

# Alvearium

L'ASSOLUTO

Anno 8 - Numero 8  
Dicembre 2015

ISSN 2036-5020

**DIREZIONE:**

Jean-Robert Armogathe  
Giulia Belgioioso  
Carlo Borghero

**CONSIGLIO SCIENTIFICO:**

Enrico Berti  
Giuliano Campioni  
Vincent Carraud  
Jean-François Courtine  
Costantino Esposito  
Dan Garber  
Hiroaki Yamada  
Jean-Luc Marion  
Steven Nadler  
Pasquale Porro  
Christoph Rapp

**REDAZIONE:**

Igor Agostini  
Siegfried Agostini  
Chiara Catalano  
Maria Cristina Fornari  
Francesco Fronterotta  
Emanuele Mariani  
Fabio Sulpizio

**Saggi di:**

- Michele Abbate
- Filippo Mignini
- Lucia Ziglioli
- Marcello Mustè

*Alvearium* è una rivista internazionale di storia della filosofia nata nel 2008, esce annualmente e pubblica i propri contenuti in *full open access*. Dal 2012 tutti gli articoli inviati alla redazione sono sistematicamente sottoposti al *blind peer reviewing*.

Per i numeri dal 4 (2012) al presente i *referees* sono stati:

Michele Abbate

Nadia Bray

Luc Brisson

Giuliano Campioni

Hervé Cavallera

Virgilio Cesarone

Jean-François Courtine

Antonella Del Prete

Carla Maria Fabiani

Adriano Fabris

Franco Ferrari

Andrea Sangiacomo

*Alvearium* è distribuita gratuitamente sul sito [www.cartesius.net](http://www.cartesius.net)

Per tutelare gli autori e la rivista, il testo è distribuito in formato pdf non modificabile.

Eventuali contributi o richieste di informazioni potranno essere inviati a: [coordinamento.alvearium@gmail.com](mailto:coordinamento.alvearium@gmail.com)

INDICE

EDITORIALE ..... pag. 5

SAGGI

---

Michele Abbate  
Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica ..... pag. 7

Filippo Mignini  
L'assoluto in Spinoza ..... pag. 25

Lucia Ziglioli  
Hegel's Transformation of Metaphysics: The Function of Subjective Knowing  
in the Affirmation of the Absolute ..... pag. 53

Marcello Mustè  
*Fingit creditque*. Principio assoluto e teoria della storia  
nella filosofia di Giovanni Gentile ..... pag. 73

## DISCUSSIONI E RASSEGNE

---

Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism

(Gualtiero Lorini) .....pag. 89

Un dizionario è un dizionario. Considerazioni a margine del *Dictionnaire des philosophes français du XVII<sup>e</sup> siècle. Acteurs et réseaux du savoir*, sous la direction de Luc Foisneau, avec la coll. de E. Dutartre-Michaut et Ch. Bachelier Paris, Garnier, 2015, 2144 p.

(Franco Aurelio Meschini) .....pag. 119

## Editoriale

Il presente numero di *Alvearium*, seguendo una linea editoriale ormai consolidata, conserva un profilo tematico che si propone d'illustrare alcuni momenti, autori o opere di particolare rilievo nella storia della filosofia, con l'ambizione di fornire ai lettori, specialisti e non specialisti, contributi collocati in un contesto storico, critico e storiografico. Dopo aver affrontato nei numeri precedenti temi di indubbia rilevanza nel dibattito attuale, come il "corpo" e la "corporeità" (nr. 5, anno 2012), i "mostri" e il "mostruoso" (nr. 6, anno 2013) e il "nulla" e il "non essere" (nr. 7, anno 2014), vengono presentati qui alcuni saggi dedicati alla questione dell'"Assoluto", nelle sue diverse accezioni e declinazioni storiche e filosofiche. Il saggio di Michele Abbate fornisce un quadro della costituzione della nozione di "Assoluto" nell'ambito del neoplatonismo, con particolare riferimento al tardo neoplatonismo e a Proclo; Filippo Mignini, a partire da un esame ricco e accurato della trama testuale del *corpus* spinoziano, suggerisce una ricostruzione originale di come tale nozione s'inserisca nella riflessione di Spinoza; Lucia Ziglioli indaga alcuni aspetti della metafisica di Hegel, ossia, nello specifico, il ruolo che questi assegna alla conoscenza soggettiva nella posizione dell'Assoluto; infine, Marcello Mustè incentra la sua analisi sul problema del rapporto fra Assoluto e teoria della storia nel pensiero di Giovanni Gentile e sulla sua evoluzione, sottolineandone gli elementi di continuità e di discontinuità. Il fascicolo è completato da un *essay review* di Gualtiero Lorini, che presenta e discute alcuni lavori recenti sul tema dell'Assoluto nell'ambito dell'idealismo tedesco e da una presentazione, di Franco A. Meschini, del recente *Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle*.

La Direzione e la Redazione di *Alvearium* auspicano che, come per i numeri precedenti, anche questo possa rappresentare un utile strumento di studio e di ricerca per la comunità degli storici della filosofia.

La Direzione e la Redazione

r'on ne r  
tu Chre  
esme en  
us de pla  
: aisé à p  
beatitudo  
u Corps  
ent dau  
Te, que  
sse, le je  
as d'estr  
& mesme  
qui en au  
que l'An  
uy font r  
perfectie

Michele Abbate\*

## Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica

*Abstract.* Il concetto di “Assoluto”, inteso come principio autentico e originario di ogni cosa e di ogni forma di determinazione, è fondamentale nell’intera tradizione neoplatonica. La nozione di “Principio Primo” è, in effetti, perfettamente riconducibile al concetto di “Assoluto”: esso, in quanto posto al di là della totalità dell’essere, risulta trascendente rispetto ad ogni realtà. Il carattere dell’assolutezza del Principio Primo è a più riprese ribadito dai principali autori neoplatonici, con una sempre più marcata accentuazione della sua radicale trascendenza. Per comprendere in che modo nel Neoplatonismo il Principio Primo si configuri come “l’Assoluto”, è necessario prendere in considerazione le concezioni di quegli autori che hanno caratterizzato e determinato in misura maggiore l’intera riflessione neoplatonica: Plotino, Proclo e Damascio.

*Abstract.* The concept of “Absolute”, as truly original principle of all things and of every kind of determination, is fundamental in the whole Neoplatonic tradition. The notion of “First Principle” is indeed perfectly referable to the concept of “Absolute”: it is transcending every kind of reality, since it is beyond the totality of being. The “absolute” nature of the First Principle is reasserted by the Neoplatonic thinkers on several occasions with an ever more marked accentuation of its radical transcendence. In order to understand in what extent the First Principle is depicted as “the Absolute” in the Neoplatonic tradition, it is necessary to take in account what the main representatives of this school of thought – Plotinus, Proclus and Damascius – affirmed about its transcending nature.

*Parole chiave:* Neoplatonismo / Assoluto / Principio Primo / Identità-Differenza / Ineffabilità

*Keywords:* Neoplatonism / Absolute / First Principle / Identity-Difference / Ineffability

La riflessione sulla natura dell’*Assoluto*, inteso come principio di ogni cosa e dimensione originaria anteriore ad ogni forma di determinazione, è una componente centrale dell’intera tradizione neoplatonica. In essa il concetto di *Principio Primo* può venire ricondotto a quello di *Assoluto*, in considerazione del fatto che esso, in quanto ulteriore alla totalità delle cose<sup>1</sup>, risulta trascendente rispetto ad ogni realtà. Il

\* Università di Salerno.

<sup>1</sup> Gli autori neoplatonici, a partire dallo stesso Plotino, per indicare l’assoluta ulteriorità del Principio rispetto a tutto il reale, ricorrono spesso alle espressioni ἐπέκεινα (τῶν) πάντων e πρὸ (τῶν) πάντων, vale a dire «al di là di tutte le cose» e «prima di tutte le cose». Su ciò cfr. ad esempio Plotino, *Enn.* V 3 (49), 13, 2 e V 4 (7), 2, 39-40 [Editio Minor Henry-Schwyzler] per ἐπέκεινα (τῶν) πάντων e V 3, 11, 19 segg. per πρὸ (τῶν) πάντων.

MICHELE ABBATE

carattere dell'assolutezza del Principio è a più riprese ribadito dai principali autori neoplatonici, in forme contrassegnate, nelle diverse fasi e forme di tale tradizione filosofica<sup>2</sup>, da una sempre più marcata e spiccata trascendenza radicale ed assoluta.

Per comprendere in che modo nel Neoplatonismo il Principio Primo si delinea nei termini dell'Assoluto, è opportuno prendere in considerazione quanto a tale proposito affermano gli autori che più hanno caratterizzato e determinato l'intera riflessione neoplatonica: Plotino, Proclo e Damascio.

## 1. Plotino: il Primo Principio come assoluta identità al di là dell'essere e del pensiero

Già a partire da Plotino, che può essere considerato, a tutti gli effetti, l'iniziatore della tradizione neoplatonica, la riflessione sulla natura del Principio Primo, Uno-in-sé (αὐτοέν) ed anche Uno-Bene (ἔν come τᾶγαθόν), è interamente incentrata sul carattere della sua assoluta originarietà. Esso, per risultare autenticamente tale, ovvero autentica ed unica dell'ἀρχή (τῶν) πάντων<sup>3</sup> – «Principio della totalità del reale» – deve venire concepito come al di là di tutto ciò che è. Proprio per via della sua originarietà, il Principio viene così inteso come «assolutamente semplice» (τὸ ἀπλούστατον)<sup>4</sup>, in quanto trascendente rispetto ad ogni possibile forma di determinazione. Tale concetto, quindi, appare a tutti gli effetti riconducibile alla nozione moderna di «Assoluto», come ciò che è totalmente svincolato da tutto ciò che è in un qualunque modo determinato. L'assoluta trascendenza del Principio implica al contempo la natura metaontologica e metanoetica di quest'ultimo: esso, venendo concepito come autenticamente anteriore alla totalità del reale, si delinea anche come posto al di là dell'essere e del pensiero stessi<sup>5</sup>. L'autentica ἀρχή, infatti, per la sua originaria semplicità viene intesa nell'ambito della speculazione neoplatonica, a partire dallo stesso Plotino, come οὐδὲν τῶν πάντων, vale a dire «nessuna di tutte le cose», ed al contempo come πρὸ πάντων, cioè «anteriore a tutte»<sup>6</sup>; essa, quindi, è necessariamente trascendente rispetto sia al pensiero sia all'essere. Proprio in tale forma di trascendenza, è possibile cogliere quella che, come vedremo, può essere considerata la paradossalità del Principio: il pensiero sembra in qualche modo postularne la natura assolutamente trascendente, che tuttavia, per essere autenticamente tale, finisce per implicare la totale ulteriorità rispetto al pensiero stesso che lo postula, per così dire, sentendone l'esigenza.

Una significativa immagine cui più volte ricorre Plotino – anche in trattati delle *Enneadi* cronologicamente distanti fra loro – per descrivere la natura dell'ἀρχή (τῶν) πάντων rispetto alla totalità del reale che da esso deriva e dipende, è quella del centro (κέντρον) del cerchio rispetto ai suoi

<sup>2</sup> Per una breve descrizione delle diverse fasi del Neoplatonismo, rinvio al mio volume: *Tra esegesi e teologia. Studi sul Neoplatonismo*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 13-21.

<sup>3</sup> Sul Principio come ἀρχή (τῶν) πάντων in Plotino, cfr ad es. *Enneadi* II 9 (33), 1, 21; III 8 (30), 9, 39; V 3 (49), 12, 8; *ibid.* 15, 27; VI 8 (39), 9, 9; VI 9 (9), 3, 15; *ibid.* 5, 24; 6, 35 (= ἢ ἀπάντων ἀρχή).

<sup>4</sup> Per l'espressione τὸ ἀπλούστατον in relazione alla natura del Primo Principio, cfr. ad esempio VI 8 (39), 14, 15.

<sup>5</sup> Sulla trascendenza dell'Uno-in-sé rispetto all'essere e al pensiero, cfr. ad esempio *Enn.* VI 9, (9), 3, 36-38, ove si afferma che il Principio non è pensiero, bensì anteriore ad esso, in quanto il pensiero è una delle realtà che *sono*, mentre il principio viene prima di ogni cosa; esso, dunque, viene prima anche dell'essere stesso.

<sup>6</sup> Su tale concezione del Principio, cfr. ad esempio *Enn.* V 1 (10), 7, 19; V 3 (49), 11, 18-22; V 5 (32), 13, 28-29; VI 9 (9), 3, 39-40.

## Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica

raggi: con tale analogia viene esplicitato come da un medesimo punto, ovvero da un'unica origine – dal centro del cerchio che rimane di per se stesso fisso ed immutato – derivi e dipenda la molteplicità dei livelli costitutivi del reale – i raggi del cerchio –, i quali comunque, pur nella loro intrinseca molteplicità, convergono nel loro insieme verso l'unità in virtù di quel centro dal quale dipendono<sup>7</sup>. Sulla base di tale analogia è possibile formulare alcune considerazioni sulla natura del Principio Primo rispetto a tutto ciò che da esso deriva e dipende:

- 1) il Primo Principio/Uno-in-sé, come il centro del cerchio, *permane in se stesso* immutato, mantenendosi *assolutamente* semplice ed uno, benché da esso si origini la totalità del reale;
- 2) il Tutto, nei suoi vari livelli, ha il fondamento della propria *unità* nel Primo Principio che permane separato nella sua semplicità ed absolutezza originarie;
- 3) la *totalità unitaria* della realtà, il cerchio nel suo insieme, sussiste e prende forma in virtù della sua origine *assolutamente* semplice e pura che è al contempo il suo fondamento originario.

Come origine primissima e fondamento assoluto di tutto il reale, l'Uno-in-sé, centro ed al contempo origine di ogni cosa, risulta totalmente trascendente rispetto ad ogni forma di determinazione. Ciò significa che ad esso non è possibile riferire in senso proprio alcun predicato. Alla luce di tale considerazione si comprende perché Plotino affermi esplicitamente che l'Uno è «autenticamente ineffabile» (ἄρρητον τῆ ἀληθείᾳ)<sup>8</sup>: non v'è infatti alcun nome che possa essere attribuito a quell'assoluta semplicità che non è nessuna di tutte le cose; di essa non può venire detto nulla<sup>9</sup>. L'impredicabilità del Principio risulta originariamente connessa alla sua natura metaontologica: ad essa Plotino fa esplicito riferimento collegando l'originarietà di ciò che è anteriore a tutto alla sua natura «al di sopra dell'essere»<sup>10</sup>. Di conseguenza l'Uno-in-sé o anche Primo Dio, in considerazione della sua funzione di *causa assoluta* e *fondamento originario* di tutto il reale, nella prospettiva plotiniana può essere concepito solo in termini puramente aferetico-negativi: come οὐδὲν τῶν πάντων, cioè come *nessuna* di tutte le cose e dunque, in senso teologico-negativo, come pura, assoluta ed originaria *alterità*<sup>11</sup>. Al contempo, però, pur trascendendo la totalità del reale, il Principio in Plotino risulta originariamente connotato e caratterizzato da una proprietà che è costitutiva della sua absolutezza e originarietà: si tratta di una caratteristica che pare intrinseca alla natura del Principio ed insita in ciò che è *assolutamente semplice* in quanto fondamento autenticamente originario. È come se in Plotino il procedimento aferetico stesso, finalizzato a descrivere per via apofatica la trascendenza del Principio e la sua assoluta ulteriorità rispetto a ogni cosa, si dovesse interrompere una volta giunto ad un massimo livello di astrazione: v'è un aspetto che risulta originariamente racchiuso nella nozione stessa di Primo Principio come Assoluto. Questa proprietà può in qualche modo essere colta alla luce dell'analogia con il centro del cerchio cui si è precedentemente accennato. Si tratta, in sostanza, del

<sup>7</sup> Per questa analogia, cfr. in particolare *Enn.* VI 5 (23), 5, 1 segg., ove viene chiarito che l'immagine del centro del cerchio ha la funzione di delineare il modo in cui viene a sussistere la molteplicità del reale.

<sup>8</sup> Su ciò, cfr. ad esempio *Enn.* V 3 (49), 13, 1: Διὸ καὶ ἄρρητον τῆ ἀληθείᾳ.

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.* 3-5.

<sup>10</sup> A tale proposito, cfr. *Enn.* VI 8 (39), 14, 42: καὶ γὰρ πρῶτως καὶ ὑπερόντως αὐτός.

<sup>11</sup> Sul procedimento aferetico-negativo come via per delineare l'assoluta ulteriorità del Principio in Plotino, rinvio al mio volume *Parmenide e i neoplatonici. Dall'essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010, pp. 247-250.

MICHELE ABBATE

fatto che il Primo Principio permane in se stesso imm modificato, benché da esso si origini la molteplicità del reale nelle sue diverse articolazioni<sup>12</sup>. Se si considera che la prima forma di determinazione che viene a sussistere a partire dal Primo Principio è quella che contraddistingue la natura della seconda ipostasi, vale a dire il *Noûs*, ovvero la realtà intelligibile nella sua uni-molteplicità (l'insieme unitario della realtà intelligibile pur nella pluralità degli enti che la costituiscono), è possibile comprendere quale sia quella proprietà del Principio che è intrinsecamente connessa alla sua originarietà ed assolutezza. Esso è fonte, garanzia e fondamento della struttura unitaria che contraddistingue la natura della realtà intelligibile, vale a dire l'identità di essere e pensiero. Il Principio è il fondamento primissimo di tale identità e dell'identità stessa della realtà intelligibile nella sua uni-molteplicità. Di conseguenza, l'Uno-in-sé o Uno-Bene, poiché è causa assolutamente originaria dell'identità di essere e pensiero ed al contempo poiché nella sua natura non si manifesta alcuna forma di differenza o dualità, si delinea necessariamente esso stesso, al di là di ogni procedimento aferetico-negativo, come *pura, originaria ed assoluta Identità* o anche *Identità senza relazione*, in quanto il Principio nella sua assoluta originarietà non può essere in relazione con nulla ed è, quindi, *Identità* anteriore ad ogni forma di relazione<sup>13</sup>. Plotino allude a questa *originaria e pura Identità* in diversi passi delle *Enneadi*, ove, per mostrare come l'Uno-Bene sia assolutamente anteriore ad ogni forma di differenza, viene sottolineato e ribadito a più riprese che esso *permane in se stesso* ed è necessariamente ed invariabilmente ciò che è<sup>14</sup>. Inoltre, stando alla prospettiva plotiniana, il Principio Primo dovrebbe venir inteso come *Identità assoluta*, anche perché esso è concepibile come αἴτιον ἑαυτοῦ<sup>15</sup> e, dunque, come *causa sui*, ovvero causa originaria e fondamento di se stesso, concezione questa che, come ha mostrato Werner Beierwaltes<sup>16</sup>, risulta centrale nelle *Enneadi*.

Per Plotino, dunque, il Principio è origine assolutamente prima, in quanto causa anche di se stesso, e fondamento autentico dell'identità di essere e pensiero, ovvero della natura stessa della realtà intelligibile. Essendo fondamento ed origine dell'unità-identità dell'Essere / Intelletto, esso è anche il fondamento di

<sup>12</sup> Su ciò, cfr. ad esempio *Enn.* V 2 (11), 1, 3-4, ove la questione centrale affrontata da Plotino è come tutte le cose possano derivare dal semplice Uno, benché in quest'ultimo non si manifesti nessuna varietà e nemmeno una forma qualunque di duplicità (Πῶς οὖν [scil. πάντα] ἐξ ἀπλοῦ ἐνός οὐδεμιᾶς ἐν ταῦτά φαινομένης ποικιλίας, οὐ διπλῆς οὐτινος ὄτουσιν); Si tratta dunque di comprendere in che modo da ciò che è assolutamente Semplice in quanto assolutamente Uno abbia origine la molteplicità, benché esso permanga in se stesso immutato ed immobile. Una simile questione è posta anche in *Enn.* V 1 (10), 6, 27-30: Πῶς οὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο [scil. l'Uno] μένον; Plotino risponde all'interrogativo concependo un irraggiamento originato dal Principio stesso che comunque permane in sé fisso ed imm modificato (περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος).

<sup>13</sup> A tale proposito è opportuno citare quanto WERNER BEIERWALTES scrive in relazione al concetto di Identità in riferimento all'Uno-Bene nel suo fondamentale volume *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1980 (trad. it. Milano 1989), p. 26: «Es ist wahre oder reine (und nicht nur relative) Identität, weil es ist, weil es nur durch sich selbst ist und, als Grund seiner selbst, keines anderen Grundes zu seiner Wirklichkeit bedarf».

<sup>14</sup> Sul permanere dell'Uno nella propria *Identità*, si veda ad esempio *Enn.* V 3 (49), 12, 24: ὄν ἐφ' ἑαυτοῦ. Cfr. anche V 4 (7), 1, 6: ἐφ' ἑαυτοῦ ὄν. V 3 (49), 12, 34: μένοντος ἐκεῖνον [scil. l'Uno] ἐν τῷ αὐτῷ ἦθει. V 6 (24), 6, 7 f.: αὐτὸ ἂν δεῖ τοῦτο ὃ ἐστίν, οὐδὲν αὐτῇ ἔτι προστιθέντας. VI 2 (43), 9, 9: ἀδιάφορον ὄν αὐτοῦ. VI 8 (39), 8, 13: ἔστι γὰρ ὅπερ ἐστὶ. *Ibid.* 9, 33: ἀκλινὲς ὄν ἑαυτοῦ. *Ibid.* 10, 22 ff.: ἔστι δὲ οἷός ἐστιν, e 24 seg.: ἐξ ἀνάγκης τοῦτο ἂν εἴη, ὃ ἐστίν, καὶ οὐκ ἂν ἄλλως. *Ibid.* 15, 27 seg.: τοῦτο [scil. l'Uno-Bene] o, come subito dopo viene denominato esplicitamente da Plotino, ὑπόστασις πρώτη] δὲ ἐστίν ὃ ἐστίν καὶ μονούμενον. *Ibid.* 21, 32: μόνον αὐτὸ καὶ ὄντως αὐτό. VI 9 (9), 9, 5 seg.: ἡ ἀρχὴ αὐτῶν ὡσαύτως μένει [...] ὅλη μένουσα.

<sup>15</sup> Per questa espressione, cfr. *Enn.* VI 8 (39), 14, 41, ove la nozione di *causa sui* in riferimento al Primo Principio è messa in relazione con la sua identità originaria.

<sup>16</sup> Cfr. W. BEIERWALTES, *Causa sui. Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstbürsächlichkeit*, in Id., *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2001, pp. 123-159.

## Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica

tutta la realtà nel suo insieme. Permanendo immutabile nella sua pura ed originaria identità, il Primo Principio si delinea come l'origine autentica ed assoluta di ogni forma di *identità* ed *unità*, poiché, nella prospettiva plotiniana, l'unità in ogni ambito del reale va considerata come una forma di identità, che riconduce all'unità ciò che per sua natura risulta molteplice. Con specifico riferimento alla natura dell'ipostasi del *Noûs*, si potrebbe dire che per Plotino il Principio è il fondamento dell'unità-identità di essere e pensiero, ovvero dell'essenza stessa della totalità unitaria della realtà intelligibile.

Nell'ottica plotiniana, dunque, la molteplicità del reale sembra implicare necessariamente l'esigenza di un principio che per la sua assoluta trascendenza si rivela meta-ontologico, meta-neoetico e meta-relazionale, in quanto origine assoluta dell'essere, del pensiero e della verità che costituisce in una *identità dinamica e relazionale* la natura essenziale dell'Essere / Intelletto, vale a dire della II ipostasi<sup>17</sup>. In considerazione di ciò, si comprende anche il motivo per cui in Plotino non è concepibile una conoscenza effettiva del Principio assoluto in relazione alla cui natura anche il termine stesso *ἔν* appare non adeguato<sup>18</sup>. Entro tale prospettiva, dunque, si manifesta la natura paradossale dell'Uno-in-sé, che è origine della natura stessa della realtà intelligibile – ossia dell'Essere / Intelletto e della verità insita in quest'ultimo –, ma che è al contempo al di là del pensiero e della conoscenza<sup>19</sup>. In considerazione di ciò non è possibile giungere ad un'effettiva forma di conoscenza del Principio così come se si trattasse di un qualunque oggetto di pensiero: esso non può venire autenticamente pensato e conosciuto. Dell'Uno-Bene è invece possibile, per così dire, «fare esperienza» attraverso una sorta di «contatto». In *Enn.* VI 9 (9) Plotino descrive in che modo possa avvenire tale forma di contatto con il Principio: anche alla luce di tale descrizione esso sembra delinearsi come *assoluta e pura Identità originaria*. Il contatto con l'Uno avviene infatti, secondo la terminologia plotiniana, quando viene meno l'alterità, ovvero la differenza (*ἑτερότης*), proprio perché l'Uno non implica in sé alterità (*μη ἔχον ἑτερότητα*); noi, a nostra volta, osserva Plotino, potremo trovarci in contatto con esso solo allorché non la avremo in noi (*ὅταν μη ἔχωμεν*)<sup>20</sup>. Poco più avanti viene proposta una sorta di descrizione fenomenologica del modo in cui si deve realizzare la contemplazione del Principio, la quale di fatto si delinea a tutti gli effetti come un contatto e una sorta di totale identificazione con esso. Tale contemplazione implica l'eliminazione della differenza: chi giunge a contemplare l'Uno, non vede esso come diverso (*ἕτερον*), bensì come una sola cosa con se stesso (*ἀλλὰ ἔν πρὸς ἑαυτον*)<sup>21</sup>. Plotino, in effetti, indica la natura del contatto con l'Uno ricorrendo ai termini *ἕκστασις* e *ἄπλωσις*<sup>22</sup>: entrambi sembrano alludere al superamento ed all'abbandono di ogni forma di alterità e differenziazione in vista dell'incontro con ciò che per la sua originarietà è *assolutamente semplice* e anteriore a qualunque possibile

<sup>17</sup> L'espressione «dynamische Identität» per definire la natura del *Noûs* in Plotino è di Werner Beierwaltes: ad esempio cfr. *Id., Plotin: Über Ewigkeit und Zeit* (Enneade III, 7), Frankfurt a. M., Klostermann, 2010<sup>3</sup>, in particolare pp. 36-39 ed anche *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Tradition und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1985, in particolare pp. 156 ss.

<sup>18</sup> Sulla sostanziale inadeguatezza del termine *ἔν* per designare il Principio Primo, cfr. in particolare *Enn.* V 5 (32), 6, 23-37; VI 9 (9), 5, 38-42.

<sup>19</sup> Cfr. su ciò *Enn.* V 3 (49), 12, 47 seg.: *Τὸ δὲ ὡσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτως καὶ ἐπέκεινα γνώσεως κ.τ.λ.*

<sup>20</sup> Cfr. *Enn.* VI 9 (9), 8, 33-35.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, 10, 20 seg.

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*, 11, 23.

MICHELE ABBATE

determinazione<sup>23</sup>. La semplicità che caratterizza il Principio nella sua radicale trascendenza corrisponde, a tutti gli effetti, alla sua *pura ed assoluta Identità*. Nell'ottica plotiniana, dunque, al fine di cogliere l'Uno nella sua Identità priva di relazione, è necessario *liberarsi e fuggire* da ogni forma di differenza, divenendo *semplici* così come il Principio assoluto, posto al di là di tutto ciò che è determinato e differenziato. Probabilmente è ancora nel senso dell'*identificarsi con l'assolutamente Identico* che va intesa la celeberrima espressione plotiniana, con cui – in base all'ordine dato da Porfirio ai vari trattati – si concludono le *Enneadi*: «fuga di solo a solo»<sup>24</sup>. Per Plotino, infatti, entrare in contatto con l'Uno significa, come si è detto, liberarsi e fuggire da ogni forma di alterità e molteplicità, per poter raggiungere l'origine autentica, assoluta semplicità ed identità al di là di ogni determinazione e differenza.

## 2. Proclo: la critica al concetto di auto-ipostasi e l'assolutezza metaontologica come ulteriorità radicale del Principio

Con Proclo la riflessione neoplatonica sul Principio come origine assoluta della totalità del reale raggiunge la sua forma più sistematica e articolata. Egli, inoltre, sembra spingersi ancora più in là di Plotino nel caratterizzare in senso aferetico-negativo l'assolutezza e ulteriorità del Principio. Proclo critica, infatti, la prospettiva risalente allo stesso Plotino in base alla quale l'Uno-in-sé o Uno-Bene viene concepito come entità *auto-ipostatica* (αὐθυπόστατον), ovvero avente la causa ed il fondamento del proprio sussistere in se stessa<sup>25</sup>. Proclo, proprio in considerazione dell'assoluta trascendenza del Principio, ritiene che esso trascenda, in sostanza, anche il concetto di *auto-fondato* o anche *auto-sussistente*, in quanto tale concetto comporterebbe comunque una forma di relazione che l'assolutamente Originario e Semplice non può in alcun modo implicare. Particolarmente interessante in questo senso è la proposizione 40 dell'opera di Proclo *Elementatio Theologica* (Στοιχείωσις θεολογική), opera che riassume in 211 proposizioni fondamentali – strutturate quasi *more geometrico* – i concetti costitutivi della riflessione filosofico-teologica procliana<sup>26</sup>. In tale proposizione Proclo spiega per quale motivo il Bene-Uno non possa essere considerato *authypóstaton*:

ma se il Bene fosse *auto-fondato*, esso, producendo se stesso, non potrebbe essere Uno: infatti ciò che procede dall'Uno non è Uno. In effetti procederebbe da se stesso, se fosse effettivamente *auto-fondato*; sicché l'Uno sarebbe Uno ed al contempo non-Uno. Quindi è necessario che ciò che è *auto-fondato* venga dopo il Primo<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Sulla natura dell'«estasi» in Plotino si veda lo studio di FRANCO FERRARI, «Un altro modo di vedere». *Motivi e paradossi dell'estasi in Plotino*, in M. Di Pasquale Barbanti / D. Iozzia (a cura di), *Anima e libertà in Plotino*, Catania, Edizioni CUECM, 2009, pp. 113-135, in particolare pp. 120-122. Sullo stesso tema si veda anche MARIA LUISA GATTI, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano, Vita e Pensiero, 1996, in particolare pp. 230 segg.

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, 11, 51: φυγή μόνου πρὸς μόνον.

<sup>25</sup> Sul carattere auto-ipostatico dell'Uno in Plotino, si veda in particolare *Enn.* VI 8 (39), 13. Per una dettagliata analisi della critica mossa da Proclo al concetto di αὐθυπόστατον in riferimento alla natura del Principio si veda W. BEIERWALTES, *Proklos' Theorie des "authypóstaton" und seine Kritik an Plotins Konzept einer "causa sui"*, in *Id.*, *Das wahre Selbst*, op. cit., pp. 160-181, in particolare pp. 168 segg.

<sup>26</sup> Sul carattere metafisico-teologico della concezione filosofica procliana rinvio al mio volume *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2008, in particolare pp. 7-24.

<sup>27</sup> Cfr. *Elementi di Teologia*, prop. 40, p. 42, 23 segg. [ed. Dodds]: εἰ δὲ τὰγαθὸν αὐθυπόστατον, αὐτὸ ἑαυτὸ παράγον οὐχ ἔν

## Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica

Con questo ragionamento Proclo dimostra che il Principio non è *authypóstaton*, perché ciò, in sostanza, implicherebbe una forma di relazione con se stesso. L'Uno è piuttosto, come viene affermato nel libro VII del *Commento al Parmenide*, la causa originaria di tutto ciò che è «auto-ipostatico» (τῶν αὐθυποστάτων ἀπάντων αἰτίον), per il fatto che tutto è conservato in virtù dell'Uno (τῷ πάντα σώζεσθαι διὰ τὸ ἓν)<sup>28</sup>. Di conseguenza, se l'Uno fosse *auto-sussistente*, esso non sarebbe più *puro Uno*: ciò significa, in ultima istanza, che non sarebbe più *assoluto*.

Il carattere auto-ipostatico viene invece attribuito da Proclo alla realtà intelligibile<sup>29</sup>, la quale, in effetti, secondo la concezione neoplatonica, implica originariamente una intrinseca relazionalità originaria, ovvero l'identità dinamica – secondo una prospettiva che abbiamo già trovato in Plotino – di essere e pensiero. Alla luce di tale considerazione, il Principio Primo viene concepito paradossalmente come la causa financo di ciò che è auto-sussistente: perciò, afferma Proclo, ciò che è auto-ipostatico risulta sussistere anche ad opera di un'altra causa che è anteriore a ciò che sussiste di per sé, ovvero anteriore all'entità auto-ipostatica<sup>30</sup>. Il concetto di *authypóstaton*, quindi, risulta intrinsecamente problematico, in quanto ciò che è auto-ipostatico ha il fondamento del proprio sussistere in se stesso, ma al contempo sua vera causa è il Principio stesso che, in considerazione della sua assoluta trascendenza e originaria semplicità, non può venir considerato nemmeno come auto-ipostatico, in quanto è al di là di ogni relazione, anche in senso auto-riflessivo. In effetti, secondo la prospettiva metafisica procliana, l'*auto-fondato* implica necessariamente una forma di relazione almeno con se stesso, in base alla quale esso non può venir considerato come *autenticamente e semplicemente uno*, bensì come originariamente determinato ed intrinsecamente implicante una qualche forma di distinzione e differenza relazionale. Solo l'Uno-in-sé risulta autenticamente anteriore ad ogni forma di differenziazione, distinzione e potenziale dualità: nella sua assoluta trascendenza esso si delinea anche come trascendente rispetto alla nozione stessa di *causa sui*, proprio perché l'Uno-in-sé è al di là di ogni forma di relazione.

Sulla base di tali considerazioni, appare chiaro che Proclo procede effettivamente ancora più in là di Plotino nel concepire la natura della trascendenza assoluta dell'Origine primissima. Nell'ottica plotiniana, la concezione in base alla quale il Principio è causa di se stesso appare in qualche modo desunta dalla sua natura autenticamente ed assolutamente originaria: prima di esso non può esservi nulla; dunque esso sussiste in virtù di se stesso. Ciò significa che per Plotino, come si è detto, il Principio Primo è origine auto-sussistente di ogni forma di unità ed identità e, in quanto tale, esso è *pura ed assoluta Identità*, scevra

ἔσται· τὸ γὰρ ἀπὸ τοῦ ἐνὸς προῖον οὐχ ἓν. ἀφ' ἑαυτοῦ γὰρ πρόεισιν, εἶπερ αὐθυπόστατον· ὥστε ἐν ἅμα καὶ οὐχ ἐν τὸ ἓν. ἀνάγκη ἄρα τὸ αὐθυπόστατον εἶναι μετὰ τὸ πρῶτον.

<sup>28</sup> Cfr. PROCLO, *Commento al Parmenide* [d'ora in poi *In Parm.*] VII, 1150, 15 ss. [ed. Steel].

<sup>29</sup> Su ciò si veda quanto Proclo afferma nel suo *Commento al Timeo* I, 232, 11 ss. [ed. Diels]: τὸ μὲν νοητὸν αὐθυπόστατόν ἐστι κ.τ.λ.

<sup>30</sup> A tale proposito si veda quanto Proclo afferma ancora nel suo *Commento al Timeo*, III, 210, 30 ss.: un modo di intendere l'*αὐθυπόστατον* è quello in base al quale un'entità sussiste da sé, ma allo stesso tempo anche da un'altra causa anteriore rispetto a quella stessa entità (καὶ παρ' ἑαυτοῦ μὲν ὑφιστάμενον καὶ παρ' ἄλλης δὲ τῆς πρὸ ἑαυτοῦ αἰτίας). Si tenga presente che in questa medesima prospettiva ogni carattere specifico proprio di una realtà ipostatica – come, ad esempio, l'eternità nel caso del *Noûs* – deriva e dipende, in ultima istanza, dal Principio stesso. Su ciò si veda ancora quanto Proclo afferma nel suo *Commento al Timeo*, I, 232, 12-14: τὸ δὲ αἰεὶ ὄν αὐθυπόστατον μὲν, διὰ τὸ ἐν δὲ τὴν δύναμιν ἔχει ταύτην, vale a dire «ciò che è sempre è auto-ipostatico; d'altra parte questa proprietà la possiede ad opera dell'Uno».

MICHELE ABBATE

di ogni forma di relazione. Entro tale prospettiva l'Uno-in-sé viene inteso e concepito come causa di se stesso, ovvero come auto-sussistente e auto-fondato nella sua originaria e pura identità, in base alla quale esso è, appunto, il Principio Primo. Nella prospettiva procliana, invece, l'Uno-in-sé è trascendente al punto da non poter nemmeno venire considerato come auto-fondato o auto-sussistente, in quanto ciò comporterebbe in esso comunque una qualche forma di determinazione e distinzione. Si potrebbe dunque dire che secondo Proclo il Principio si configura, per il pensiero che tenta di concepirlo, solo in senso aferetico-negativo come *Differenza pura ed assoluta*: non, quindi, come *differente* rispetto a qualcosa, bensì come *abissale Alterità originaria*, assolutamente anteriore ad ogni forma di differenza relativa e determinata.

Ma come può essere concepibile una forma di differenza che non implica in sé nessun tipo di relazione? La *Differenza assoluta* si manifesta al pensiero come radicale ed originario paradosso, in se stesso inesprimibile ed al contempo inconcepibile<sup>31</sup>. Allo stesso modo risulta inesprimibile ed inconcepibile per il pensiero un principio assolutamente primo che per la sua originaria trascendenza non può nemmeno essere considerato come *auto-fondato* o *auto-sussistente*.

La prospettiva filosofico-teoretica che è alla base della riflessione metafisico-teologica procliana può a tutti gli effetti essere considerata, sia in senso storico-filosofico sia in senso filosofico-teoretico, come la conseguenza necessaria di una tradizione di pensiero che, già a partire da Plotino, sembra mettere in luce il carattere intrinsecamente paradossale e aporetico del «Principio di tutte le cose», che per la sua assolutezza e ulteriorità, in quanto origine e fondamento di ogni forma di unità e di identità, deve venire concepito come al di sopra dell'essere, del pensiero e della conoscenza.

Come è possibile evincere da quanto Proclo afferma nei suoi testi fondamentali, ovvero il *Commento al Parmenide* e la *Teologia Platonica*, l'assoluta trascendenza del Principio Primo, abisso di pura ed assoluta differenza, sembra in lui condurre ad un'applicazione del procedimento aferetico-negativo, per così dire, più sistematica e radicale rispetto a quanto avviene nella riflessione plotiniana. Nella prospettiva procliana la via negativa costruisce una sistematica ed organica *teologia apofatica*: essa, in effetti, compare già in Plotino, ma, come si è detto, non con gli stessi caratteri di sistematicità. In Plotino la natura assolutamente trascendente dell'Uno va ricercata attraverso l'applicazione dell'imperativo ἄφελε πάντα, «elimina ogni cosa»<sup>32</sup>, in relazione al concetto di Principio Primo. Tuttavia nella concezione plotiniana dell'Uno v'è un aspetto che anche in base alla via aferetica risulta, come si è detto, ineliminabile in quanto costitutivo

<sup>31</sup> Occorre precisare che Proclo sia nel *Commento al Parmenide* sia nella *Teologia Platonica*, per ribadire l'assoluta trascendenza del Principio come *Differenza assoluta e pura*, sottolinea – sulla base di quanto viene affermato nel *Parmenide* di Platone nel passo 141e9-142a1, ove si dice che l'Uno non può essere nemmeno considerato *uno* – che esso è al di là dell'*uno* e al di sopra dell'*uno*, inteso come proprietà o carattere dell'essere *uno*. Su ciò, cfr. *In Parm.* VI, 1068, 13 ss., ove si afferma che in considerazione della sua trascendenza l'Uno è τοῦ ἐνός ἐπέκεινα, cioè «al di là dell'*uno*», nel senso che trascende il carattere dell'essere *uno*, e perciò non può nemmeno essere chiamato propriamente «*uno*» (οὐδὲ γὰρ τοῦτο κυρίως ἐπονομάζεσθαι); cfr. anche *In Parm.* VII, 1123, 24 ss., in cui Proclo afferma che il Principio viene denominato «*Uno*» in quanto risulta opposto alla molteplicità, mentre una sua possibile denominazione dovrebbe essere ὑπέρ ἓν. Infine in *Theologia Platonica* [d'ora in poi *TP*] III, 8, 31, 12 seg. [ed. Saffrey-Westerink] si afferma che il Principio Primo non è neppure veramente *Uno*: infatti è addirittura superiore all'«*Uno*» (οὔτε τὸ πρῶτον ὡς ἀληθῶς ἐστὶν ἓν, κρείττον γὰρ ἐστὶν, ὡς πολλάκις εἴρηται, καὶ τοῦ ἐνός). Anche Plotino, di fatto, in *Enn.* V 5 (32), 6, 26-34 sottolinea come il termine «*Uno*» sia di per se stesso non adeguato a significare autenticamente la trascendenza del Principio e vada, perciò, inteso in senso sostanzialmente figurato, ovvero come allusione alla sua assoluta semplicità.

<sup>32</sup> Proprio con l'espressione ἄφελε πάντα si conclude il trattato V 3 (49) delle *Enneadi*, uno dei trattati plotiniani concettualmente più densi e problematici.

## Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica

della nozione stessa di Principio assolutamente Primo: il suo profilarsi come *Identità pura ed originaria*. D'altro canto, in Proclo la via negativa si delinea come un metodo specificamente e sistematicamente strutturato. Esso, in un primo tempo, porta alla rimozione sistematica dalla nozione di Principio di ogni proprietà «catafaticamente» esprimibile: in questo modo il Principio si delinea per il pensiero come un inconcepibile *totaliter aliter*. A questo primo momento della via negativa corrisponde l'elaborazione di quello che potremmo definire un articolato e sistematico «linguaggio dell'ineffabile», in quanto in tale fase il pensiero cerca di esprimere per mezzo di predicati apofatici la natura dell'Uno-in-sé<sup>33</sup>. Proprio attraverso tale procedimento emerge la natura del Principio come differenza assoluta, in base alla quale esso si delinea come autenticamente ineffabile per il linguaggio e, infine, come inconcepibile per il pensiero. A questo punto l'*apóphasis* stessa, in quanto pur sempre formulazione di un concetto, anche se per via negativa, deve essere superata ed abbandonata: il Principio, infatti, è al di sopra del pensiero stesso. L'*apóphasis apopháseos* / *apopháseon*, ovvero la negazione della negazione / delle negazioni, rappresenta l'ultimo atto con il quale la via negativa finisce per *negare* ed *escludere* se stessa, facendo così emergere definitivamente l'ineffabile e radicale ulteriorità del Principio in quanto assoluta alterità<sup>34</sup>. Come infatti Proclo osserva nel II libro della *Teologia Platonica*, il fatto che non vi può essere alcuna definizione dell'Uno mostra con ogni evidenza come nemmeno la negazione sia appropriata in relazione ad esso<sup>35</sup>. Quale via, dunque, può rimanere per giungere in prossimità del Principio o, più precisamente, per «entrare in contatto» con esso? In Proclo, il silenzio, inteso non come semplice interruzione o cessazione della parola / linguaggio, bensì come *epoché*, sospensione definitiva del pensiero e di ogni forma di riflessione, si delinea come conseguenza necessaria della rimozione delle negazioni stesse. Nel silenzio del pensiero si manifesta l'inconcepibilità della natura assolutamente trascendente del Principio, il quale viene definito da Proclo addirittura come ancora più ineffabile di ogni silenzio<sup>36</sup>. Questo silenzio apre la via all'esperienza mistica di ciò che è anteriore alla totalità del reale e che, in quanto tale, viene a coincidere con l'Assoluto. La sospensione del pensiero si configura così come sua definitiva interruzione e si traduce nell'esperienza del silenzio mistico.

Entro la prospettiva neoplatonica procliana, dunque, la teologia negativa deve condurre necessariamente alla mistica – certamente presente ed insita anche nel pensiero plotiniano, ma non come meta di un percorso concettuale mirante alla sistematica «negazione» del pensiero stesso – ed all'unione mistica con l'Uno.

<sup>33</sup> Sul concetto di «linguaggio dell'ineffabile» in relazione alla natura del Principio e sulle «tappe» del metodo apofatico in Proclo rinvio alle considerazioni da me sviluppate nell'articolo *Il 'linguaggio dell'ineffabile' nella concezione procliana dell'Uno-in-sé*, «Elenchos» XXII (2001), pp. 305-327, ed alla bibliografia ivi citata. Sul passaggio da un'ermeneutica del dicibile ad un'ermeneutica dell'ineffabile nel Neoplatonismo, con particolare riferimento alla prospettiva procliana, si veda il saggio di FRANCESCO ROMANO, *L'ermeneutica dell'ineffabile nel Neoplatonismo*, in Id., *L'Uno come fondamento. La crisi dell'ontologia classica*, Catania, Edizioni CUECM, 2004, pp. 201-215. Sulle strategie per esprimere l'ineffabile in Plotino cfr. DOMINIC J. O'MEARA, *Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin*, in Id., *Sur les traces de l'Absolu. Etudes de philosophie antique*, Fribourg-Paris, Academic Press Fribourg, 2013, pp. 63-78; nello stesso volume si veda anche *Scepticisme et ineffabilité chez Plotin*, pp. 79-95. Infine rinvio al mio contributo *Die rhetorischen Strategien der Sprache des Unsagbaren im Neuplatonismus*, in I. MÄNNLEIN-ROBERT / W. ROTHER / S. SCHORN / CH. TORNAU (Hrsg.), *Philosophus Orator. Rhetorische Strategien und Strukturen in philosophischer Literatur*, Basel, Schwabe, 2016, pp. 340-354.

<sup>34</sup> Su ciò rinvio al mio volume *Il divino tra unità e molteplicità*, op. cit., in particolare pp. 177-179.

<sup>35</sup> Cfr. Proclo, *TP II*, 10, p. 63, 23 ss.: εἰ δὲ μηδεὶς ἐστὶν ἐκείνου [scil. τοῦ ἑνός] λόγος, δηλον ὡς οὐδὲ ἀπόφασις.

<sup>36</sup> Cfr. *TP II*, 11, p. 65, 13: πάσης σιγῆς ἀρρητότερον. Cfr. anche *In Parm VII*, 1171, 5 ss., ove si afferma che l'Uno è anche ἐπέκεινα σιγῆς, vale a dire «al di là del silenzio».

MICHELE ABBATE

E questa è la parte migliore della nostra attività: nella calma delle nostre facoltà elevarci verso il divino stesso e danzarvi intorno, e riunire senza posa tutta la molteplicità dell'anima in questa unificazione, e, tralasciate tutte quante le cose che vengono dopo l'Uno, porci accanto ad esso e stabilire un contatto con esso che è ineffabile ed al di là di tutti gli enti. Infatti fino a questo punto è lecito che l'anima ascenda, cioè fino a che non abbia concluso la sua ascesa verso il Principio stesso di tutti gli enti<sup>37</sup>.

In questo passo del I libro della *Teologia Platonica* si esprime nel modo più efficace il profondo e genuino sentimento mistico di Proclo in relazione all'Assoluto: abbandonato il pensiero, occorre rifugiarsi nel silenzio e nella calma assoluti per avvicinarsi a ciò che, per la sua assoluta originarietà, si rivela assolutamente ed autenticamente al di là del pensiero stesso.

In Proclo, la nozione di «Assoluto» appare ben adatta ad illustrare la natura del Principio anche a partire da un'ulteriore prospettiva: poiché esso è l'Origine autentica della totalità del reale, tutte le proprietà e i predicati che, per via aferetica, vanno necessariamente negati in riferimento alla sua natura, divengono nell'ottica neoplatonica procliana affermazioni di realtà ed esistenza in relazione alle entità seconde, ovvero derivate e dipendenti dal Principio, assolutamente altro rispetto a tutto ciò che è<sup>38</sup>.

Nella sua assoluta trascendenza, dunque, il Principio, come anteriore rispetto ad ogni determinazione e distinzione, risulta al di là della identità ed anche al di là della differenza<sup>39</sup>, se si intende quest'ultima non come *differenza assoluta*, bensì come *determinata* e *relativa*: il Principio, infatti, proprio in quanto Assoluto, trascende tutto ciò che implica relazione. In ciò si rivela il carattere intrinsecamente paradossale di ciò che per la sua originarietà non può essere nessuna cosa o, meglio, non può *essere* in assoluto, perché nell'ottica neoplatonica l'essere implica comunque una forma di determinazione, così come anche il non-essere stesso, a differenza dell'Origine autentica che in sé rimane assolutamente irrelata. Per questo nella Dissertazione XI del *Commento alla Repubblica* Proclo afferma a proposito della natura assolutamente trascendente dell'Uno-Bene:

pertanto bisogna dire entrambe le cose: che <il Bene> non è né essere né non-essere<sup>40</sup>.

Ciò che non è né essere né non-essere, ciò che è anteriore alla totalità del reale, ciò che è al di sopra di ogni determinazione, ciò che è al di sopra dell'essere e del pensiero, come può, dunque, venire in qualche modo concepito dal pensiero? Solo per via negativa; solo attraverso la rimozione di ciò che il Principio non è, ovvero solo attraverso la rimozione di tutto. Ciò che non è nessuna di tutte le cose, occorre concludere,

<sup>37</sup> Cfr. TP I, 3, p. 16, 19 ss.: Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἄριστον τῆς ἐνεργείας, ἐν ἡρεμίᾳ τῶν δυνάμεων πρὸς αὐτὸ τὸ θεῖον ἀνατείνεσθαι καὶ περιοχευεῖν ἐκεῖνο, καὶ πᾶν τὸ πλῆθος τῆς ψυχῆς συναγείρειν αἰεὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν ταύτην, καὶ πάντα ἀφέντας ὅσα μετὰ τὸ ἐν αὐτῷ προσιδρῦεσθαι καὶ συνάπτεσθαι τῷ ἀρρητῷ καὶ πάντων ἐπέκεινα τῶν ὄντων. Μέχρι γὰρ τούτου τὴν ψυχὴν ἀνιέναι θεμιτὸν ἕως ἂν ἐπ' αὐτὴν ἀνιούσα τελευτήσῃ τὴν τῶν ὄντων ἀρχήν.

<sup>38</sup> Su ciò, cfr. ad esempio *In Parm.* VI, 1076, 23-25: Πάντα οὖν, ὅσα [scil. Parmenide come protagonista dell'omonimo dialogo di Platone] ἀποφάσκει τοῦ ἑνός, ἐξ αὐτοῦ πρόεισι· δεῖ γὰρ αὐτὸ μηδὲν εἶναι τῶν πάντων, ἵνα ἢ πάντα ἀπ' αὐτοῦ. Un concetto sostanzialmente simile è espresso anche in TP II, 5, 37, 24 ss.: διὰ τοῦτο οὐδὲν ἐστι τῶν πάντων, ὅτι πάντα ἀπ' αὐτοῦ προελήλυθεν («per questo non è nessuna di tutte le cose, poiché tutte da Esso sono procedute»).

<sup>39</sup> Cfr. su ciò TP II, 12, 69, 18 seg. In questo passo Proclo afferma che l'Uno *presiste* nello stesso tempo (ὁμοῦ... προϋπάρχει) sia all'identità (ταυτότης) sia alla differenza (ἐτερότης).

<sup>40</sup> Cfr. PROCLUS, *Commentario alla Repubblica* I, 282, 24 ss. [ed. Kroll]: ἄμφω τοίνυν λεκτέον, ὡς [scil. τὸ ἀγαθόν] οὔτε ὄν ἐστιν οὔτε μὴ ὄν.

### Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica

può essere concepito dal pensiero solo e necessariamente come abisso incommensurabile di ulteriorità. L'Assoluto in Proclo può dunque venire ben delineato ricorrendo al concetto di *Differenza originaria e assoluta*, che, in quanto tale, va intesa come *altro* rispetto alla differenza relazionale, poiché è differenza prima che questa venga a costituire, insieme all'identità, una delle «categorie», ovvero dei predicati, dell'essere. Proprio in questo si manifesta al pensiero il carattere intrinsecamente paradossale del Principio, che, nella sua abissale alterità rispetto al «Tutto», è comunque l'unica e vera Origine del «Tutto».

### 3. La natura aporetica dell'Assoluto in Damascio: l'«assolutamente Indicibile» e il «Nulla» dell'Origine primissima

Damascio, l'ultimo scolarca della «Scuola platonica di Atene»<sup>41</sup>, basa la sua riflessione sulla discussione sistematica degli aspetti costitutivamente problematici ed aporetici insiti nella concezione neoplatonica del Principio e, specificamente, in quella procliana<sup>42</sup>. Affrontando tali questioni, egli si propone in sostanza di trovare una soluzione alle aporie intrinseche nella riflessione neoplatonica postgiamblicea<sup>43</sup>: l'effettivo titolo del suo capolavoro – citato secondo l'uso consueto con il latino *De primis Principiis* o anche *De Principiis* – è, infatti, *Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, vale a dire *Aporie e soluzioni intorno ai Principi primi*. Per realizzare il suo obiettivo, Damascio si serve di quella che potremmo definire a tutti gli effetti come una metodologia sistematica di individuazione di problematiche aporetiche all'interno della protologia (vale a dire della riflessione sulla natura dei Principi costitutivi della totalità del reale) soprattutto procliana, al fine di elaborare, di volta in volta, specifiche soluzioni che dovrebbero garantire il superamento di tali aporie fondamentali<sup>44</sup>. Nella speculazione damasciana appare dunque assolutamente centrale la funzione metodologica e teoretica assunta dall'aporia come strumento di analisi e riflessione filosofica<sup>45</sup>. La peculiarità fondamentale del pensiero damasciano consiste, dunque, nell'evidenziare ed esplicitare le antinomie fondamentali e, per così dire, «costitutive» della tradizione filosofica neoplatonica, che emergono in tutta la loro problematicità soprattutto nella riflessione di Proclo. Il problema centrale, in sostanza, è quello di rendere ragione del passaggio dall'assoluta semplicità e trascendenza dell'Origine

<sup>41</sup> Come è noto, le scuole filosofiche pagane vennero chiuse nel 529 d.C. in seguito all'editto di Giustiniano: di queste faceva anche parte la scuola platonica di cui Damascio era allora il principale rappresentante. Su ciò rinvio al mio volume *Tra esegesi e teologia*, op. cit., pp. 19-21 e alla bibliografia ivi citata.

<sup>42</sup> Sulla natura aporetica e paradossale insita nella concezione dell'Origine assolutamente trascendente all'interno della tradizione neoplatonica, si veda D. J. O'MEARA, *Les apories de l'Un dans la philosophie néoplatonicienne*, in ID., *Sur les traces de l'Absolu*, op. cit., pp. 187-201. Sulla stessa questione rinvio inoltre a M. ABBATE, *Tra esegesi e teologia*, op. cit., pp. 91-101.

<sup>43</sup> Su ciò cfr. FRANCESCO ROMANO, *Il Neoplatonismo*, Roma, Carocci, 1998, p. 161: l'autore rileva efficacemente come «l'intenzione di fondo» di Damascio sia «quella di emendare la tradizione platonica postgiamblicea di tutte le "contraddizioni" e i "limiti" a cui l'hanno vincolata i suoi predecessori e maestri, soprattutto Proclo».

<sup>44</sup> Per una delineazione complessiva e sintetica dei principi che sorreggono la struttura del reale secondo la concezione di Damascio, rinvio ancora al mio volume *Parmenide e i Neoplatonici*, op. cit., pp. 225-228.

<sup>45</sup> Cfr. VALERIO NAPOLI, *Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Catania, Edizioni CUECM, 2008, p. 199, ove viene affermato che l'aporia si delinea nell'ultimo scolarca della «Scuola di Atene» «come cifra intrinseca del discorso protologico». L'autore inoltre continua sottolineando che l'aporia rappresenta in Damascio la sola modalità in cui la riflessione protologica sul Principio ineffabile si offre al discorso e al pensiero.

MICHELE ABBATE

*totalmente altra* alla pluralità che, secondo la prospettiva heno-ontologica comune a tutto il Neoplatonismo, contraddistingue necessariamente l'essere e la realtà nel loro insieme complessivo, connotato dal carattere dell'uni-molteplicità. La postulazione di un Principio così trascendente e originario da risultare anteriore anche all'Uno stesso e da delinearci per il pensiero solamente come τὸ ἀπλῶς καὶ πάντη ἄρρητον, vale a dire «il puramente e totalmente Indicibile / Ineffabile»<sup>46</sup>, va considerato come l'esito concettuale ultimo della critica sistematico-aporetica che Damascio muove alla natura dell'Uno neoplatonico ed alla nozione stessa di Principio, inteso come inconcepibile ed incommensurabile abisso di semplicità originaria ed autentica, ulteriore rispetto ad ogni determinazione e distinzione, e proprio per questo non raggiungibile neppure per via negativa<sup>47</sup>.

In Damascio, dunque, l'aporetica va considerata nei termini di una metodologia sistematica che non opera, come invece il metodo aferetico-negativo, eliminando dalla nozione di Principio / Assoluto ogni proprietà catafaticamente esprimibile, bensì facendo emergere l'assoluta inconcepibilità della natura dell'Origine autenticamente tale attraverso la dimostrazione della inadeguatezza, della contraddittorietà ed intrinseca aporeticità di ogni modo di concepire ciò che non solo è *ulteriore a tutto*, ma è di per se stesso la *negazione di tutto*, proprio perché autenticamente *altro da tutto*<sup>48</sup>. Ciò appare in modo manifesto alla luce di ciò che Damascio asserisce a proposito della natura del Principio nelle prime pagine del *De Principiis*. Egli afferma che la nostra anima riesce, per così dire, a presagire per divina ispirazione, ovvero a divinare (μαντεύεται) che v'è un Principio del Tutto, posto al di là del Tutto e non coordinato, ovvero *irrelato*, rispetto al Tutto (πάντων ... ἀρχὴν ἐπέκεινα πάντων ἀσύντακτον πρὸς πάντα)<sup>49</sup>; d'altra parte, proprio in considerazione del fatto che esso è assolutamente *irrelato* rispetto alla totalità del reale, non lo si deve chiamare né «Principio» (οὐδὲ ἄρα ἀρχήν), né «Causa» (οὐδὲ αἴτιον), né «Primo» (οὐδὲ πρῶτον), e nemmeno «prima del Tutto» (οὐδέ γε πρὸ πάντων) né «al di là del Tutto» (οὐδ' ἐπέκεινα πάντων)<sup>50</sup>. In base alla concezione di Damascio ed alla sua metodologia aporetica, infatti, tutte queste denominazioni risultano radicalmente inadeguate a designare la radicale ed incommensurabile ulteriorità della natura assoluta del Principio. In base alla sua originaria e autentica semplicità, l'ἀρχή del Tutto viene esplicitamente intesa da Damascio come una forma di *nulla*: ciò che non è neppure *uno* (μηδὲ ἓν) è, in modo assolutamente corretto ed esatto (κατὰ τὸ δικαιοτάτον), *nulla* (οὐδέν)<sup>51</sup>. D'altra parte il Principio non può nemmeno venire inteso come *nulla* nel senso di mera negazione dell'essere, in

<sup>46</sup> Cfr. *De Princ.* I, 56, 15: καὶ πρὸ τοῦ ἐνὸς ἄρα τὸ ἀπλῶς καὶ πάντη ἄρρητον κ.τ.λ. Tengo a precisare che in questo contesto uso i termini «indicibile» e «ineffabile» in modo sinonimico.

<sup>47</sup> Sull'aporetica damasciana in relazione alla «connotazione» del Principio assoluto come totalmente ineffabile si veda il volume di CAROLLE METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience de limites de la pensée dans le Peri Archôn de Damaskios*, Leiden, Brill, 2012, in particolare pp. 27-54; M. ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici*, op. cit., pp. 240-243; V. NAPOLI, *Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός*, op. cit., pp. 172-199. Si veda inoltre MARILENA VLAD, *De principiis: de l'aporétique de l'Un à l'aporétique de l'Ineffable*, «Chora. Revue d'études anciennes et médiévales» 2 (2004), 125-148. Della stessa autrice si veda anche *Discourse and Suppression of Discourse in Damascius' De principiis*, «Rhizomata» 2 (2) 2014, pp. 213-233.

<sup>48</sup> Come scrive F. ROMANO, *Il Neoplatonismo*, op. cit., p. 164: «il Principio non è niente, è negazione assoluta».

<sup>49</sup> Su ciò, cfr. Damascio, *De primis Principiis* [d'ora in poi *De Princ.*], I, 4, 13-14 [ed. Westerink-Combès].

<sup>50</sup> Cfr. *De Princ.*, I, 4, 15-16: Οὐδὲ ἄρα ἀρχήν, οὐδὲ αἴτιον ἐκείνην κλητέον, οὐδὲ πρῶτον, οὐδέ γε πρὸ πάντων, οὐδ' ἐπέκεινα πάντων.

<sup>51</sup> Cfr. *De Princ.* I, 5, 20 ss.: ὁ γὰρ μηδὲ ἓν ἐστὶ, τοῦτο οὐδέν ἐστι κατὰ τὸ δικαιοτάτον.

## Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica

quanto tale forma di nulla non è causa di nulla<sup>52</sup>. Il Principio assolutamente ineffabile, dunque, in quanto al di là dell'Uno stesso, si manifesta al pensiero come il *Nulla* assolutamente originario, ovvero come il *Nulla* dell'Origine assoluta anteriore al Tutto. L'intero impianto aporetico della riflessione damasciana risulta così poggiare sulla concezione del Principio / Assoluto come abisso di originaria semplicità ed indeterminatezza rispetto al Tutto, poiché si configura per il pensiero come *negazione assoluta* del Tutto in quanto assolutamente anteriore rispetto ad esso. In base a tale considerazione si comprende in che modo la propensione, già presente nella tradizione neoplatonica precedente, alla riflessione apofatica e al suo consequenziale sviluppo nella mistica raggiunga proprio con Damascio la sua espressione più radicale.

Alla concezione del Principio come pura ineffabilità e *nulla* anteriore ad ogni cosa, sembra rispondere in Damascio l'esigenza di collocare l'ἀρχή assoluta in una sorta di radicale isolamento anche rispetto all'Uno stesso. Si tratta di un ulteriore ed incommensurabile distanziarsi di quello che a tutti gli effetti può essere denominato Assoluto, il quale per la sua assoluta ulteriorità non può nemmeno essere considerato propriamente «principio». Esso può venire connotato solo come πάντη ἄρρητον e, per la sua radicale trascendenza e anteriorità, non può nemmeno venire considerato propriamente *Origine*, seppur primissima, nozione che implica comunque in sé una forma di relazione con le realtà che da essa derivano. È come se in Damascio la nozione di Assoluto, inteso propriamente come ciò che è autenticamente *svicolato* e *irrelato* rispetto alla totalità delle cose, venisse concepita in tutta la sua intrinseca problematicità. La radicale ineffabilità di ciò che può venire inteso solo come l'*assoluto Irrelato*, posto al di là anche dell'Uno stesso, è una diretta conseguenza della sua natura concettualmente incollocabile (ἄθετον), incoordinata / irrelata (ἀσύντακτον) e inconcepibile / impensabile (ἀνεπινώητον)<sup>53</sup>. Alla luce di tali considerazioni, emerge in tutta evidenza un aspetto intrinsecamente aporetico insito nel concetto stesso di Principio Primissimo: come può essere principio ciò che per sua natura si configura come assoluta mancanza di relazione e che, di conseguenza, non può nemmeno venire considerato realmente come principio? Tale ἀρχή, al di là del Tutto ed irrelata rispetto al Tutto, viene in qualche modo presagita e divinata<sup>54</sup>, come se fosse, potremmo dire, una sorta di esigenza imprescindibile per il pensiero, che, nel tentativo di trovare un fondamento della totalità – al contempo molteplice ed unitaria – del reale non può fare a meno di porre un'origine assolutamente trascendente, pura ed autenticamente anteriore al Tutto. Di conseguenza si deve concludere aporeticamente che l'assolutamente Indicibile / Ineffabile origina in qualche modo il Tutto, trascendendo però al contempo la nozione stessa di «origine». Si tratta dell'aporeticità implicita nel

<sup>52</sup> Cfr. *ibid.* 25: τὸ γὰρ οὐδὲν αἴτιον οὐδενός. Un concetto sostanzialmente simile è proposto da Damascio anche più avanti in *De Princ.* I, 18, 9 sa., ove viene affermato che noi non possiamo in alcun modo cogliere ciò che, potremmo dire, per la sua autentica originarietà e radicale ulteriorità si dà come assolutamente inconoscibile, in quanto esso è appunto *niente / nulla* (ἄτε καὶ οὐδενός ὄντος) o, meglio, in quanto esso non è neppure questo (μᾶλλον δὲ μηδὲ τούτου ὄντος); il Principio, in effetti, non è solo negazione dell'essere (τοῦ ὄντος ἀπόφασις), così come invece ciò che in nessun modo è, bensì è negazione dell'Uno stesso (τὸ δὲ καὶ τοῦ ἑνός); in questo senso esso può venire considerato come il *Nulla* (οἶον τὸ οὐδέν) che, possiamo dire, non è *neppure l'Uno*. Chiaramente qui Damascio intende distinguere il *ni-ente* inteso come negazione dell'essere e dell'essere dell'ente dal *Nulla assolutamente originario* che è anteriore all'Uno stesso. *L'assolutamente Ineffabile*, dunque, può essere concepito come questo *Nulla assoluto*, in quanto viene prima, al contempo, del Tutto e dell'Uno.

<sup>53</sup> Su ciò cfr., ancora, *De Princ.* I, 56, 15-16.

<sup>54</sup> Per il riferimento al testo di Damascio in cui viene impiegato il termine μαντεύεται per suggerire il modo in cui viene colta la natura del Principio anteriore al Tutto, cfr. *supra*, n. 49.

MICHELE ABBATE

concetto di Principio assolutamente originario o, per usare le parole impiegate da Damascio all'inizio del *De Principiis*, di «quello che viene detto Principio unico del Tutto»<sup>55</sup>. Proprio in quanto tale, esso finisce per delinarsi come *nulla* della totalità del reale, *nulla* dal quale, comunque, deve derivare e dipendere il Tutto nella sua unitaria totalità. In effetti, se si segue la struttura dell'aporia e dell'argomentazione damasciana a proposito del «Principio unico del Tutto al di là del Tutto»<sup>56</sup>, si deve concludere che la natura stessa dell'aporia è determinata dall'incompatibilità fra la nozione autentica di «Principio» e quella di «Tutto»: quest'ultimo per essere autenticamente tale deve comprendere in sé, appunto, tutto; dal canto suo, il Principio, per essere autenticamente tale, ovvero per essere autentica origine che permane in modo immutato nella sua assoluta anteriorità rispetto a tutto in quanto fondamento del Tutto, non può far parte di quest'ultimo. Si viene così a determinare un'originaria incompatibilità fra queste due nozioni, in quanto il Tutto dovrebbe, per essere Tutto, racchiudere in sé il Principio, ed il Principio, nella sua incommensurabile alterità, dovrebbe permanere originariamente *irrelato* al di là del Tutto stesso. Il «Principio unico del Tutto al di là del Tutto», dunque, deve necessariamente risultare al di là del Tutto ed al contempo dell'Uno stesso, in quanto deve essere anteriore rispetto ad ogni determinazione e, in ultima istanza, ad ogni realtà.

Nella riflessione di Damascio, di fronte all'abissale trascendenza del Principio assoluto del Tutto, il pensiero sembra soccombere alla vertigine della propria negazione e l'aporia viene a costituire il confine della pensabilità stessa<sup>57</sup>: ciò che è posto al di là dell'essere e del Tutto, deve essere al contempo ἐπέκεινα τοῦ νοῦ ed anche πρὸ τοῦ νοῦ, vale a dire «al di là del pensiero» e «anteriore al pensiero». Così nella prospettiva damasciana ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων si configura per il pensiero non solo come un'aporia originaria, che è intrinsecamente connessa alla nozione stessa di «Assoluto», ma anche come un concetto intrinsecamente antinomico, poiché questa ἀρχή per via della sua assoluta anteriorità e natura irrelata non può nemmeno essere considerata propriamente ἀρχή: tale nozione implica in se stessa quella di «relazione», mentre l'assolutamente Ineffabile è anteriore ad ogni forma di relazione con il Tutto. Nella nozione stessa di ἀρχὴ τῶν πάντων, in cui è implicita quella di «Assoluto», sembra così celarsi non solo una componente aporetica costitutiva, bensì al contempo un'antinomia che appare in qualche modo connessa al concetto stesso di Origine primissima, la quale per essere autenticamente tale, vale a dire anteriore ad ogni forma di relazione e determinazione, risulta ulteriore rispetto al concetto stesso di «principio».

Da quanto si è sin qui osservato, emerge un aspetto essenziale che caratterizza e condiziona profondamente la riflessione damasciana: la postulazione di un principio che per la sua originarietà risulta al di sopra dell'Uno trova di fatto la propria autentica ed originaria ragion d'essere nella concezione plotiniana e procliana – ma potremmo dire anche in generale neoplatonica – del Principio inteso come *Uno-in-sé*,

<sup>55</sup> Cfr. *De Princ.* I, 1, 4 ss.: ἡ μία τῶν πάντων ἀρχὴ λεγομένη κ.τ.λ.

<sup>56</sup> Il *De Princ.* si apre proprio con una domanda sulla natura del Principio di tutte le cose. Cfr. *De Princ.* I, 1, 4-7: Πότερον ἐπέκεινα τῶν πάντων ἐστὶν ἡ μία τῶν πάντων ἀρχὴ λεγομένη, ἢ τι τῶν πάντων, οἷον κορυφὴ τῶν ἀπ' αὐτῆς προϊόντων; Vale a dire: «quello che viene detto Principio unico del Tutto è al di là del Tutto, oppure è qualcosa che fa parte del Tutto, per esempio come sommità di ciò che procede a partire da esso?». Sulla base di questo passo appare evidente che la postulazione del Principio assolutamente ineffabile è determinata dal problema aporetico concernente la relazione fra la nozione di «principio» e quella di «Tutto».

<sup>57</sup> Su ciò si veda anche C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience*, op. cit., in particolare pp. 24-26.

#### Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica

che si rivela intrinsecamente aporetico, poiché, in quanto origine assolutamente trascendente la totalità del reale, non può nemmeno venir propriamente definito e denominato «Uno»<sup>58</sup>. Se quello proposto da Damascio va inteso come il tentativo di trovare una soluzione alle aporie del pensiero neoplatonico, bisognerebbe forse concludere che la riflessione neoplatonica stessa nei suoi fondamentali presupposti e nella sua struttura complessiva sembra sfociare, necessariamente ed inevitabilmente, nell'aporeticità. Ciò si manifesta proprio riflettendo sulla storia della speculazione neoplatonica fino allo stesso Damascio: essa sembra delinearci come l'inesausto e progressivo spingersi verso una nozione di «principio assoluto» sempre più trascendente ed ulteriore, la cui funzione principale è quella di fondare la realtà nella sua unitarietà e di garantirne la struttura gerarchicamente ordinata. Per far ciò, Damascio deve radicalizzare, anche rispetto a Proclo, la concezione del «principio» come assoluta ed originaria *differenza*, concependo un principio assolutamente ineffabile, che per la sua natura assolutamente originaria e irrelata non può essere nemmeno concepito come principio.

#### 4. Oltre la totalità molteplice del reale: la natura aporetica dell'Assoluto nella tradizione neoplatonica

Come è possibile evincere dall'aporetica di Damascio, il problema principale insito nella speculazione neoplatonica sembra consistere proprio nella concezione di un principio che per la sua assoluta trascendenza sia al di là di tutte le cose ed al contempo fondi la totalità molteplice del reale riconducendola ad un'unità complessiva originaria e trascendente. A tal fine il Principio deve essere necessariamente inteso come anteriore all'essere ed al pensiero, i quali implicano in se stessi una forma di determinazione e relazionalità. L'alterità del Principio rispetto all'essere e al pensiero è la conseguenza della sua assolutezza originaria. Dunque al Principio non può venire attribuita alcuna forma di essere, neppure quella della predicazione, ed al contempo esso risulta per sua natura autenticamente inconcepibile nella misura in cui è al di là del pensiero. Ad esso, di conseguenza, non può venire attribuito neppure il carattere dell'essere inteso come *sussistere*: dunque non è nemmeno un'effettiva *ipostasi*.

Nell'ottica damasciana, anche il concetto stesso di *Differenza pura ed assoluta* – con cui, invece, come si è visto, può essere sintetizzata la concezione procliana del Principio rispetto a quella plotiniana – risulta inadeguato per descrivere la natura dell'assolutamente Ineffabile, che trascende ogni possibile forma di relazione. Esso si configura in Damascio, in ultima istanza, come *assoluto Irrelato*, che va concepito autenticamente come al di là dell'essere e del Tutto. Come tale, esso si delinea al contempo come una forma di *nulla* che è tale proprio in quanto, come si è già detto, risulta μηδὲ ἓν, cioè *neppure uno*<sup>59</sup>. Di conseguenza esso è per il pensiero il «Nulla» assolutamente originario, vale a dire il *Nulla* dell'Origine

<sup>58</sup> Su ciò, cfr. V. NAPOLI, Ἐπέκεινα τοῦ ἑνός etc., op. cit., p. 172: «[...] si può affermare che per Damascio, nell'ambito della ricerca del principio unico del tutto, le istanze speculative che impongono la necessaria postulazione di un ulteriore principio al di là dello stesso uno affondano le loro radici e sono già in qualche misura implicitamente contenute nella stessa concezione dell'uno elaborata da Plotino e Proclo [...]».

<sup>59</sup> Cfr. *supra*, n. 51.

MICHELE ABBATE

anteriore al Tutto, che per questo risulta superiore allo stesso Uno (κρείττον τοῦ ἑνός)<sup>60</sup>. Oltre che profilarsi come «concetto-limite»<sup>61</sup>, esso rappresenta anche l'oltrepassamento della nozione stessa di Origine, in considerazione del fatto che tale ἀρχή, per la sua inconcepibile ed incommensurabile ulteriorità, non può nemmeno venire considerata propriamente come ἀρχή. Alla luce di ciò si deve necessariamente concludere che la speculazione damasciana sui Principi sfocia in un'aporia assolutamente priva di soluzione in quanto insita nel concetto stesso di «Principio unico del Tutto», aporia che costringe a concepire l'assolutamente Irrelato come il Nulla dell'Origine intesa autenticamente come ulteriore rispetto al Tutto ed all'Uno stesso<sup>62</sup>. Questa aporia, embrionalmente presente in Plotino e pienamente manifesta in Proclo, prende forma allorché il Principio viene autenticamente inteso come οὐδὲν τῶν πάντων, vale a dire come nessuna di tutte le cose, o anche, come di fatto tale espressione viene intesa entro la prospettiva damasciana, *Nulla di Tutto* in quanto *Nulla anteriore al Tutto*, paradossale ed inconcepibile abisso per il pensiero.

È la natura assolutamente trascendente e intrinsecamente paradossale del Principio a comportare nella tradizione neoplatonica, già in Plotino e in maniera, come si è visto, più sistematica in Proclo, l'elaborazione di una forma di apofatismo che si deve risolvere nel silenzio mistico, ovvero nella sospensione definitiva e radicale del pensiero: tale silenzio può venire inteso come l'anticamera che prepara all'esperienza dell'unione mistica ed ineffabile con il Principio. Nella concezione damasciana, a sua volta, solo attraverso la negazione radicale ed il silenzio assoluto del pensiero si può cogliere l'ulteriorità dell'assolutamente Irrelato e la sua inesprimibile inconcepibilità.

In qualche modo la conclusione cui perviene Damascio nella sua riflessione sui principi appare, per così dire, già in qualche modo originariamente implicita nella riflessione plotiniana sulla natura del Principio assoluto, al cui interno sono originariamente presenti le inevitabili aporie che sono alla base della riflessione di Damascio e che egli cercherà di superare nel *De Principiis*, finendo in realtà per elaborare concetti ancora più intrinsecamente antinomici e paradossali rispetto a quelli introdotti dai suoi predecessori.

È proprio la storia della tradizione filosofica neoplatonica a mettere in luce come la postulazione di un principio autenticamente *altro* dall'essere e dal Tutto conduca il pensiero a concepire l'Assoluto irrelato come *Nulla* della totalità del reale. Il pensiero giunge così a postulare antinomicamente un principio che risulta *impensabile* ed *inconcepibile*. La paradossalità del «Principio del Tutto e anteriore al Tutto» è l'esito dell'arduo tentativo di trovare un fondamento originario della realtà, che, nella sua costitutiva determinazione, molteplicità e differenziazione, deve essere, a sua volta, ricondotta ad una unità complessiva e strutturale. È come se il pensiero, nel tentativo di ricondurre il molteplice all'unità e la differenza ad una forma di identità relazionale, dovesse in qualche modo rinunciare a se stesso, postulando

<sup>60</sup> Su ciò cfr. *De Princ.* I, 7, 25.

<sup>61</sup> Cfr. ALESSANDRO LINGUITI, *L'ultimo platonismo greco. Principi e Conoscenza*, Firenze, Olschki, 1990, p. 21: come *Nulla* originario, in quanto ulteriore a tutto, l'ineffabile finisce per apparire come «una sorta di concetto-limite».

<sup>62</sup> Su ciò, cfr. *De Princ.* I, 11, 21-12, 1: Εἰ δὲ ἐστὶν ἀσύνηκτον τῷ ὄντι πρὸς πάντα καὶ ἄσχετον πρὸς πάντα, καὶ οὐδὲν τῶν πάντων, οὐδὲ αὐτὸ τὸ ἓν, αὐτὰ ταῦτα φύσις αὐτοῦ ἐστὶν κ.τ.λ., vale a dire «ma se esso è realmente incoordinato rispetto al Tutto e irrelato rispetto al Tutto, ed è nulla di Tutto, esso non è neppure l'Uno stesso: proprio questi aspetti sono la sua natura [...]».

**Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica**

un'Origine assoluta che in Damascio finisce per configurarsi come *puro ed assoluto Nulla* anteriore a tutto, e dunque anche all'essere, al pensiero ed all'Uno stesso.

Proprio nella riflessione di quegli autori che, come Plotino, Proclo e Damascio, hanno determinato e segnato il percorso speculativo della tradizione neoplatonica sulla natura dell'Assoluto, si rivela un sempre più complesso e labirintico percorso di astrazione che sembra risolversi nella teorizzazione della natura assolutamente ineffabile del Principio Primitivo, ovvero in un concetto antinomico originario, il quale, inteso come *il Nulla dell'Origine anteriore alla totalità del reale*, finisce per configurarsi come trascendente rispetto alla nozione stessa di Origine. La natura aporetica e antinomica del Principio assoluto si manifesta in modo decisivo allorché si profila come un'esigenza tutta interna al pensiero, pur rivelandosi per esso di fatto inconcepibile nella sua radicale ed assoluta ulteriorità. La paradossalità che si palesa nel concetto stesso di ἀρχὴ τῶν πάντων, ovvero dell'Assoluto secondo la prospettiva neoplatonica, appare così riassumibile in una domanda fondamentale: come può il pensiero concepire qualcosa che sia autenticamente *diverso* ed *ulteriore* rispetto all'essere e al pensiero stesso? In altri termini: cosa può venire concepito oltre l'essere? Per molti aspetti, l'intera riflessione protologica neoplatonica rappresenta uno dei tentativi speculativi più complessi ed articolati per cercare di dare una risposta a questo paradossale e antinomico interrogativo.

r'on ne r  
tu Chre  
esme en  
us de pla  
: aisé à p  
beatitud  
u Corps  
ent dau  
Te, que  
sse, le je  
as d'estr  
& mesme  
qui en au  
que l'An  
uy font r  
perfectie

Filippo Mignini\*

## L'assoluto in Spinoza

*Abstract.* A dispetto dell'assenza della forma sostantiva (la quale dipende, d'altronde, anche dall'assenza del sostantivo nella lingua latina), le forme avverbiali e aggettivali di *absolutus* sono associate a lemmi centrali della filosofia di Spinoza, quali *ens*, *deus*, *natura*, *substantia*, *potentia*, *causa*, *infinite*, ai quali è assegnata la funzione di designare la sfera di ciò che la tradizione successiva chiamerà "l'assoluto". Obiettivo dell'articolo è illustrare le forme del lessico spinoziano dell'assoluto, i momenti essenziali della dottrina spinoziana dell'assoluto e le sue implicazioni storiche. Attraverso l'indagine suddetta, l'articolo conferma pienamente l'interpretazione dell'idealismo tedesco, in particolare hegeliana, secondo cui quella di Spinoza costituisce una autentica filosofia dell'assoluto, e, anzi, la rafforza, indicando espressamente in essa la più radicale visione dell'assoluto di tutta la filosofia moderna.

*Abstract.* In spite of the absence of substantives (which depends, after all, on the absence of substantives in Latin), the adverbial and adjectival forms of *absolutus* are associated with the central lemmas of Spinoz's philosophy such as *ens*, *deus*, *natura*, *substantia*, *potentia*, *causa*, *infinite* which have the function of designating what the later tradition will call "the absolute". This article aims at showing the forms of Spinoza's lexicon of the absolute, the essential moments of his doctrine of the absolute and its historical implications. Through the above-mentioned survey, the article fully confirms the interpretation of the German Idealism, especially Hegel's interpretation: according to him, Spinoza's philosophy is a genuine philosophy of the Absolute. Indeed, this philosophy reinforces it, expressly indicating in it the most radical vision of the absolute in the whole of modern philosophy.

*Parole chiave:* Causa Sui / Assoluto / Potentia absoluta / Cupiditas / Finito-infinito

*Keywords:* Causa Sui / Absolute / Potentia absoluta / Cupiditas / Finite-infinite

L'assoluto conosce in filosofia una storia piuttosto recente, risalendo nella forma sostantivata ai filosofi romantici e all'idealismo classico tedesco. Più in particolare, secondo R. Kuhlen,

la storia dell'Assoluto nella modernità è una storia dell'Idealismo nella discussione con Spinoza o con lo Spinozismo. Jacobi, Mendelssohn, Lessing, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Baader, Kierkegaard, per menzionare soltanto le grandi tappe, sono legati da un più o meno vasto consenso o rifiuto a Spinoza e al suo concetto di Dio<sup>1</sup>.

\* Università di Macerata

<sup>1</sup> R. KUHLLEN, *Absolute, das Absolute*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. von Joachim Ritter, s.v., Band 1, Basel-Stuttgart, Schwabe & Co Verlag, 1971, col. 15.

FILIPPO MIGNINI

Se si può convenire, sostanzialmente, con questa valutazione del ruolo svolto dalla filosofia di Spinoza nella formazione del moderno concetto di assoluto, si deve anche subito precisare che la forma sostantivata “l'assoluto” è assente nei testi del filosofo olandese: il lemma “assoluto” ricorre soltanto nella forma avverbiale (*absolute*) e aggettivale (*absolutus*). Ad altri lemmi, come *ens*, *deus*, *natura*, *substantia*, *potentia*, *causa*, *ininitus*, associati all'avverbio o all'aggettivo, è assegnato il compito di designare la sfera di ciò che noi chiamiamo “l'assoluto”. Ciò non toglie, ovviamente, che la filosofia di Spinoza, facendo seguito alla categorizzazione di Dio come assoluto avviata dal Cusano, costituisca la più radicale visione dell'assoluto, anche per le conseguenze di carattere culturale e pratico che ne derivano, in tutta la filosofia moderna.

In questo saggio<sup>2</sup> mostrerò dapprima le forme del lessico spinoziano dell'assoluto e le loro valenze; quindi i momenti essenziali della dottrina spinoziana dell'assoluto; infine le implicazioni storiche di questa dottrina, costituenti parte integrante ed essenziale della stessa dottrina dell'assoluto.

## 1. Forme del lessico spinoziano dell'assoluto

### 1.1 L'avverbio *absolute*

La forma avverbiale ricorre in modalità positiva e negativa. La forma negativa (*non absolute*) per lo più seguita da *sed*, presenta il vantaggio di indicare con chiarezza il valore semantico dell'avverbio attraverso l'esplicita dichiarazione del contrario: «Se qualcuno dicesse che l'estensione non è delimitata dall'estensione, bensì dal pensiero, non direbbe in pari tempo che l'estensione non è assolutamente infinita, ma soltanto quanto all'estensione? Cioè non mi concede che l'estensione è infinita non assolutamente, ma quanto all'estensione, ossia nel suo genere?»<sup>3</sup>. Come si vede in questo esempio, *absolute* indica una modalità di essere che esclude ogni negazione, limite o relazione. Se l'estensione è infinita soltanto «nel suo genere» o «quanto all'estensione», ciò che è infinito *absolute* deve potersi considerare tale ove sia esclusa ogni negazione. Del resto, in E1Def6Expl, è lo stesso Spinoza a offrire questa precisa definizione distinguendo, in riferimento a Dio, ciò che è infinito *absolute* da quel che invece è infinito *in suo genere*:

---

<sup>2</sup> Le opere di Spinoza sono indicate con le seguenti sigle: *Tractatus de intellectus emendatione/Trattato sull'emendazione dell'intelletto*: TIE; *Korte Verhandelng/Breve Trattato*: KV; *Principia Philosophiae Cartesianae/I principi della filosofia di Cartesio*: PPC; *Cogitata Metaphysica/Riflessioni metafisiche*: CM; *Tractatus theologico-politicus/Trattato teologico-politico*: TTP; *Tractatus politicus/Trattato politico*: TP; *Ethica/Etica*: E. Per le citazioni interne di quest'ultima opera si usano le seguenti sigle: A: *Axioma*; Def: *Definitio*; P: *Propositio*; D: *Demonstratio*; S: *Scholium*; C: *Corollarium*. Le parti sono indicate con numeri arabi subito dopo la sigla E. I testi critici di riferimento per il TIE e KV sono citati da SPINOZA, *Oeuvres* (Édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau), I, *Premiers écrits*, Introduction générale par P-F. Moreau, *Tractatus de intellectus emendatione/Traité de la réforme de l'entendement*, texte établi par Filippo Mignini, traduction par Michelle Beyssade; *Korte Verhandelng/Court Traité*, texte établi par Filippo Mignini, traduction par Joël Ganault, PUF, Paris 2009. Per il TTP e il TP il riferimento è ai volumi III (Texte établi par F. Akkerman, tr. et notes par J. Lagrée e P-F. Moreau, PUF, Paris 1999) e V (Texte établi par O. Proietti, tr. et notes par Ch. Ramond, PUF, Paris 2005) delle medesime *Oeuvres*, indicate con la sigla O: tutti questi testi vengono citati con riferimento alla divisione in paragrafi del testo originale e alle pagine della traduzione italiana adottata. Per i PPC e i CM, l'*Ethica* e le *Epistulae* ci si riferisce a SPINOZA, *Opera*, a cura di C. Gebhardt, Heidelberg (1925), citata con la sigla G, seguita dal numero del volume, della pagina e delle righe. Le citazioni in traduzione italiana sono tratte da SPINOZA, *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di Filippo Mignini, traduzioni e note di Filippo Mignini e Omero Proietti, Mondadori, Nuova edizione riveduta e aggiornata, Milano 2015, 2007<sup>1</sup> («I Meridiani»). I riferimenti alle pagine di questa edizione sono dati in nota preceduti dalla sigla M. Le *Lettere* sono citate secondo la numerazione di G, seguita anche dalla numerazione di M.

<sup>3</sup> Ep 4: G IV, 13, 19-22; M 1245.

## L'assoluto in Spinoza

Dico assolutamente infinito, non invece nel suo genere. Infatti, di qualsiasi cosa infinita soltanto nel suo genere possiamo negare infiniti attributi; invece, all'essenza di ciò che è assolutamente infinito compete ciò che esprime essenza e non implica nessuna negazione<sup>4</sup>.

Dunque, la modalità dell'assolutezza, se da un lato implica la perfezione o compiutezza dell'essenza, dall'altro esclude ogni limite o negazione. Si veda, ad esempio, anche un passaggio dell'Ep. 13, che conferma questa lettura: «Passo agli esperimenti che addussi per confermare non in assoluto, ma in qualche modo (come dissi espressamente), la mia spiegazione»<sup>5</sup>. In questo caso non si pretende dall'esperimento una conferma totale e sotto ogni aspetto, ma parziale e “in qualche modo”.

Nel suo uso positivo l'avverbio *absolute* è riferito sia ad enti finiti sia all'ente infinito senza mutazione di significato: in ambedue i casi esso indica una modalità di esistenza o di azione priva di ogni limite, come quando si dice: «potremmo essere assolutamente certi della stessa [scil. dell'esistenza di Dio] senza miracoli»<sup>6</sup>; ugualmente l'espressione «e non lo dicono in modo assoluto»<sup>7</sup> sta a significare che gli scettici non possono affermare sotto ogni profilo che essi non sanno nulla, perché sono costretti ad ammettere che sanno di esistere mentre negano di sapere. Così, ci sono idee che l'intelletto forma *absolute*, ossia da sé e per sé, senza riferimento ad altre idee dalle quali siano tratte, come l'idea di quantità; mentre l'idea di moto non può essere formata *absolute* perché richiede quella di quantità<sup>8</sup>.

Vi sono casi nei quali l'avverbio *absolute* è usato per sottolineare pleonasticamente l'esclusività di un'affermazione, come in questo passaggio del TIE: le idee chiare e distinte dipendono a tal punto dalla sola necessità della nostra natura «che sembrano dipendere assolutamente dalla nostra sola potenza»<sup>9</sup>. Qui *a sola nostra potentia* indica in modo esaustivo l'esclusiva dipendenza delle idee chiare e distinte dalla nostra natura; *absolute* rafforza senza possibilità alcuna di eccezione detta relazione. Un uso analogo ricorre nell'*Etica*, quando *absolute* è associato a *omnia individua*, per non escluderne nemmeno uno<sup>10</sup>.

Talvolta *absolute* significa “in generale”, complessivamente, senza riferimento a casi particolari, quindi “in tutti i casi” senza esclusione, come in E4P18S<sup>11</sup>; altrove significa invece “in nessun caso”, come in E4P23:

<sup>4</sup> G II, 46, 2-7; M 787.

<sup>5</sup> G IV, 66, 8-9; M 1271. Per esempi analoghi si veda anche TIE, 21: G II, 11, 7-8; M 32; PPC1P7S: G I, 161, 4-6; M 266; E1P29D: G II, 70, 25-26; M 817.

<sup>6</sup> TTP 6, 6: G III, 85, 8; M 528; TTP 7, 20: G III, 114, 18; M 565. TTP 9, 11: G III, 134, 33; M 591. TTP 9, 17: G III, 137, 23; M 595. E così in altri luoghi.

<sup>7</sup> TIE 47: G II, 18, 15; M 41; E4P24: G II, 226, 12.17 M 994.

<sup>8</sup> TIE, 108: G II, 38, 34 – 39,3; M 67.

<sup>9</sup> TIE 108: G II, 39, 22-23; M 67. Nello stesso senso l'avverbio ricorre nell'espressione «Cum natura divina infinita absolute attributa habeat» (E1P16D: G II, 60, 26; M 805), dove *absolute* rafforza senza esclusione alcuna il numero infinito degli attributi di Dio; lo stesso senso in «infinita absolute potentia existendi» (E1P11S: G II, 54, 7-8; M 797), oppure TTP 11, 5: G III, 154, 30; M 617 («omnibus absolute praedicare»); Ep 76, M 88: G IV, 319, 4-5: «Dei virtute omnia absolute fiunt et conservantur»; M 1518. E così in altri casi analoghi.

<sup>10</sup> E4Praef: G II, 207, 22-25; M 973. In tal senso si veda anche TP 9, 5: G IV, 348, 10; M 1202. TTP 7, 12: G III, 107, 26; M 557. Così anche in TTP 7, 14: G III, 109, 6; M 558.

<sup>11</sup> E4P18S: G II, 222, 17-21; M 989. In tal senso si veda anche Ep 23, M 41, 1382: G IV, 147, 1, in cui si dice che Dio «absolute et revera causam esse omnium», esattamente nel senso di E1P16C3: «Sequitur III<sup>o</sup> Deum esse absolute causam primam», G II, 61, 4; M 806. Cfr. anche E4Ap.4: G II, 268, 17; M 1041.

FILIPPO MIGNINI

Non si può assolutamente dire che l'uomo agisce per virtù in quanto è determinato a fare qualcosa perché ha idee inadeguate; ma solo in quanto è determinato dall'intelletto<sup>12</sup>.

Riferito a un'azione, l'avverbio indica la considerazione della sola natura dell'azione, senza altri riguardi: come quando si afferma della definizione che è necessario e sufficiente che venga semplicemente concepita, senza considerare se sia vera o falsa, come si legge nell'Ep. 30 a proposito dell'assioma:

[La definizione] differisce dall'assioma e dalla proposizione perché non esige se non di essere concepita in assoluto e non, come l'assioma, sotto la forma del vero<sup>13</sup>.

*Absolute* indica riferimento alla sola natura della cosa in oggetto, senza implicazione di altre relazioni, anche nel caso dell'essenza divina, quando Dio è assunto soltanto come Dio, senza riferimento a proprietà umane che gli vengano attribuite: «se Dio comunichi ai pii le perfezioni che ricevono in quanto è Dio, cioè assolutamente, senza ascrivergli nessun attributo umano, come io intendo»<sup>14</sup>; lo stesso significato ha nell'espressione «cupiditas, absolute considerata»<sup>15</sup>.

Talvolta *absolute* significa anche “totalmente”, opposto a “in parte”:

La mente umana non può distruggersi del tutto (*absolute*) con la distruzione del corpo; ma di essa rimane qualcosa che è eterno<sup>16</sup>.

Anche in riferimento alla sfera dell'infinito e perfetto, l'avverbio *absolute* indica l'esclusione di qualsiasi limite. Si è già sfiorata la distinzione tra *absolute infinitus* e *infinitus in suo genere* o *respectu*, essendo indicato Dio stesso con la prima espressione e, con la seconda, l'attributo esprimente un'essenza eterna e infinita di Dio. Il luogo classico di questa distinzione è la già citata definizione 6 della prima parte dell'*Etica*, nella quale Dio viene dichiarato *ens absolute infinitum*, ossia infinito senza alcuna limitazione o negazione<sup>17</sup>. In questa espressione l'aggettivo *infinitus* corrisponde a *perfectus*, come si legge nella formula: «non possiamo essere più certi dell'esistenza di alcuna cosa quanto dell'esistenza dell'ente assolutamente infinito o perfetto, cioè Dio»<sup>18</sup>. Merita di essere segnalata la variante *indeterminatum* in sostituzione di *infinitum*, ricorrente in Ep 36, pur sempre associato a *perfectum*:

Se poniamo come esistente per sua sufficienza qualcosa che sia indeterminato e perfetto soltanto nel suo genere, si dovrà concedere anche l'esistenza dell'ente assolutamente indeterminato e perfetto, che chiamerò Dio<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> G II, 225, 28-31; M 993.

<sup>13</sup> Ep 9, M 30: G IV, 43, 34-35; M 1319.

<sup>14</sup> Ep 21, M 39: G IV, 127, 23-24; M 1366. Nello stesso senso *absolute* ricorre nell'espressione «opiniones absolute consideratae absque relatione ad opera» in TTP, 13, 9: G III, 172, 19; M 639 e *passim*. Cfr. anche E4P35C1: G II, 233, 20-21; M 1002.

<sup>15</sup> E4P61D: G II, 256, 23; M 1028.

<sup>16</sup> E5P23: GII, 295, 14-15; M 1071. Lo stesso significato ricorre nell'espressione «si non absolute, ex parte saltem» di E5P4S: G II, 283, 9; M 1057. Oppure TTP Praef, 13: G III, 11, 25: «jure naturali absolute privari», M 436. TP, 6, 8: G III, 299, 21; M 1140.

<sup>17</sup> G II, 45, 22 e 46, 2-7; 787-788: per altre occorrenze dell'espressione cfr. E1P11D *alter*: G II, 53, 29-36; M 797. Si veda anche, per citare qualche passo, E1P14D: G II, 56, 6; M 800; E1P15S: G II, 57, 11; M 801; E4P28D: G II, 228, 12; M 996; E5P35D: G II, 302, 6; M 1079. La formula *ens summe perfectum et absolute infinitum* ricorre anche in Ep 2, M 2: G IV, 8, 3; M 1239.

<sup>18</sup> E1P11S: G II, 54, 29-30; M 797.

<sup>19</sup> Ep 36, M 48: G IV, 185, 11-15 e 18-19; M 1401. Si veda anche nella stessa lettera, G IV, 186, 3-5: «Deus est Ens, quod non certo

## L'assoluto in Spinoza

Resta da segnalare l'equivalenza tra *Deus* e *Substantia*, come soggetti di assoluta infinità: «Le proposizioni che seguono [...] mostrano che in natura non esiste se non un'unica sostanza, che essa è assolutamente infinita [...]»<sup>20</sup>. Se alla sostanza compete di essere assolutamente infinita, è evidente che essa viene assunta nella stessa accezione di Dio, al quale, identicamente, si riferisce l'assoluta infinità. D'altra parte, la perfetta o assoluta infinità di Dio o della sostanza implica che essa abbia da sé un'infinita potenza di esistere, cioè *absolute*:

Poiché poter esistere è potenza, segue che quanto più di realtà compete alla natura di una cosa, tanto più di forze questa ha da se stessa per esistere; perciò l'ente assolutamente infinito, o Dio, ha da se stesso una potenza assolutamente infinita di esistere, e dunque esiste in modo assoluto<sup>21</sup>.

1. 2. L'aggettivo *absolutus*

Le occorrenze dell'aggettivo confermano tutti i significati dell'avverbio, a cominciare da quello fondamentale di esclusione di ogni limite, relazione o negazione. Così, quando si legge che l'infinito è «assoluta affermazione dell'esistenza di una qualche natura»<sup>22</sup>, si esclude che quella affermazione implichi una qualsiasi forma di negazione, come accade invece al finito che è «in parte negazione»<sup>23</sup>. Non importa se la natura di cui viene affermata l'esistenza sia assolutamente infinita o infinita soltanto nel suo genere, come avviene nell'attributo: quel che conta è che l'affermazione della natura infinita di un attributo non implichi alcuna negazione o limitazione, essendo, in tal senso, rispetto all'attributo, *absoluta*. Infatti un attributo, non avendo nulla in comune con altri attributi, non può essere limitato da essi e, in sé, deve esprimere tutto ciò che compete alla sua natura. In tal senso ricorre con una certa frequenza l'espressione «la natura assoluta di un qualche attributo di Dio»<sup>24</sup> e, con analoga frequenza e identico significato, l'espressione «l'assoluta natura di Dio»<sup>25</sup>. Così la natura di Dio implica «*absolutam perfectionem*»<sup>26</sup> nel senso che la sua perfezione non conosce alcun limite<sup>27</sup>.

L'altro significato assunto dall'aggettivo è quello di indicare la sola natura di una cosa, senza riferimento ad altro o a determinazioni di essa: in tal senso si parla di *absoluta cogitatio*, ossia del pensiero considerato in sé e per sé, senza alcuna determinazione, come quando si distingue il «pensiero assoluto» da un «certo modo di pensare»<sup>28</sup>, quale può essere l'intelletto. Talvolta le due accezioni qui illustrate si

duntaxat respectu; sed absolute in essentia indeterminatum et omnipotens est»; M 1402.

<sup>20</sup> EIP10S: G II, 52, 18-20; M 795. Cfr. G II, 55, 25-26; M 799; G II, 56, 18-19; M 800; G II, 72, 27; M 819.

<sup>21</sup> EIP11S: G II, 5-9; M 79.

<sup>22</sup> EIP8S1: G II, 49, 19-20; M 791.

<sup>23</sup> Ivi, G II, 49, 19; M 791.

<sup>24</sup> EIP21D: G II, 65, 12, 17, 32; M 811-812; G II, 66, 11-12, 26; M 812-813; EIP28D: G II, 69, 13-15; M 816.

<sup>25</sup> EIP21D: G II, 66, 15; M 812; EIP28S: G II, 70, 3 e 12; M 816-817; E1Ap: G II, 77, 27-28; M 826, dove l'assoluta natura di Dio è equiparata alla «infinita potentia Dei»; nel TTP 13, 5: G III, 169, 8-9; M 635 si esplicita che l'essenza di Dio può essere considerata come assoluta quando non implichi relazione con le cose create; nello stesso TTP 11, 2: G III, 152, 11; M 614, associando alla nozione di natura quella di potenza, si parla di un «*absolutum imperium*» della natura di Dio.

<sup>26</sup> EIP11S: G II, 54, 31-32; M 798.

<sup>27</sup> Nello stesso senso TTP 17, 30: G III, 221, 3: «*imperium absolutum obtinuerunt*»; M 702; cfr anche TTP 19, 12: G III, 233, 16-17; M 717.

<sup>28</sup> EIP31D: G II, 72, 2-3; M 819; cfr. anche EIP21D: G II, 65, 27-28; 812; EIP31D: G II, 72, 5: M 819.

FILIPPO MIGNINI

trovano congiunte, come nell'espressione «absoluta voluntas» riferita a Dio, indicando sia l'assenza di limiti sia l'assenza di riferimento ad altro, ma semplicemente una volontà presa esclusivamente per sé<sup>29</sup>.

### 1.3 L'assenza del sostantivo e il problema della negazione

L'assenza della forma sostantivata (*absolutum*) in Spinoza si spiega principalmente con l'assenza del sostantivo nella lingua latina, la quale conosce soltanto l'avverbio (*absolute*) e l'aggettivo (*absolutus*). Scrivendo in latino, l'autore non aveva a disposizione questo termine, come del resto credo che avvenga anche nella prosa del Cusano, dove il lessico dell'assoluto è anch'esso limitato alla forma avverbiale o aggettivale. Ad esempio, nel cruciale passaggio del *De docta ignorantia* II, 9, si legge:

Il solo Dio è assoluto; tutte le altre cose sono contratte<sup>30</sup>.

D'altra parte, come si è visto dagli esempi citati, l'assenza del sostantivo non impedisce che la filosofia di Spinoza, considerata anzitutto come pensiero della Sostanza, Dio o Natura, assunti come assoluti, possa essere ritenuta un'autentica filosofia dell'assoluto. E in tal senso viene appunto riconosciuta dall'idealismo tedesco, in particolare da Hegel. Tutti ricordiamo la ripetuta critica hegeliana alla sostanza spinoziana, la quale porrebbe il momento dell'assolutezza senza essere in grado di giustificare la negazione, che, lungi dal trovar posto nell'assoluto, ne viene semplicemente espulsa e annientata: «Ciò che accade a questo particolare è ch'esso è soltanto una modificazione della sostanza assoluta, che però non è spiegata in quanto tale; infatti il momento della negatività è quello che manca a questa rigida immobilità, la cui unica operazione è di spogliare ogni cosa della sua determinazione, della sua particolarità, e ricacciarla nell'unica sostanza assoluta, dove essa non fa che dileguarsi; tutta la vita si consuma in se stessa. Questo è quel che lascia filosoficamente insoddisfatti in Spinoza; c'è sì esteriormente la distinzione, ma questa rimane esteriore, in quanto appunto il negativo non è conosciuto in se stesso»<sup>31</sup>.

Non v'è dubbio che Hegel, ponendo come centrale la questione della negazione, che è determinazione, abbia colto precisamente il problema dell'assoluto, anche spinoziano. Abbiamo visto, infatti, che l'assoluto spinoziano si definisce costitutivamente come espulsione da sé di ogni negazione, o negazione di ogni negazione. L'assoluto, per esser tale, non può implicare alcuna negazione; eppure, se la negazione non è puro nulla, ma relazione di enti finiti, nesso costitutivo di qualcosa e altro, come è

<sup>29</sup> E1P17S: G II, 62, 14; M 807; E1P33S2: G II, 74, 32; M 822. In riferimento all'uomo si esclude che esso possa agire per volontà assoluta, ossia considerata come causa sufficiente ed esclusiva, cioè libera: E2P48: G II, 129, 8; M 885; E2P49D: G II, 130, 18-19, 21; M 887.

<sup>30</sup> NIKOLAUS VON KUES, *Die philosophisch-theologischen Schriften*, hrsg von L. Gabriel, B. I, Herder, Wien 1989, 1964<sup>1</sup>, p. 382.

<sup>31</sup> G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia 1964, pp. 142-143; per analisi delle interpretazioni hegeliane di Spinoza, mi limito a segnalare FRANCO CHIEREGHIN, *L'influenza dello Spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova, Cedam, 1961; MARTIAL GUEROUULT, *Spinoza I Dieu (Ethique, I)*, Appendice n° 4: *Interprétation et critique hégéliennes des concepts spinozistes de substance, d'attribut, et de mode*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, pp. 462-468; FRANCO BIASUTTI, *Lo Spinozismo in Hegel: l'assoluto e l'individuale*, «Verifiche», 2, 1973, pp. 19-42; PIERRE MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1979; VITTORIO MORFINO, *Substantia sive Organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Milano, Guerini, 1997; BIAGIO DE GIOVANNI, *Hegel e Spinoza. Dialogo sul Moderno*, Napoli, Guida, 2011.

## L'assoluto in Spinoza

possibile che non si dia nell'assoluto, poiché, se fosse fuori dell'assoluto, questo stesso cesserebbe di essere tale? Ma se la negazione deve essere nell'assoluto, come si può concepire l'assoluto come esclusione di ogni negazione? Hegel riconosce a Spinoza di aver posto esattamente la questione dell'assoluto, al punto da aver segnato per sempre i confini della filosofia; e gli riconosce anche di aver visto, nell'assoluto, il problema dell'inerenza necessaria del negativo. Ma lo accusa di aver posto la distinzione soltanto in modo formale, senza essere riuscito a dare effettivamente vita al negativo attraverso il metodo della negazione della negazione; sicché in Spinoza ogni determinazione verrebbe soltanto posta, non dedotta dalla sostanza, per dileguarsi immediatamente nella assolutezza della sostanza.

Non è obiettivo di questo saggio discutere formalmente l'interpretazione hegeliana di Spinoza su questo punto preciso; tuttavia, poiché non v'è dubbio che la questione posta da Hegel sia essenziale, si affiderà all'esposizione stessa dei temi portanti della dottrina spinoziana dell'assoluto, se possibile, una risposta alle sue obiezioni; precisando tuttavia, sin dall'inizio, che per Spinoza, come già per Cusano, dall'uno si può trarre deduttivamente soltanto l'uno, non il molteplice, e dall'infinito soltanto l'infinito, non il finito. In queste filosofie si ritiene pertanto che, pur essendo l'assoluto il punto di partenza del filosofare, la deduzione, come si vedrà, non costituisca l'unica via per costruire la filosofia.

## 2 Linee essenziali della dottrina spinoziana dell'assoluto<sup>32</sup>

### 2.1 Causa sui

La prima definizione di assoluto coincide con quella di *causa sui*: «Ciò la cui essenza implica esistenza, ossia ciò la cui natura non può esser concepita se non esistente». Com'è evidente, la definizione è distinta in due parti: nella prima si pone un'essenza che implichi necessariamente esistenza; nella seconda, considerata come equivalente, si pone una natura che non può essere concepita se non come esistente. Se consideriamo la prima parte, la *causa sui* è concepita in accezione del tutto positiva, ossia come esistenza che pone se stessa o come esistenza necessaria. In tal senso, proprio perché è necessaria e sufficiente a se stessa, esclude ogni relazione di dipendenza da altro: è dunque *absoluta* nel senso più etimologico del termine. L'essenza necessariamente esistente o l'esistenza per essenza è l'autentico assoluto, nel senso che

<sup>32</sup> La letteratura critica sull'ontologia spinoziana, alla quale può essere ricondotta la nozione di assoluto, con particolare riferimento alla prima e alla quinta parte dell'*Etica*, è amplissima. Qui mi limito a indicare i principali commentari e alcuni testi classici, specialmente più recenti, dai quali è possibile ricavare ulteriore letteratura secondaria: MARTIAL GUEROUULT, *Spinoza, Dieu* (Ethique, 1), Paris, Aubier-Montaigne, 1968; F. MIGNINI, *Etica. Introduzione alla lettura*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995; *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2002; PIERRE MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, Paris, PUF, 1994-1998 (5 voll.); EMANUELA SCRIBANO, *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2008; PIERO DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1960, 1969; *Edwin Curley, Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1969; GILLES DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968 (tr. it., *Spinoza e il problema dell'espressione*, a cura di S. Ansaldi, Macerata, Quodlibet, 1999); KONRAD HECKER, *Spinozas allgemeine Ontologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978; YITZHAK MELAMED, *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2013. Per ulteriori indicazioni bibliografiche su singole voci ragionate dell'ontologia spinoziana rinvio a *Bibliografia in Spinoza, Opere*, a cura di F. Mignini, cit.; per un saggio precedente, che può considerarsi integrativo del presente lavoro, mi si permetta di rinviare a F. MIGNINI, *Il Dio di Spinoza*, «Historia Philosophica», 6, 2008, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2009, pp. 97-115.

FILIPPO MIGNINI

essa dipende soltanto da sé ed è tanto necessaria che, se non fosse, si darebbe soltanto il nulla. Ora, se la *causa sui* non è soltanto un concetto, ma l'ente necessariamente esistente, essa è *absoluta* anche nel senso che è unica: essa infatti è necessariamente infinita e qualsiasi alterità può essere considerata soltanto come immanente e parte della sua medesima esistenza. Questo è dunque il vero assoluto, che non conosce, propriamente, relazione con altro, poiché ogni alterità implica relazione e quindi molteplicità. Né si può pensare altro come dipendente dalla *causa sui* o dall'assoluto, perché tale dipendenza non può essere se non immanente e costituita dalla medesima realtà dell'assoluto; altrimenti l'assoluto non sarebbe tale. Da qui risulta evidente l'errore di quelle definizioni di assoluto che non escludono la possibilità di una relazione dell'assoluto con altro, concepito bensì come dipendente dall'assoluto, ma al tempo stesso così consistente in sé da costituire un possibile termine di relazione estrinseca dell'assoluto, come il mondo nei riguardi di Dio nelle rappresentazioni immaginative della divinità.

D'altra parte, l'equivalenza cognitiva della *causa sui* («ciò la cui natura non può essere concepita se non esistente») si fonda (e a sua volta fonda la prima parte della definizione) sulla struttura dell'intelletto, ossia sulla necessità in cui questo si trova di concepire l'esistenza come eternamente autoponentesi (*causa sui*) per poter concepire qualsiasi esistenza non-necessaria. O l'esistenza si concepisce come necessaria e l'esistenza non-necessaria come una determinazione immanente di quella, oppure è necessario concepire il nulla. Ma il nulla è inconcepibile (può essere al massimo oggetto di finzione); dunque l'esistenza deve essere concepita come *causa sui*, ossia come essenza implicante esistenza, e in tal senso come assoluto. Per questa ragione si può affermare che l'idea dell'assoluto è l'idea costitutiva della mente umana. Al tempo stesso, la necessità che la mente ha di concepire l'assoluto costituisce la fondazione della prima parte della definizione, ossia della necessità di porre un'essenza che implichi necessaria esistenza. In altri termini: o si pensa l'assoluto/*causa sui* e perciò si può pensare tutto il resto; oppure non si pensa nulla. O l'assoluto è, ossia la *causa sui*, oppure è il nulla<sup>33</sup>.

Ora, che il nulla sia, in qualunque senso, è del tutto escluso dal pensiero di Spinoza. Il nulla, infatti, essendo nulla, deve essere privo di qualsiasi attributo o proprietà<sup>34</sup>; dunque da esso non può derivare nulla e questa affermazione è considerata da Spinoza eterna verità<sup>35</sup>. Sull'impossibilità che il nulla sia causa di qualcosa l'autore insiste più volte nei PPC: si veda 1P4S, oppure Ax7: «Nessuna cosa né alcuna perfezione esistente in atto di una cosa può avere il nulla o una cosa non esistente per causa della sua esistenza»<sup>36</sup>. Se il nulla è assunto rigorosamente come tale, si deve escludere del tutto ogni sua possibile relazione con l'ente; sempre in PPC1P7S Spinoza asserisce, attribuendo lo stesso pensiero anche a Cartesio, che tra ente e nulla «non si dà alcun accordo, né analogia, né comparazione, né alcun qualsivoglia rapporto»<sup>37</sup>. Perciò nei CM1,

<sup>33</sup> Testo esemplare per questo ragionamento è E1P11D *aliter*2: G II, 53, 29-36; M 797: «Poter non esistere è impotenza; al contrario, poter esistere è potenza (come per sé noto). Se dunque le cose che ora esistono necessariamente non sono se non enti finiti, allora gli enti finiti sono più potenti dell'ente assolutamente infinito; ma questo (come per sé noto) è assurdo; dunque, o non esiste nulla, oppure l'ente assolutamente infinito esiste necessariamente. Ma noi esistiamo o in noi o in altro che esiste necessariamente (Ax1 e P7). Dunque l'ente assolutamente infinito, cioè (Def6) Dio, esiste necessariamente».

<sup>34</sup> KV1, I, 1 nota; Ep. 13, M 9: G IV, 65, 29; M 1271; PPC2Ax1: G I, 183, 29; M 290: «Il nulla non ha proprietà»

<sup>35</sup> Ep 10, M 31: G IV, 47, 20-24; M 1321.

<sup>36</sup> G I, 155, 17-19; M 260; cfr. anche PPC1Ax11: G I, 158, 3-9; M 263.

<sup>37</sup> G I, 162, 13-14; M 268.

## L'assoluto in Spinoza

3 l'autore può affermare ironicamente che non riesce ad ammirare mai abbastanza l'ingegno sottilissimo di quelli che cercano di stabilire un medio tra ente e nulla<sup>38</sup>, avendo già mostrato, nel cap. 1 della stessa opera, che l'ente non va distinto dal nulla né può essere distinto in ente reale ed ente di ragione, ma «si deve dividere in ente che esiste necessariamente per sua natura, o la cui essenza implica l'esistenza, ed ente la cui essenza non implica un'esistenza se non possibile»<sup>39</sup>. La totale esclusione del nulla dall'orizzonte dell'essere rende la filosofia spinoziana dell'assoluto anche totalmente alternativa a tutte le ontologie, comprese quelle novecentesche, che del nulla fanno un reale fondamento o orizzonte ontologico. Le conseguenze pratiche di questa prospettiva riguardano, tra l'altro, come si vedrà, la negazione di ogni contingenza e l'esclusione di "essere per la morte" come destinazione e fondamento della vita umana, così come della filosofia come *meditatio mortis*<sup>40</sup>.

## 2.2 Un'unica sostanza

Se la *causa sui* è essenza sussistente, non soltanto è in sé ma si concepisce per sé, non potendo, il suo concetto, essere tratto da altro concetto, poiché non v'è concetto che possa precedere quello dell'esistenza sussistente, essendo necessariamente immediato<sup>41</sup>. Perciò la *causa sui* è la vera sostanza, se per sostanza si intende «ciò che è in sé ed è concepito per sé, ossia ciò il cui concetto non esige il concetto di un'altra cosa, a partire dal quale debba essere formato»<sup>42</sup>. Nel caso della sostanza/*causa sui*, il divieto di trarne il concetto da altro cade dinanzi alla stessa impossibilità dell'operazione. Ne segue che se il concetto di sostanza coincide con quello di *causa sui*, la sostanza non può che essere infinita e unica<sup>43</sup>.

Da ciò segue anche la definizione di sostanza coincide con quella di Dio o che, quanto meno, la definizione di Dio non possa prescindere da quella di sostanza: «Per Dio intendo l'ente assolutamente infinito, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita»<sup>44</sup>. Poiché la sostanza/*causa sui* è l'unico fondamento ontologico, risulta evidente che essa stessa è Dio, se si vuol conservare questo termine tradizionale, inteso come causa di sé e, in forza del medesimo atto causale, di tutte le altre cose. Nella definizione l'accento è posto sull'assoluta infinità della sostanza-dio, nel senso che ad essa non deve mancare nulla che esprima infinità di essenza. Ora, poiché tutto ciò che esprime essenza infinita è considerato attributo di Dio, alla sostanza-dio competono infiniti attributi, ciascuno dei quali è infinito nel suo genere. Ci troviamo dunque dinanzi a una triplice infinità: l'infinità assoluta della sostanza/dio; l'infinità "in suo genere" di ciascun attributo; il numero infinito degli attributi appartenenti alla sostanza assolutamente infinita. Sembra perciò essere questa complessiva nozione d'infinità a descrivere in modo preciso l'assoluto spinoziano.

<sup>38</sup> G I, 240, 9-11; M 351.

<sup>39</sup> CMI, 1: G I, 236, 24-28; M 347.

<sup>40</sup> Cfr. E4P39S ma soprattutto E4P67: «L'uomo libero a nulla pensa meno che alla morte e la sua sapienza è meditazione non della morte ma della vita».

<sup>41</sup> Sull'immediatezza dell'idea di Dio nella mente si veda in seguito, p. 50

<sup>42</sup> E1Def3, G II, 45, 14-16; M 787.

<sup>43</sup> E1P4-P8.

<sup>44</sup> E1Def6, G II, 45, 22-25; M 787.

FILIPPO MIGNINI

Per la distinzione sostanza-modo, per l'inerenza eterna di tutti i modi nella sostanza, data la costituzione della sostanza, e per le conseguenze di questa dottrina della sostanza sul modo finito si veda il successivo punto 3.1.

## 2.3 L'infinito come indeterminato

A caratterizzare la nozione spinoziana d'infinito è la sua connotazione positiva, ossia la considerazione dell'infinito come esistente in atto e coincidente con la perfezione stessa. Sulla pensabilità dell'infinito in atto Spinoza si esprime esplicitamente nella famosa Ep 12 sull'infinito negandone l'impossibilità<sup>45</sup>; e tale affermazione si basa sulla duplice equivalenza posta tra infinito e perfezione e tra perfezione e realtà.

L'equivalenza tra infinità e perfezione è attestata da Spinoza sin dai primissimi documenti del suo pensiero, ossia dall'Ep. 2 dei primi di settembre del 1661. Qui si afferma che la vera definizione di Dio lo concepisce come «Ente sommamente perfetto e assolutamente infinito»<sup>46</sup>; poco dopo si ribadisce che ogni sostanza deve essere «infinita, ossia sommamente perfetta nel suo genere»<sup>47</sup>, denominando cartesianamente «sostanza», in tal caso, ciò che nel sistema definitivo si chiama «attributo».

L'equivalenza tra infinità e perfezione è ribadita nell'*Etica*<sup>48</sup> sulla base dell'ulteriore equivalenza di perfezione e realtà. Questa identità è affermata espressamente in E2Def6: «Per realtà e perfezione intendo la stessa cosa». Uno dei luoghi nei quali questa identità è sottolineata e più volte ribadita è E1P11S, dove si afferma che la perfezione non toglie l'esistenza, al contrario la pone; e pertanto non possiamo essere maggiormente certi dell'esistenza di altra cosa «quanto dell'esistenza dell'ente assolutamente infinito o perfetto, cioè Dio»<sup>49</sup>. Ne consegue che quanto più una cosa ha di perfezione tanto più partecipa della divinità, esprimendo maggiormente la perfezione di Dio<sup>50</sup>. Dunque ciò che implica esistenza necessaria deve escludere ogni imperfezione e deve esprimere pura perfezione<sup>51</sup>. Nell'Ep 36 si ribadisce ancora che «la perfezione consiste nell'essere (in τῷ esse), e l'imperfezione nella privazione dell'essere (του esse)»<sup>52</sup>. Se dunque l'assolutamente infinito e sommamente perfetto esclude ogni negazione, come si legge nella *explicatio* di E1Def6, mentre il finito «è in parte negazione»<sup>53</sup>, così come ogni determinazione è negazione<sup>54</sup>, l'assolutamente infinito è anche assolutamente indeterminato e perfetto, come si legge nell'Ep 36 a Hudde:

<sup>45</sup> Ep 12, M 32: G IV, 62, 5-6; M 1328: «Giacché la forza dell'argomento non risiede nel fatto che è impossibile il darsi di un infinito in atto...».

<sup>46</sup> G IV, 8, 3; M 1239. Cfr. anche Ep 60, M 76: G IV, 271,3; M 1489, come la variante «absolute perfectus» in Ep 36, M 48: G IV, 185, 18; M 1401.

<sup>47</sup> Ep 2, M 2: G IV, 8, 10-11; M 1239.

<sup>48</sup> E1P11A<sub>liter</sub>1: G II, 53, 25; M 797; cfr. E1Ap: G II, 83, 22-23; M 833.

<sup>49</sup> G II, 54, 29-30 (M 798); cfr. anche E2P1S: G II, 86, 23: «plus realitatis, sive perfectionis»; M 837; E3Ap: G II, 204, 19-20; M 970: «per perfezione intendiamo l'essenza stessa della cosa»; cfr. E4Praef: G II, 207, 25-28; M 973; E5P40D: G II, 306, 5; M 1083: «Quanto più una cosa è perfetta, tanto più ha di realtà».

<sup>50</sup> Ep 19, M 37: G IV, 94, 10-12; M 1344.

<sup>51</sup> Ep35, M 47: G IV, 182, 16-18, 19-25; M 1398.

<sup>52</sup> G IV, 184, 32-33; M 1400.

<sup>53</sup> E1P8S1: G II, 49, 19; M 791-792.

<sup>54</sup> Ep 50, M 56: G IV, 240, 13-14; M 1421.

## L'assoluto in Spinoza

Se poniamo come esistente per sua sufficienza qualcosa che sia indeterminato e perfetto soltanto nel suo genere, si dovrà concedere anche l'esistenza dell'ente assolutamente indeterminato e perfetto, che chiamerò Dio<sup>55</sup>.

E poiché la natura di Dio consiste nell'ente «che è assolutamente indeterminato (*indeterminatum*)», essa esige «tutto ciò che esprime perfettamente l'essere (*to esse*), poiché altrimenti la sua natura sarebbe determinata e manchevole (*deficiens*)»<sup>56</sup>.

L'esplicita affermazione spinoziana dell'indeterminatezza dell'assoluto deve essere assunta con la massima serietà poiché essa esclude categoricamente la possibilità di attribuire a Dio qualsiasi proprietà determinata e finita, quali, ad esempio, intelletto e volontà, costituendo, al tempo stesso, la barriera invalicabile di ogni concezione antropomorfa della divinità.

La concezione della sostanza come assolutamente indeterminata costituisce anche la condizione per poterla considerare soggetto unico di attributi non aventi nulla in comune l'uno rispetto all'altro, data l'infinità di ciascuno nel proprio genere<sup>57</sup>. Non v'è dubbio che gli attributi del pensiero e dell'estensione, ad esempio, siano determinazioni, benché infinite e perfette nel loro genere; ora, se la sostanza, in quanto sostanza, fosse per sé estesa, non potrebbe essere, simultaneamente, anche pensante, perché il pensiero non ha nulla in comune con l'estensione: sarebbe come dire che l'estensione è pensante. Dunque, per poter essere simultaneo soggetto di pensiero ed estensione, la sostanza, in sé considerata, non deve essere né pensante né estesa né coincidente con qualsiasi altro attributo, ma indifferente e neutra rispetto a ognuno di essi.

D'altra parte, l'esigenza di considerare la sostanza come indeterminata deriva anche dalla sua natura di assoluto, nella misura in cui l'assolutezza, come si è visto, esclude da sé ogni negazione o determinazione. Tuttavia, poiché la determinazione o negazione non potrebbe sussistere fuori dall'assoluto, perché in tal caso questo non sarebbe più tale, come coesiste nell'assoluto la negazione se esso è esclusione di ogni negazione? La possibilità di tale coesistenza risiede, appunto, nell'indeterminatezza, neutralità o indifferenza dell'assoluto rispetto a qualsiasi determinazione, ma soggetto unico, al tempo stesso, di tutte le determinazioni<sup>58</sup>.

Tale indifferenza e neutralità della sostanza, in quanto assolutamente indeterminata, si trasferisce anche a quell'ulteriore valenza dell'assoluto che è la sua potenza. Poiché si stabilisce perfetta equazione tra perfezione e azione, nel senso che più una cosa è perfetta, tanto più agisce e quanto più agisce tanto più è perfetta<sup>59</sup>, ne segue che l'essere assolutamente perfetto è anche assolutamente agente e dotato di potenza attiva assoluta. Ebbene, anche tale potenza, come vedremo immediatamente, deve essere considerata indeterminata, neutra e indifferente rispetto a qualsiasi determinazione.

Da ciò segue l'altra tesi fondamentale in Spinoza, ossia l'assoluta mancanza di proporzionalità tra

<sup>55</sup> G IV, 185, 11-15, 18-19; M 1401.

<sup>56</sup> Ivi, G IV, 185, 29-32; M 1401.

<sup>57</sup> Si veda, in proposito, E1P10S.

<sup>58</sup> Per un'analisi della nozione di "indeterminato" in Spinoza relativamente alle filosofie di Bruno e Cusano rinvio al mio *Spinoza e Bruno, in Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 2007, pp. 211-271: pp. 248-252.

<sup>59</sup> E4P40.

FILIPPO MIGNINI

finito e infinito: «Questo, so: che tra finito e infinito non si dà alcuna proporzione»<sup>60</sup>. E segue anche che il finito non può essere tratto dall'infinito per sola via deduttiva, perché dall'infinito si trae solo infinito e dal finito altro finito<sup>61</sup>.

## 2.4 Potentia absoluta

Con il tema della potenza entriamo nel cuore della dottrina spinoziana dell'assoluto. E1P34 afferma: «La potenza di Dio è la sua stessa essenza». La dimostrazione fa leva sulla sola necessità dell'essenza di Dio di essere causa di sé e di tutte le cose. Il richiamo è alla fondamentale P16, nella quale si dimostra che dalla necessità della natura divina devono seguire infinite cose in infiniti modi. Da ciò deriva che Dio è causa per sé (P16C1) e, senza alcuna limitazione (*absolute*), causa prima (P16C3). Pertanto Dio agisce per le sole leggi della sua natura, non costretto da nessuno (P17). Tutto infatti è in Dio e nulla, senza Dio, può esistere ed essere concepito (P15). Dunque, se Dio agisce per sola necessità della sua natura o essenza, questa, per sé stessa, è il vero e unico motore di tutto, dunque assoluta potenza. Perciò Spinoza può concludere: «Dunque la potenza di Dio, per la quale egli stesso e tutte le cose sono e agiscono, è la sua stessa essenza»<sup>62</sup>.

Questa proposizione è stata per lo più interpretata nel senso che la potenza di Dio non può eccedere la sua essenza, né in più né in meno: Dio non può produrre meno di ciò che è implicato nella sua essenza, come Spinoza dimostra in E1P17S, rifiutando in tal modo la tradizionale distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata, e intendendo con la prima la potenza di Dio in quanto Dio e con la seconda quella parte di potenza divina effettivamente esplicitata nella creazione. Secondo questa interpretazione si nega anche che Dio possa produrre mediante intelletto e volontà più di ciò che sia contenuto nella sua essenza, come, ad esempio, la materia, che non competerebbe all'essenza di Dio. Spinoza rifiuta questa possibilità non soltanto perché nega che Dio, inteso quale Natura naturante, sia dotato di intelletto e volontà, appartenenti soltanto alla natura naturata<sup>63</sup>, ma anche perché pretendere che un'essenza non sia contenuta nella natura di Dio significherebbe concepire quest'ultima come imperfetta. Al tempo stesso, supporre che dalla natura di una causa possa derivare qualcosa che non è in essa contenuto, significa pretendere che qualcosa venga dal nulla, il che è impossibile. Vale infatti sempre l'eterno assioma: *ex nihilo nihil*. Per tutte queste ragioni si può a buon diritto sostenere che la potenza di Dio coincide con la sua essenza.

Tuttavia, in diverse occasioni<sup>64</sup> ho tentato di mostrare che questa proposizione va letta anche e soprattutto nel senso che la potenza costituisce la vera e propria essenza di Dio. Perché, infatti, dopo le proposizioni 15-17 appena ricordate, nelle quali effettivamente l'autore dimostra che la potenza di Dio risiede tutta nella sua essenza (si veda in particolare E1P17S), egli avrebbe bisogno di tornare diciassette

<sup>60</sup> Ep 54, M 70: G IV, 253, 8-9; M 1469.

<sup>61</sup> KV2, 24, 12-13; cfr. anche E1P21-P23.

<sup>62</sup> G II, 77, 4-5; M 825.

<sup>63</sup> E1P31.

<sup>64</sup> *Le Dieu-Substance de Spinoza comme "potentia absoluta"*, in *Potentia Dei - L'onnipotenza nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani, M. A. Granada, Y. Ch. Zarka, Milano, Angeli, 2000, pp. 387-409. Si veda anche *Impuissance humaine et puissance de la raison, in Spinoza, puissance et impuissance de la raison*, coordonné par Chr. Lazzeri, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, pp. 39-61.

## L'assoluto in Spinoza

proposizioni dopo sullo stesso tema? Qui, nella P34, Spinoza intende compiere un passo ulteriore e dimostrare che se vogliamo intendere l'essenza di Dio, cioè l'essenza della sostanza, dobbiamo affermare che essa è pura o *absoluta potentia*, niente altro che potenza infinita e indeterminata. In quanto infinita è attività eterna e costante; in quanto indeterminata può declinarsi secondo le infinite differenze degli infiniti attributi che le competono. La sola e medesima potenza, ontologicamente identica, si determina come intendimento e idea nell'attributo pensiero e come movimento e quiete nell'attributo estensione, ossia come mente nell'attributo pensiero e come corpo nell'attributo estensione; tuttavia quella mente e quel corpo non sono due cose ontologicamente diverse rispetto al loro costituente essenziale, perché, come Spinoza afferma più volte, sono un solo e medesimo individuo, considerato come corpo nell'attributo estensione e come mente nell'attributo pensiero<sup>65</sup>. Ora, quel solo e medesimo individuo è anch'esso null'altro che una determinazione neutra della potenza neutra e infinita costituente l'essenza della sostanza.

Se s'intende adeguatamente questa dottrina della potenza, in particolare la sua neutralità e unicità, si comprende anche che la sostanza spinoziana, lungi dall'essere l'immobile abisso di tutte le determinazioni o negazioni, come voleva Hegel, è la fonte costante e imperitura di tutte le cose e, al tempo stesso, la condizione di possibilità per considerare identici essere e pensiero, senza, tuttavia, che l'assoluto s'identifichi con il pensiero o con uno spirito assoluto autocosciente. Per Spinoza autocoscienza e personalità si danno esclusivamente nella natura naturata, non nella naturante, rigorosamente mantenuta al riparo da ogni antropomorfismo cristianizzante.

## 2.5 La causalità della sostanza assoluta.

La potenza assoluta, che è l'essenza dell'unica sostanza, è la vera e universale causalità. Esser causa non è, in Spinoza, una possibilità indifferente della sostanza; ma, come si è visto, un'espressione necessaria ed eterna della natura della medesima sostanza. La potenza assoluta è in sé e per sé causa.

Al tema della causalità sono dedicati gli assiomi 3-5 e le proposizioni 16-18 della prima parte dell'*Etica*. L'assioma 3 stabilisce che un effetto deve necessariamente seguire da una causa determinata data e che, analogamente, è impossibile che un effetto segua da una causa non data. Questo assioma, come si vedrà, è gravido di conseguenze importanti, perché vieta di pensare che possa darsi una causa determinata dalla quale sia contingente e non necessario che segua l'effetto in essa implicato. La prima e immediata conseguenza è la cancellazione della distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata di Dio, perché, se Dio è causa determinata di tutte le cose, è impossibile che da essa ne seguano alcune e altre no, o che il mondo sia finito a fronte dell'infinita possibilità di effetti implicati dalla potenza infinita.

D'altra parte, l'assioma 4 stabilisce la perfetta corrispondenza tra ordine ontologico e ordine logico:

---

<sup>65</sup> E2P7S; E2P21S: «Questa proposizione si intende molto più chiaramente da ciò che è stato detto in 2P7S. Qui infatti abbiamo mostrato che l'idea del corpo e il corpo, cioè (2P13) la mente e il corpo sono un solo e medesimo individuo che si concepisce ora sotto l'attributo del pensiero ora sotto quello dell'estensione» (M 863). Cfr anche E3P2S: «Queste cose si intendono più chiaramente da ciò che è stato detto in 2P7S, e cioè che la mente e il corpo sono una sola e medesima cosa, che è concepita ora sotto l'attributo del pensiero e ora sotto l'attributo dell'estensione» (M 899).

FILIPPO MIGNINI

come è impossibile che un effetto si dia senza una causa determinata, così è impossibile intendere un effetto senza intenderne la causa. E questo vale non soltanto per la conoscenza dei singoli effetti, ma anche per la conoscenza della totalità degli effetti, ossia dell'intera "natura naturata". Sarebbe perciò erroneo, come talora accade, identificare semplicemente la natura naturata con la naturante, perché si toglierebbe, in tal caso, la distinzione tra effetto e causa.

Il quinto assioma conferma e rafforza il quarto, perché stabilisce l'impossibilità di intendere una cosa mediante un'altra se le due non hanno nulla in comune. In tal caso, infatti, se un effetto potesse derivare da una causa che con esso non ha nulla in comune, è come se derivasse dal nulla. Le conseguenze di questo assioma sono anch'esse fondamentali, perché per esso, ad esempio, è impossibile supporre una causa totalmente immateriale capace di produrre materia.

La P16 attesta che Dio è causa necessaria di tutte le cose, perché le produce con il medesimo atto e con la medesima potenza con cui pone se stesso eternamente. Dunque, avendo dimostrato che Dio agisce soltanto in forza della propria essenza o natura, si deve concludere che, posta la natura della sostanza, è posto necessariamente tutto ciò che in essa è implicato, come dalla natura del triangolo seguono le sue proprietà. Ma poiché la natura di Dio è infinita, da essa segue tutto ciò che può essere concepito da un intelletto infinito (E1P16C1); dunque Dio è causa *per se*, non *per accidens* (E1C2) ed è causa assolutamente prima.

Ne segue che la causalità spinoziana deve essere pensata come una piena e totale attività della sostanza, mediante la sua potenza, nella costituzione dell'essenza e dell'esistenza di tutte le cose. Non si deve però pensare che la causalità della sostanza si eserciti nei confronti di cose la cui essenza in un qualche tempo non sia esistita e quindi da non-essente sia divenuta essente. Poiché la sostanza è causa necessaria e per natura, non si è mai dato un tempo nel quale l'essenza delle cose non fosse, fluendo eternamente dalla sua potenza. Questo particolare modo di causalità è descritto precisamente da Spinoza in E1P17S:

Penso di aver mostrato con sufficiente chiarezza (P16) che dalla somma potenza o natura infinita di Dio sono fluite (*effluxisse*) necessariamente, o seguono sempre con la stessa necessità, infinite cose in infiniti modi, cioè tutte le cose, come dalla natura del triangolo segue, dall'eternità e per l'eternità, che i suoi tre angoli sono uguali a due retti. Perciò l'onnipotenza di Dio è stata in atto dall'eternità e resterà nella stessa attualità per l'eternità<sup>66</sup>.

L'immagine del flusso è pienamente adeguata ad esprimere la causalità per natura della sostanza, in quanto le essenze delle cose e la loro connessione causale vi sono eternamente contenute, come le proprietà sono contenute nella natura del triangolo. Il loro essere "causate" coincide dunque con il loro essere "contenute" o "implicate" nella natura della sostanza; la quale non si dà senza tale implicazione, ma non in virtù di tale implicazione. La sostanza è causa di tutte le cose perché, anzitutto, è *causa sui* e quindi infinitamente perfetta, tale da non poter essere priva di nessuna essenza esprimente perfezione. Dunque la differenza ontologica tra causa ed effetto deve essere pienamente mantenuta, anche se la sostanza assoluta, proprio per la sua absolutezza, non può non contenere in sé, o implicare, tutte le cose in quanto esprimenti una certa perfezione.

---

<sup>66</sup> M 807-808.

## L'assoluto in Spinoza

La P17 sostiene che Dio è causa assolutamente libera, perché, agendo in forza della sua sola natura e non esistendo altro al di fuori di questa natura, non può essere costretto ad agire da nulla: né da qualcosa di esterno, perché non esiste, né dall'interno, come in vista di un qualche fine. Se dunque Dio agisce per sola necessità della sua natura, è anche causa assolutamente universale, oltre che unica, di tutte le cose.

È evidente, da ciò che si è detto, che la causalità spinoziana si pone agli antipodi di quella concezione della causalità che va sotto il nome di "creazione dal nulla". Di questa l'autore tratta già nel *Breve Trattato*, dove precisa la differenza tra creare e generare, nega che creazione sia mai avvenuta e afferma che nella natura si dà solo generazione<sup>67</sup>; aggiunge che «ciò che è creato non è in alcun modo uscito dal nulla» e che è inconcepibile che da Dio sia prodotta o "esca" una sostanza, assunta rigorosamente come qualcosa che è in sé e si concepisce per sé, senza che Dio stesso ne risulti privo<sup>68</sup>. In E1P17S l'autore torna a discutere e a confutare la tesi tradizionale che attribuisce a Dio la creazione del mondo dal nulla mediante intelletto e volontà. Spinoza mostrerà formalmente, nelle PP30-32, l'impossibilità di una creazione divina mediante intelletto e volontà; intanto, osserva che intelletto e volontà appartengono alla natura naturata e che, se venissero attribuiti a Dio, dovrebbero essergli attribuiti in un senso totalmente diverso da quello che ad essi siamo soliti attribuire in noi.

Infine, nella P18 si dimostra che la causalità divina deve essere intesa come immanente e non transitiva, nel senso che la potenza della sostanza, essendo unica, può esplicarsi soltanto in sé medesima, senza cadere in altro, che non esiste. Questa proposizione segue immediatamente dalla dottrina dell'unica sostanza e dall'impossibilità di considerare altre sostanze, oltre a quella divina.

Rimane da chiarire in che senso le cose causate da Dio si dicano attuali in relazione a un'onnipotenza che «è stata in atto dall'eternità e resterà nella stessa attualità per l'eternità». In E5P29S l'autore precisa che le cose vengono da noi concepite come attuali in due modi: «o in quanto le concepiamo esistenti in relazione a un tempo e a un luogo determinati, o in quanto sono contenute in Dio e seguono dalla necessità della natura divina. Ma quelle che sono concepite come vere o reali in questo secondo modo le concepiamo sotto l'aspetto dell'eternità e le loro idee implicano l'essenza eterna e infinita di Dio, come abbiamo mostrato nella P45 della seconda parte, della quale vedi anche lo scolio»<sup>69</sup>. Abbiamo finora considerato l'attualità delle cose dal punto di vista della loro essenza, poiché ogni cosa singolare possiede un'essenza singolare<sup>70</sup>, la quale, implicando l'essenza assoluta ed eterna della sostanza, delinea l'intera natura naturata o l'intera concatenazione delle cause sotto l'aspetto dell'eternità. Infatti l'intera concatenazione delle cause esiste anzitutto *sub specie aeternitatis* per potersi esprimere, simultaneamente, anche nell'esistenza attuale della durata. Infatti le medesime cose che si danno nella durata devono anche darsi, per la loro dipendenza necessaria e immanente dall'unica sostanza eterna, nella dimensione dell'eternità. Mentre nell'ordine dell'eternità tutto è simultaneo e l'intera natura naturata si dà secondo una concatenazione di cause e di effetti del tutto compiuta, nella durata le medesime cose si danno come nuove, in relazione a

<sup>67</sup> KV1, 2, 5 nota.

<sup>68</sup> KV1, 2, 9.

<sup>69</sup> M 1075.

<sup>70</sup> Cfr. E2Def2.

FILIPPO MIGNINI

cause prossime determinate. Non si tratta di un altro mondo, ma dello stesso contemplato e vissuto nella prospettiva delle esistenze finite, poste nella durata e nel tempo. E se si chiede come si costituisca il finito nell'infinito ed eterno, si veda il seguente paragrafo 3.1.

### 3 Implicazioni dell'idea spinoziana di assoluto

La dottrina spinoziana dell'assoluto è forse quella che, in tutta la storia della filosofia occidentale, e certo in età moderna, ha presentato implicazioni di carattere teorico e pratico tali da disegnare una civiltà molto diversa e perfino alternativa rispetto a quella esistente. Da qui le resistenze che essa ha sollevato sin dal suo primo manifestarsi, con le accuse di ateismo, materialismo, epicureismo e quante altre fosse possibile raccogliere sotto il segno della maledizione, avviata all'interno della Sinagoga e proseguita incontrastata per almeno un secolo nell'Europa cristiana<sup>71</sup>. La verità è che la dottrina spinoziana dell'assoluto costituisce la più radicale alternativa alla *Weltanschauung* dominante nella civiltà cristiana. Indichiamo qui di seguito, in modo sintetico e quasi per appunti, sette questioni, e non tutte, sulle quali è possibile cogliere in modo evidente la radicalmente alternativa visione disegnata dalla dottrina spinoziana dell'assoluto.

#### 3.1 Il finito non è sostanza ma modo.

Il primo e fondamentale spostamento di asse nella costituzione del mondo è l'esclusione della categoria della sostanza dall'ambito del finito. Dimostrato che la sostanza, definita come ciò che è in sé e si concepisce per sé, non può che essere *causa sui*, dunque infinita ed eterna, tutto ciò che esiste nella sostanza ma a causa della sostanza, è soltanto modo di questa, sia esso infinito ed eterno, sia esso finito e posto nella durata. Essere modo significa dunque non essere in sé ma in altro; e poiché tale "altro" non può che essere la sostanza, il modo può anche definirsi affezione della sostanza<sup>72</sup>. Quando parliamo di sostanza, comprendiamo in questa nozione anche gli attributi della sostanza, intesi come ciò che l'intelletto concepisce come costituente l'essenza di essa<sup>73</sup>.

Se tuttavia consideriamo la natura di ciascun attributo e l'attività che necessariamente esso esprime, essendo tale attività una determinazione della potenza assoluta che inerisce eternamente allo stesso attributo, infinito nel suo genere, è anch'essa eterna e infinita. Così, ad esempio, troviamo che il modo eterno e infinito dell'attributo pensiero è l'attività di intendere, in assoluto e senza alcuna ulteriore determinazione, così come l'attività propria dell'attributo estensione è la relazione moto-quiete, anch'essa infinita ed eterna. Questa relazione moto-quiete è assunta come "assoluta" rispetto a tutte le infinite possibilità di diversa proporzione del moto e della quiete in essa già da sempre presenti, come le proprietà

<sup>71</sup> E. ALTKIRCH, *Maledictus und Benedictus: Spinoza im Urteil des Volkes und der Geistigen bis auf Constantin Brunner*, Hamburg, F. Meiner, 1924.

<sup>72</sup> E1Def5; per precedenti nozioni di modo si veda KV2, 5, 10; KV1, 2, 25; KV1, 7, 10; KVA1, Ax1-2; CM1,3.

<sup>73</sup> E1Def.4: «Per attributo intendo ciò che l'intelletto percepisce di una sostanza come costituente la sua essenza» M 787.

## L'assoluto in Spinoza

del triangolo nella definizione di questo<sup>74</sup>. Quelli ora indicati sono i modi infiniti ed eterni immediati dei due attributi a noi noti, perché di essi partecipiamo<sup>75</sup>.

Se consideriamo invece che l'attività infinita ed eterna dell'intendere istituisce una infinità eterna di idee, dal momento che non c'è intendere senza oggetto inteso, ossia idea, la totalità delle idee costituisce il modo infinito ed eterno mediato del pensiero. Se ora consideriamo che nel modo infinito ed eterno mediato del pensiero si danno tutte le idee pensabili in quanto attualmente ed eternamente pensate dall'intelletto infinito, in esso è istituita una serie infinita di idee, ciascuna delle quali è limitata da un'altra idea, a sua volta limitante un'altra e così all'infinito. Dunque, ciascuna idea, essendo al tempo stesso limite di un'altra e limitata da un'altra, è in sé finita, in forza di E1Def2:

Si dice finita nel suo genere la cosa che può essere determinata da un'altra della stessa natura. Ad esempio, un corpo si dice finito perché ne concepiamo un altro sempre maggiore; così un pensiero è determinato da un altro pensiero. Ma il corpo non è limitato dal pensiero né il pensiero dal corpo.

Ne segue che il modo finito è strutturalmente istituito nel modo infinito e che ciascun finito è, simultaneamente, posto nella durata e nell'eternità: è nella durata in quanto determinato da e determinante un altro modo finito dello stesso genere; è posto nell'eternità perché da sempre e per sempre è contenuto nel modo infinito ed eterno mediato dell'attributo di riferimento. Da qui segue, ad esempio, che la mente umana, considerata come questa mente finita, possa concepire le cose sotto l'aspetto dell'eternità perché essa è, in sé e formalmente, eterna<sup>76</sup>.

Come si vede, non ci troviamo di fronte ad alcuna perdita di dignità e di valore con l'abbandono della categoria di sostanza per gli enti finiti; al contrario, il nesso ontologico che lega il modo alla sostanza garantisce a ciascun modo esistente un'attuale e ineludibile relazione con la sostanza.

Tale relazione, infatti, implica identità reale o di realtà e differenza modale. Identità reale significa che la realtà di cui è costituito il modo è la stessa realtà della sostanza, secondo le differenze degli attributi. Al tempo stesso, poiché la realtà della sostanza è costituita dalla potenza assoluta, ogni modo infinito e finito è una determinazione di tale potenza, come ciascuna onda del mare è una parte della medesima intera acqua del mare. Questo non significa, tuttavia, che l'essenza di un singolo modo coincida con l'essenza della sostanza o con l'essenza di qualsiasi altro modo; l'identità della realtà partecipata non toglie la differenza modale, che è una vera differenza di essenza e di esistenza.

<sup>74</sup> EIP17S: G II, 62, 14-19; M 807. Cfr. anche TTP, Adn. VI: G III, 252, 25-50; M 740.

<sup>75</sup> Per la derivazione dei modi infiniti ed eterni si veda EIP21-23. Sui modi infiniti si veda JEAN-MARIE BEYSSADE, *Sur le mode infini mediat dans l'attribut de la pensée*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 119, 1994, pp. 23-26 e TAD SCHMALTZ, *Spinoza's mediate infinite mode*, «Journal of the History of Philosophy», 35, 1997, pp. 199-235.

<sup>76</sup> E5P31: «Il terzo genere di conoscenza dipende dalla mente come dalla causa formale, in quanto la mente stessa è eterna». Sull'eternità della mente rinvio al recente *Mortalità, immortalità, eternità della mente in Spinoza*, in Omero Proietti; Giovanni Licata (a cura di), *Tradizione e illuminismo in Uriel da Costa. Fonti, temi, questioni dell'«Exame das tradições phariseas»*, Atti del convegno internazionale, Macerata 29-30 settembre 2015, Macerata, eum, 2016, pp. 297-323.

FILIPPO MIGNINI

### 3.2 Il finito come relazione

La genesi del finito, implicando necessariamente sempre altro finito come causa, istituisce ciascun ente finito come un nesso di relazioni con altri finiti, intesi come cause e come effetti. E1P28 è chiara al riguardo:

Qualsiasi cosa singolare, ossia qualsivoglia cosa finita e avente un'esistenza determinata, non può esistere né essere determinata a operare se non è determinata a esistere e a operare da un'altra causa, che è anch'essa finita e ha un'esistenza determinata; e di nuovo anche questa causa non può esistere né essere determinata a operare se non è determinata a esistere e a operare da un'altra causa che è anch'essa finita e ha un'esistenza determinata, e così all'infinito.

Per intendere adeguatamente questa proposizione è opportuno svolgere due considerazioni. La prima è che la serie delle cose finite si concepisce come concatenazione di cause (e di effetti), poiché "Non esiste alcuna cosa dalla cui natura non segua qualche effetto" (E1P36). Infatti tutto ciò che esiste esprime in modo certo e determinato la potenza di Dio, che è causa di tutte le cose. Dunque, essendo ciascuna cosa finita una determinazione della potenza di Dio, da essa seguono necessariamente effetti, i quali, a loro volta, essendo anch'essi determinazioni della potenza di Dio, sono cause di altri effetti e così all'infinito. Se poi consideriamo che nessun effetto produce da solo altri effetti, ma sempre con altre cause correlate, da ciò segue che ciascun ente finito non ha una sola causa finita né produce un solo effetto finito, ma dipende da una molteplicità di cause e dà luogo, insieme ad altre cause concorrenti, a una molteplicità di effetti. Ciascun ente finito è dunque un intreccio attuale di relazioni, simultaneamente, con cause costituenti e concomitanti e con effetti ugualmente concomitanti.

Al tempo stesso non si deve perdere di vista che la concatenazione delle cose finite non è autonoma, ma ha Dio come causa prima (non come causa remota<sup>77</sup>) e come causa concomitante, «perché tutto ciò che è, è in Dio e dipende da Dio in modo tale che senza Dio non può né esistere né essere concepito»<sup>78</sup>. Questa prospettiva è fondamentale per intendere il determinismo, di cui si tratterà nel prossimo punto.

Intanto consideriamo quali conseguenze derivino da questa costituzione relativa dei modi finiti. La prima consapevolezza che da essa deriva è che ciascun finito è parte dell'intera natura, dalle cui leggi comuni è regolato. Questo significa che anche l'uomo, in quanto finito, non può sottrarsi a quelle leggi e che l'altro da noi è tanto parte di noi quanto noi di esso. Insomma, ne deriva una tale consapevolezza d'inerenza reciproca, da costituire al tempo stesso la migliore prospettiva per la pratica della morale, ossia della giustizia e della carità, come anche un presupposto non necessario, ma estremamente utile, della politica, in particolare della democrazia. Ne deriva in particolare che il diritto a esistere è fondato totalmente sullo stesso atto di esistere e che, con questo riconoscimento, viene superata nella filosofia di Spinoza ogni tradizionale accezione di "tolleranza" come incapace ad esprimere un pieno e fondamentale diritto all'esistenza e alla diversità<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> E1P28S.

<sup>78</sup> Ivi, G II, 71, 14-16; M 817.

<sup>79</sup> Sul tema della tolleranza rinvio a F. MIGNINI, *Baruch Spinoza. Le premesse teoriche della crisi dell'idea di tolleranza religiosa*, in *L'idea di tolleranza in età moderna*, a cura di E. Peroli, "Humanitas", 49, 2014, 6, pp. 918-930 e all'ulteriore bibliografia ivi indicata.

### L'assoluto in Spinoza

L'idea di essere una parte dell'intera natura, sottomessa alle medesime leggi universali, diviene anche la migliore formazione al rispetto dell'intera natura, un viatico ecologico fondamentale<sup>80</sup>.

Ne deriva infine un'idea molto utile e dinamica di "benessere" (*Welstand*) o felicità, se si preferisce: essa consisterebbe nel cercare di coincidere in ogni momento con la posizione che, perennemente diveniente, ci compete nella natura. Se siamo relazione e parti di relazioni sempre in divenire, costante diviene la ricerca e la consapevolezza del luogo e del ruolo che, di volta in volta, ci viene assegnato. Nel riconoscimento e nell'abbraccio di questo ruolo consiste il nostro benessere o beatitudine o quiete dell'animo<sup>81</sup>.

### 3.3 L'eterna inviolabile catena delle cause

E1P29, raccogliendo nella propria dimostrazione le acquisizioni precedenti, costituisce il manifesto più esplicito e radicale del determinismo spinoziano:

In natura non si dà nulla di contingente, ma tutto è determinato dalla necessità della natura divina a esistere e a operare in un certo modo.

La proposizione va presa alla lettera e senza attenuanti. Poiché tutto ciò che esiste è in Dio e da Dio (P15) e Dio esiste con necessità e agisce per la sola potenza della propria natura, anche i modi derivano dalla natura divina con assoluta necessità poiché in essa sono da sempre e per sempre implicati (P16). Tuttavia si consideri che questa determinazione si estende anche alle operazioni dei modi: se un modo non è determinato da Dio a operare in una certa maniera, è impossibile che determini se stesso; viceversa, se è determinato ad agire in una certa maniera, è impossibile che renda se stesso non determinato. Perciò Spinoza conclude la dimostrazione della P29 asserendo che «tutte le cose sono determinate dalla necessità della natura divina non soltanto a esistere, ma anche a esistere e a operare in un certo modo, e non si dà nulla di contingente».

La negazione radicale della contingenza, ossia della pretesa indifferenza del finito a essere come a non essere, coincide con l'opposta affermazione della legge della concatenazione delle cause, fondata sull'identificazione dell'essenza divina con la potenza assoluta. La logica conclusione tratta da Spinoza ha spaventato molti, compreso Kant, per il fatalismo che sembrava compromettere ogni possibile morale. Eppure, la scommessa di Spinoza e dell'*Etica* era proprio questa: costruire un'etica sul fondamento di un determinismo radicale, non soltanto delle essenze e delle esistenze, ma anche delle azioni, di tutte le azioni umane mosse non da un presunto libero arbitrio, ma dalla determinazione incoercibile della potenza divina. Come sono possibili responsabilità e libertà, che anche Spinoza continua a considerare prerogative irrinunciabili della moralità, in regime di assoluto determinismo?

La corrispondenza con Blijenbergh è forse il testo nel quale la questione viene affrontata con meno

<sup>80</sup> Sul tema si veda A. NAESS, *Spinoza and Ecology*, in S. Hessing (ed.), *Speculum Spinozanum 1677-1977*, London 1978, pp. 418-425; recentemente G. DI BENEDETTO, *L'ecologia della mente nell'Etica di Spinoza. Amore della natura e coscienza globale sulla via della complessità*, Milano, Mimesis, 2009.

<sup>81</sup> Particolarmente significativo è, in proposito, KV2, 18.

FILIPPO MIGNINI

cautele e con radicale chiarezza. Per riassumere in pochi punti la non breve corrispondenza, possiamo affidarci ai seguenti cinque argomenti.

1. Tutto ciò che procede dalla necessità della natura di Dio è perfetto, ossia non potrebbe essere diverso da come è, poiché Dio è la causa prima assoluta efficiente di tutte le cose<sup>82</sup>.
2. Il peccato e il male non sono enti reali, ma nostre rappresentazioni. Se intendiamo l'errore come privazione di verità, o il peccato come privazione di virtù, o il male come privazione di bene, non facciamo altro che rappresentare immaginativamente come reale qualcosa, la privazione, che non esiste in natura, ma solo nella nostra mente, incline a confondere una cosa reale con la rappresentazione astratta e universale di quella medesima cosa. Ad esempio, se consideriamo un uomo nato cieco e lo compariamo con lo stato normale e astratto di individui umani dotati di vista, diciamo che quell'uomo è "privo" di vista. Tuttavia, la privazione, considerata in relazione non a un'astratta proprietà degli esseri umani in generale<sup>83</sup>, ma alle cause determinate che hanno connesso l'esistenza attuale di quell'uomo alla causalità divina, appare non più tale, ma vera e propria negazione, perché, in virtù di quelle cause, a quell'uomo la vista non poteva competere come non compete a una pietra<sup>84</sup>. Così l'errore, considerato in relazione alla serie delle cause che hanno determinato colui che lo commette, nel momento in cui lo commette, non è una privazione, ma una negazione, perché a quell'ente, perfetto così com'è, la verità non compete come non compete a una pietra.
3. Le azioni dei pii e degli empì, benché seguano necessariamente dalle leggi e dai decreti eterni di Dio, si distinguono non solo «per gradi, ma anche per essenza»<sup>85</sup>. Infatti dalla natura divina derivano non soltanto infinite cose, ma anche infinite cose «in infiniti modi». Dunque le azioni dei pii e degli empì, in quanto azioni determinate da Dio, «può ben essere che siano ambedue ugualmente perfette»<sup>86</sup>.
4. Il pio e l'empìo non sono tuttavia ugualmente perfetti e beati, perché le loro essenze sono diverse e dotate di perfezione diversa. Infatti i pii sono tali perché hanno una chiara conoscenza di se stessi e di Dio; mentre gli empì ne sono privi<sup>87</sup>. Ora, anche la conoscenza o l'assenza di essa sono frutto di necessità; tuttavia, a partire dal darsi di una conoscenza vera è possibile costruire un sistema di conoscenze vere e rendere disponibile tale sistema alla maggior parte degli uomini, affinché possano più facilmente parteciparne e avviarsi sulla strada della libertà, che è piuttosto liberazione dalla dipendenza delle cause esterne.
5. L'arte e la scienza che rendono disponibili per la maggior parte degli uomini conoscenze vere e la possibilità di accedere a esse, è la politica, ossia l'arte, basata sulla conoscenza e sull'esperienza, di provvedere alla sempre maggiore liberazione umana.

Quali siano i vantaggi, personali e sociali, di una tale dottrina, è mostrato espressamente da Spinoza nel cap. 18 della seconda parte del *Breve Trattato*: essi possono essere sintetizzati nell'accettazione del

<sup>82</sup> Ep 23, M 41: G IV, 147, 1-2; M 1382.

<sup>83</sup> Ep 19, M 37: G IV, 91, 7-16; M 1342.

<sup>84</sup> Ep 21, M 39: G IV, 128, 12-1296; M 1367-1368.

<sup>85</sup> Ep 23, M 41: G IV, 149, 4-5; M 1384.

<sup>86</sup> Ep 23, M 41: G IV, 150, 12-14; M 1384.

<sup>87</sup> Ep 23, M 41: G IV, 151, 1-6; M 1385.

### L'assoluto in Spinoza

diritto alla differenza, nella ricerca sempre maggiore della conoscenza di sé e di Dio, condizione prima di libertà, nella pace sociale.

### 3.4 Antifinalismo

La lotta al pregiudizio e alla conseguente superstizione viene condotta espressamente, e quasi simbolizzata, nell'appendice alla prima parte dell'*Etica*, nella critica al padre di tutti i pregiudizi, quello finalistico. L'autore qui indaga la causa per cui gli uomini, comunemente, ritengano che le cose naturali esistano ed agiscano, come persino Dio stesso, in vista di un fine. In secondo luogo dimostra la falsità di quel pregiudizio e, infine, come da esso ne sorgano molti altri, relativi a bene e male, merito e peccato, lode e vituperio, ordine e confusione, bellezza e deformità<sup>88</sup>.

Da una condizione comune a tutti gli uomini, ossia di nascere ignari delle cause delle cose ma consapevoli dei propri appetiti, sorgono due pregiudizi fondamentali: il primo è quello di credere di essere liberi, perché, conoscendo i nostri appetiti, ma non le cause che li determinano, ci illudiamo di essere noi stessi la loro causa. Il secondo è ritenere di compiere azioni in vista di un fine, ossia dell'utile che si appetisce. Tale illusione è rafforzata dalla persuasione degli uomini che tutte le cose siano mezzi per conseguire i loro fini e che persino gli organi corporei, di cui sono dotati, siano stati predisposti per fini particolari, come gli occhi per vedere, le orecchie per udire e così via. E poiché non possono ritenere di essere essi stessi la causa di tutti questi mezzi, si persuadono che Dio abbia predisposto la natura al servizio dell'uomo e l'uomo al servizio della divinità stessa. Sicché tutto sarebbe regolato da fini:

Onde è avvenuto che tutti, a seconda della propria indole, abbiano escogitato diversi modi di onorare Dio, affinché Dio li amasse più degli altri e dirigesse tutta la natura a uso della loro cieca cupidità e insaziabile avidità. Così questo pregiudizio si è trasformato in superstizione e ha messo profonde radici nelle menti<sup>89</sup>.

Ora, che questo pregiudizio sia falso è dimostrato dalle tesi relative alla causalità necessaria di Dio, che istituisce in natura un sistema di sole cause efficienti, oltre che dall'assoluta perfezione della natura divina, alla quale non manca nulla che possa o debba perseguire come un fine della propria azione.

La perversità del pregiudizio finalistico sta nella sua capacità di rovesciare completamente la prospettiva sul mondo. Essendo convinti che le cose siano state create e disposte da Dio per loro, gli uomini s'illudono che la natura sia disposta così come a essi appare e in relazione al piacere o dispiacere che in essi accompagna la percezione delle cose. Così essi formano le nozioni di bene, ordine, bello e quelle contrarie, attribuendo queste proprietà alle cose e non comprendendo, invece, che sono soltanto elaborazioni della loro immaginazione. Il pregiudizio finalistico, ponendo l'uomo al centro dell'universo, rivela il rovesciamento totale dell'ordine della natura concepito dall'intelletto, a favore di un ordine fittizio costruito dall'immaginazione.

<sup>88</sup> E1Ap: G II, 78, 6-12; M 826.

<sup>89</sup> E1Ap: G II, 79, 8-12; M 828.

FILIPPO MIGNINI

### 3.5 Antiumanismo

La conseguenza di questa dottrina spinoziana è quella di ricollocare l'uomo nell'ordine complessivo della natura, sottoponendolo alle leggi generali e comuni di essa. Se chiamiamo "umanismo" l'atteggiamento per cui l'uomo viene considerato centro e fine dell'universo, quasi regolato da leggi sue proprie, la filosofia di Spinoza, che considera l'uomo una piccola parte della natura, soggetta in tutto e per tutto alle leggi di questa, può essere considerata certamente antiumanistica. Un testo che esprime con grande chiarezza questa posizione è l'inizio della prefazione alla terza parte dell'*Etica*:

La maggior parte di coloro che hanno scritto sugli affetti e sul modo di vivere degli uomini sembrano trattare non di cose naturali che seguono le comuni leggi della natura, ma di cose che sono al di fuori della natura. Anzi, sembrano concepire l'uomo nella natura come un impero in un impero. Credono infatti che l'uomo, più che seguirlo, turbi l'ordine della natura, che abbia un potere assoluto sulle proprie azioni e che non sia determinato da altro che da se stesso. Attribuiscono, inoltre, la causa dell'impotenza e dell'incostanza umane non alla comune potenza della natura, ma a non so quale vizio della natura umana, che pertanto piangono, deridono, disprezzano o, come avviene per lo più, detestano; e chi sa denigrare nel modo più arguto o eloquente l'impotenza della mente umana è ritenuto quasi divino<sup>90</sup>.

Nel descrivere questa dominante ma illusoria visione dell'uomo, sostenuta principalmente dalla teologia cristiana, Spinoza non trascura di metterne in rilievo l'intima contraddizione. Infatti in essa l'uomo viene, da una parte, erroneamente considerato come autonomo e dotato di assoluta capacità di autodeterminazione; dall'altra è giudicato come sola causa di tutte le sue manifestazioni di impotenza e di incostanza. Perciò, mentre viene esaltato nella sua autonomia di autodeterminazione, viene anche denigrato per i continui fallimenti di quella pretesa autonomia, prodotti da un qualche vizio della natura umana. Contro tale visione rimane ferma la tesi di una natura regolata da leggi necessarie ed eterne, aventi valore universale. Uno dei testi più chiari ed espliciti, al riguardo, si trova in TTP 6, 4:

Nulla accade dunque in natura che contraddica le sue leggi universali, e non c'è neanche una sola cosa che non si accordi con esse o da esse non consegua. [...] Pertanto, la natura conserva sempre leggi e regole che, pur non tutte a noi note, implicano eterna necessità e verità e dunque un ordine fisso e immutabile. Né alcuna sana ragione ci persuade ad attribuire alla natura una potenza e una virtù limitata, e a stabilire che le sue leggi siano valide per alcune cose soltanto e non per tutte. Infatti, poiché la virtù e la potenza della natura è la stessa virtù e potenza di Dio, e le leggi e le regole della natura gli stessi decreti di Dio, si deve credere senz'altro che la potenza della natura è infinita, e le sue leggi così ampie da estendersi a tutto ciò che l'intelletto divino comprende<sup>91</sup>.

Nel *Trattato Politico*, cap. 2, § 6 Spinoza torna sull'argomento e, riprendendo quasi alla lettera la prefazione alla terza parte dell'*Etica*, spiega in due tempi il fondamento teologico di quella concezione dell'uomo e quindi, espressamente, in che cosa consisterebbe quel preteso vizio della natura umana, ossia il peccato originale:

<sup>90</sup> E3Praef: G II, 137, 7-20; M 895.

<sup>91</sup> TTP 6, 4: G III, 83, 9-24; M 526. A proposito del termine "natura" in nota, nella stessa pagina, l'autore precisa: «Per "natura" intendo qui non la sola materia e le sue affezioni, ma, oltre alla materia, infinite altre cose».

## L'assoluto in Spinoza

I più ritengono che gli ignari perturbino l'ordine della natura invece di assecondarlo, e concepiscono gli uomini come un impero nell'impero<sup>92</sup>.

La ragione basilare di tale convinzione è la loro idea della costituzione della mente umana:

Sono infatti convinti che la mente umana non sia prodotta da nessuna causa naturale, bensì creata da Dio immediatamente, a tal punto indipendente dalle altre cose da avere un assoluto potere di determinarsi e di usare rettamente della ragione. Ma l'esperienza dimostra più che a sufficienza che non è in nostro potere avere una mente sana più di un corpo sano<sup>93</sup>.

L'esperienza mostra inoltre che gli uomini sono guidati, come tutte le altre cose naturali, dalla pulsione alla conservazione del loro essere e che, se fosse in loro potere autodeterminarsi, seguirebbero esclusivamente la ragione. Ma l'esperienza insegna il contrario, perché gli uomini sono guidati invece soprattutto dal proprio piacere. Come si spiega questa intima contraddizione della natura umana? L'evocazione e discussione della dottrina del peccato originale ora diviene esplicita:

I teologi sostengono che la causa di questa impotenza umana sia un difetto o un peccato di natura, che si originò dalla caduta del primo progenitore. Ma non riescono a risolvere il problema<sup>94</sup>.

Infatti è impossibile concepire che il primo uomo, dotato di perfetta ragione, potesse essere ingannato e, tanto meno, che la creatura più intelligente, Lucifero, potesse concepire di opporsi a Dio. E Spinoza conclude:

Si deve ammettere che non fu in potere del primo uomo di usare in modo retto della propria ragione, ma che egli, come noi, fu preda degli affetti<sup>95</sup>.

Sempre in TP 1, 4 Spinoza indica il metodo adottato nel trattare di politica:

Per indagare gli oggetti di questa scienza con la stessa libertà d'animo che di solito utilizziamo nelle matematiche, ho curato attentamente di non deridere, né compiangere, né tanto meno detestare le azioni umane, ma di comprenderle. Ho contemplato dunque gli affetti dell'uomo – l'amore, l'odio, l'ira, l'invidia, la gloria, la misericordia e le altre commozioni dell'animo – non come vizi, ma come proprietà della natura umana, che ad essa competono così come alla natura dell'aria appartengono il calore, il freddo, la tempesta, il tuono e cose simili, le quali, benché moleste, sono tuttavia necessarie e possiedono cause certe, per mezzo delle quali ci sforziamo di comprendere la loro natura. E la mente gode tanto nella loro vera contemplazione, quanto nell'esperire cose gradite ai sensi<sup>96</sup>.

<sup>92</sup> G III, 277, 31-33; M 1112.

<sup>93</sup> TP 2, 6; M 1112.

<sup>94</sup> TP 2, 6; M 1113.

<sup>95</sup> TP 2, 6; M 1113; per una analisi della nozione di peccato originale in Spinoza rinvio a F. MIGNINI, *Baruch Spinoza (1632-1677)*, in *Il peccato originale nel pensiero moderno*, a cura di G. Riconda, M. Ravera, C. Ciancio, G.L. Cuozzo, Brescia, Morcelliana, 2009, pp. 353-375.

<sup>96</sup> G III, 274, 26 - 275, 2; M 1108-1109. Per altri testi analoghi cfr. KV 1, 7, 8; KV2, 8, 1-3; Ep 30, M15, fr. 2; TTP 16, 4; TP 2, 8.

FILIPPO MIGNINI

Come è ormai evidente, il metodo spinoziano della contemplazione di ogni fenomeno naturale, compreso l'uomo, alla luce delle leggi generali della stessa natura, è la conseguenza di un principio radicalmente opposto a quello teologico dominante, ossia alla contemplazione dell'assoluto come potenza unica indeterminata, agente da se stessa e per se stessa, e produttore infinite cose in infiniti modi. In questa prospettiva nulla è pensabile, non soltanto come privo di causa, ma anche come in sé erroneo e cattivo. Infatti, «tutte le cose e le azioni esistenti nella natura sono perfette»<sup>97</sup>

### 3.6 *Cupiditas* come essenza umana

Qual è dunque l'essenza dell'uomo, considerato come particella della natura e soggetto alle leggi universali di questa? La risposta vale per l'uomo come per qualsiasi altro ente finito: la sua essenza consiste nella forza determinata mediante la quale tende a conservare se stesso. Questa forza Spinoza chiama, in generale, *conatus* ed è concepita come essenza attuale della cosa stessa<sup>98</sup>. L'equivalenza posta da Spinoza tra *conatus* e *potentia* è esplicita e ribadita due volte nella breve dimostrazione di E3P7 (*potentia, sive conatus*). Dunque, se *conatus* è *potentia*, anzi, determinazione della potenza unica della sostanza, ossia di ciò che ne costituisce l'essenza, è inevitabile concludere che una porzione della medesima potenza costituisce anche l'essenza della *res* che di essa è formata. L'identità delle strutture vale nell'infinito come nel finito, proprio perché a costituire il finito è una determinazione della stessa potenza infinita, diversa nella modalità di esistenza, non nella realtà costitutiva. Ne segue che se una cosa è posta nella sua esistenza attuale dalla potenza determinata della sostanza, essa continuerà ad esistere per un tempo indefinito<sup>99</sup>, fino a quando la potenza contraria e maggiore di un'altra cosa non la distrugga<sup>100</sup>. Sarebbe infatti contraddittorio pensare che quella medesima potenza determinata, che pone l'esistenza della cosa, sia anche ciò che la toglie.

Se il *conatus* si riferisce soltanto alla mente, si chiama volontà; ma se si riferisce alla mente e al corpo simultaneamente, si chiama *appetitus*: questo è «l'essenza stessa dell'uomo, dalla cui natura seguono necessariamente le cose che servono alla sua conservazione; perciò l'uomo è determinato a fare tali cose»<sup>101</sup>. Quando tale appetito è considerato nell'uomo, poiché a esso si accompagna anche la consapevolezza di averlo, esso si dice *cupiditas*. Ora, se non dimentichiamo che l'uomo, come tutti gli enti finiti, è relazione e non può essere concepito se non come nodo continuo di relazioni o di affezioni ricevute da altri corpi e da altre menti e di affezioni prodotte in altri corpi e in altre menti, ne segue che a ogni affezione data il *conatus* (o *appetitus* o *cupiditas*) è determinato a rispondere in conformità alla propria natura. Per questo, nella prima definizione degli affetti, al termine della terza parte dell'*Etica*, la cupidità è definita come «la stessa essenza dell'uomo, in quanto è concepita come determinata ad agire da una sua qualunque affezione data»<sup>102</sup>. L'accento va ora posto proprio su questa determinazione, ossia sull'intreccio di cause efficienti che

<sup>97</sup> KV1, 6, 9; M 123.

<sup>98</sup> E3P7.

<sup>99</sup> E3P8.

<sup>100</sup> E3P4.

<sup>101</sup> E3P9S: G II, 147, 29-31; M 907.

<sup>102</sup> M 955.

### L'assoluto in Spinoza

concorrono a muovere o spingere la *cupiditas* verso questo o quell'oggetto, oppure ad avversarlo e a ritrarsi da esso. Ne segue la conclusione necessaria e apparentemente eversiva di E3P9S:

Da tutto ciò è reso evidente che noi non siamo spinti verso qualcosa, non lo vogliamo, non l'appetiamo né desideriamo perché giudichiamo che sia buono; ma giudichiamo buono qualcosa perché siamo spinti verso di esso, lo vogliamo, lo appetiamo e lo desideriamo<sup>103</sup>.

Immediati e prioritari rispetto al giudizio della ragione sono il dinamismo delle forze naturali nel loro intreccio e la rappresentazione immaginativa di esse. È da questo intreccio originario di forze e di rappresentazioni inadeguate e confuse che può emergere, con fatica e con arte, il giudizio della ragione; ossia una diversa coscienza riflessa del nostro *appetitus*, senza che la dinamica di questo venga modificata.

### 3.7 L'espulsione di ogni soprannaturale dall'orizzonte della rappresentazione umana

La dottrina spinoziana dell'assoluto, quale abbiamo esposta nelle linee essenziali e nelle sue implicazioni teoriche, pratiche e politiche, costituisce anche la più radicale espulsione dall'orizzonte del pensiero dell'idea stessa di soprannaturale. Se l'Assoluto è l'unica *Natura naturans*, ossia la potenza assoluta che in forza della sua sola essenza produce immanentemente tutte le sue modificazioni, ossia l'intera *Natura naturata*, non v'è alcuna possibilità non solo di concepire ma persino di immaginare una "soprannatura", ossia qualcosa che, per perfezione e potenza, sia al di sopra o trascenda l'ordine complessivo della natura. Né è possibile considerare soprannaturale, rispetto alla *Natura naturata*, quella *naturante*. La differenza tra le due nature è quella che si dà tra causa ed effetto e quindi, ontologicamente, la causa precede l'effetto, come «la sostanza precede per natura le sue affezioni»<sup>104</sup>. Qui, tuttavia, si tratta di una precedenza logica e ontologica, non di realtà costitutiva e tanto meno temporale, essendo il mondo degli effetti connaturale alla causa ed essendo la struttura della causa e la complessiva struttura degli effetti costituite senza differenze di realtà o di potenza, che è una e medesima in tutta la natura.

Non c'è residuo di potenza nella causa che non si sia da sempre esplicitato negli effetti; né si può dare nella causa qualcosa che non si dia anche nel mondo degli effetti. In Spinoza non è possibile dire soltanto, come in Cusano e in tutti gli altri veri filosofi, che non si dà nulla nell'effetto che non sia anche nella causa (e quindi, ad esempio, che se nell'effetto si dà potenza passiva o materia, questa deve darsi anche nella causa o nell'assoluto); ma deve anche dirsi, diversamente dalle imbarazzate spiegazioni del Cardinale di Cusa<sup>105</sup>, che tutto ciò che si dà nella causa, o che è implicato nella causa, si dà anche nella modalità dell'effetto. Questa totale e perfetta esplicazione della causa rende del tutto impossibile considerare la *Natura naturans*, rispetto alla *naturata*, alla stregua di una soprannatura.

Una chiara dimostrazione dell'eliminazione completa di ogni illusione riguardo a una fittizia realtà soprannaturale si ha nella dottrina che più di ogni altra è in grado di metterla in luce, ossia nella dottrina

<sup>103</sup> G II, 148, 4-8; M 907.

<sup>104</sup> E1P1.

<sup>105</sup> *De docta ignorantia*, II, 3.

FILIPPO MIGNINI

della rivelazione divina. Come si sa, la dottrina tradizionale della rivelazione poggia sulla concezione di un Dio ontologicamente trascendente rispetto al creato, distinto da questo per la totale separazione da ogni materia e dotato di una natura non conoscibile dall'intelletto finito dell'uomo. In più, l'ipotesi di una caduta radicale della natura umana attraverso il peccato di Adamo renderebbe impossibile qualsiasi redenzione con soli strumenti umani richiedendo come necessario un intervento straordinario e soprannaturale di Dio per ricondurre gli uomini nell'ordine della salvezza<sup>106</sup>. La rivelazione, ossia l'irruzione gratuita e soprannaturale di Dio nell'ordine naturale, attraverso la comunicazione di conoscenze inaccessibili dall'uomo, rivolta ad alcuni prescelti chiamati a parlare a tutti gli altri a nome di Dio, è lo strumento principale e insostituibile del piano divino della salvezza mediante la grazia.

Sin dal *Breve Trattato*, prima formulazione del sistema, Spinoza sostiene la tesi, a suo avviso fondamentale, secondo cui Dio si fa conoscere immediatamente all'intelletto umano o, per dirlo in altri termini, secondo cui, per avere una conoscenza adeguata della natura di Dio, l'intelletto umano non ha bisogno di alcuna parola né di alcun segno speciale da parte di Dio. In KV2, 22, 3-5, Spinoza fonda espressamente la possibilità di una conoscenza immediata della natura di Dio da parte dell'intelletto umano sull'unione di tutte le cose con Dio, garantita dall'essere la natura una sola sostanza dall'essenza infinita. E nel cap. 24, nei fondamentali §§ 9-13, l'autore dimostra che per conoscere Dio non è necessario né possibile alcun mezzo esteriore; e conclude:

Dio, per farsi conoscere agli uomini, non può e non deve usare né parole né miracoli né alcun'altra cosa creata, ma solo sé stesso.

Questa tesi è ribadita nell'*Etica*, nella P46 e specialmente nella P47 della seconda parte: «La mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio».

Nel TTP, all'inizio del primo capitolo, Spinoza definisce «la profezia o rivelazione» come «conoscenza certa di una cosa rivelata agli uomini da Dio». E subito trae da questa definizione la conclusione «che la conoscenza naturale si può chiamare profezia» perché

le cose che conosciamo per lume naturale dipendono dalla sola conoscenza di Dio e dai suoi eterni decreti. Ma poiché la conoscenza naturale è comune a tutti gli uomini (deriva infatti da fondamenti comuni a tutti gli uomini), non è molto apprezzata dal volgo, che anela sempre a ciò che è raro e alieno dalla sua natura e disprezza i doni naturali; il volgo, perciò, quando si parla di conoscenza profetica vuole che si escluda la conoscenza naturale; e tuttavia quest'ultima si può chiamare divina a pari titolo dell'altra, qualunque essa sia, giacché è quasi dettata in noi dai decreti e dalla natura di Dio, in quanto siamo partecipi di essa<sup>107</sup>.

Spinoza precisa ancora che, quanto a certezza e alla fonte da cui deriva, la conoscenza naturale non è in alcun modo inferiore alla profetica, anche se i suoi cultori non possono chiamarsi profeti perché tutti gli uomini «possono percepire e accogliere con uguale certezza e dignità, e non per mera fede, ciò

<sup>106</sup> Si veda TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.1, a. 1.

<sup>107</sup> TTP I, 1-2: M 438-439.

**L'assoluto in Spinoza**

che quei cultori insegnano»<sup>108</sup>. E conclude, fondando di nuovo, come nella KV, sull'unità della natura e sull'immediata partecipazione dell'intelletto, la possibilità e la dignità della conoscenza naturale come vera e autentica rivelazione divina:

Poiché la nostra mente, contenendo in sé obiettivamente la natura di Dio e partecipando di essa, ha il potere di formare alcune nozioni che spiegano la natura delle cose e insegnano la condotta della vita, possiamo dunque stabilire a ragione che la natura della mente, così considerata, è la causa prima della rivelazione divina: difatti, la natura e l'idea di Dio (nel modo che ora abbiamo indicato) detta in noi tutte quelle cose che intendiamo in modo chiaro e distinto, non certo attraverso le parole, ma in maniera assai più eccellente, che si accorda in tutto con la natura della mente, come chiunque abbia assaporato la certezza dell'intelletto ha senz'altro sperimentato da solo»<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> TTP, 1, 3: M 439.

<sup>109</sup> TTP 1, 4: M 439-440.

r'on ne r  
tu Chre  
esme en  
us de pla  
: aisé à p  
beatitudo  
u Corps  
ent dau  
Te, que  
sse, le je  
as d'estr  
& mesme  
qui en au  
que l'An  
uy font r  
perfectie

Lucia Ziglioli\*

## Hegel's Transformation of Metaphysics: The Redefinition of the 'Absolute' and the Key Function of Subjective Spirit<sup>1</sup>

*Abstract.* La recezione contemporanea di Hegel si divide per lo più tra i sostenitori di una lettura 'metafisica' e 'non metafisica' della sua filosofia. Il presente studio si inserisce in questo dibattito, ed è volto ad illustrare in che modo originale Hegel sia un pensatore metafisico. In questo lavoro sostengo che la trasformazione hegeliana della metafisica non si limiti al suo progetto di una 'scienza della logica', ma si estenda all'intero sistema. In particolare, mostro come la nozione hegeliana di 'Idea assoluta' – compresa come ragione conoscente se stessa – fondi un'idea di metafisica che trova il suo necessario compimento in una 'filosofia dello spirito'. È all'interno di questo quadro che viene posto il luce il ruolo giocato dalla *Filosofia dello spirito soggettivo* per la possibilità della metafisica.

*Abstract.* The contemporary reception of Hegel's philosophy appears to be mostly divided between a 'metaphysical' and a 'non-metaphysical' reading of Hegel. This study joins in this debate and aims to illustrate in which original sense Hegel is a metaphysical thinker. I argue that Hegel's transformation of metaphysics is not confined to the project of a 'science of logic', but is extended to the whole system. In particular, I show that Hegel's notion of 'absolute Idea' – understood as self-knowing reason –, lays the ground for an account of metaphysics which ultimately finds its necessary accomplishment into a 'philosophy of spirit'. Within this picture, I shed light on the function of the *Philosophy of Subjective Spirit* for the possibility of metaphysics.

---

\* Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

<sup>1</sup> Abbreviations of Hegel's works:

GW *Gesammelte Werke*, edited by Hartmut Buchner and Otto Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968–.

D *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, translated by H. S. Harris and Walter Cerf, Albany, State University of New York Press, 1977. [German pagination]

EL *The Encyclopaedia Logic (1830), with the Zusätze: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*, translated by Theodore F. Geraets, Wallis A. Suchting, and Henry S. Harris, Indianapolis and Cambridge, Hackett, 1991. Cited by section (§) number.

EPN *Philosophy of Nature: Being Part Two of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, 1830*. 3 vols. Translated by Michael J. Petry. London: George Allen & Unwin. 1970. Cited by section (§) number, by remark (R) / addition or Zusatz (Z).

EPM *Philosophy of Mind. Being Part Three of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830), Together with the Zusätze*, edited by Michael J. Inwood, translated by William Wallace and Arnold V. Miller with Revisions and Commentary by Michael J. Inwood, Oxford, Clarendon Press, 2007. Cited by section (§) number, by remark (R) / addition or Zusatz (Z).

PS *The Phenomenology of Spirit*, translated by Arnold V. Miller. Oxford, Clarendon Press, 1977.

RSP *On the Relationship of Skepticism to Philosophy*, in *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, edited by George di Giovanni and H. S. Harris, Indianapolis, Indiana, Hackett Publishing, 2000, pp. 311–362. [German pagination]

SL *Science of Logic*, translated by Arnold V. Miller, Amherst, Humanity Books, 1999.

LUCIA ZIGLIOLI

*Parole chiave:* Hegel / Metafisica / Assoluto / Idea assoluta / Filosofia dello Spirito soggettivo / Psicologia

*Keywords:* Hegel / Metaphysics / Absolute / absolute Idea / Philosophy of Subjective Spirit / Psychology

## 1. A Third View

The contemporary reception of Hegel's philosophy, especially in the English speaking world appears to be mostly divided between a 'metaphysical' and a 'non-metaphysical' reading of Hegel<sup>2</sup>. What has been labelled as the «*traditional metaphysical view of Hegel's philosophy*» basically consists in reading Hegel as a pre-critical philosopher, still committed to the pre-Kantian model of metaphysics as knowledge of the Absolute, where 'Absolute' is theologically understood as God, that is to say as the ultimate and absolute reality to which thought has access. Unsurprisingly, this kind of theological metaphysics couldn't find many enthusiastic followers in the twentieth and twenty-first century.

It happened so, that many voices have risen against this metaphysical reading of Hegel. Famous attempts to de-metaphysicalize Hegel's philosophy have been provided by John Niemeyer Findlay, Klaus Hartmann, and more recently by Robert Pippin, Robert Brandon and Terry Pinkard. A common element among them all is an understanding of Hegel's project as in line with Kant's criticism of scholastic metaphysics, a criticism that, moreover, Hegel has turned to Kant himself, by trying to overcome the still dogmatic elements of Kant's transcendental philosophy. Besides having put Hegel back at the centre of the philosophical scene, these scholars certainly deserve credit for having rightly distinguished Hegel's philosophical project from the 'old metaphysics', the metaphysics of scholasticism. Yet, their de-metaphysicalized reading of Hegel needs to be amended in some important aspects<sup>3</sup>.

Consequently, some scholars have recently opened a third possible view in this debate. By acknowledging the irreducible role played by metaphysics in Hegel's project, they do not associate Hegel to pre-critical metaphysics, but they defend a 'revised' metaphysical understanding of Hegel's philosophy, which is not alien to contemporary reflection. According to this reading, Hegel's project is altogether post-Kantian, inasmuch as it departs from scholastic metaphysics and provides a groundbreaking account

---

<sup>2</sup> An emblematic reconstruction in this sense of Hegel's reception of the last decades is to be found in PAUL REDDING, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), edited by Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/hegel/>. Compare also with FREDERICK CHARLES BEISER, *Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics*, in *The Cambridge Companion to Hegel*, edited by F. C. Beiser, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 1–24. Representative of today's lively debate about these opposite readings of Hegel is the choice of the Hegel Society of America to devote the latest biennial international conference to this very topic ('HEGEL WITHOUT METAPHYSICS?', 2014 Biennial Meeting of Hegel Society of America, Evanston, Illinois – October 31-November 2, 2014).

<sup>3</sup> For a critical discussion of the 'non-metaphysical' reading of Hegel, see for instance: LUDWIG SIEP, *Hegel's Idea of a Conceptual Scheme. Review Discussion of R. Pippin, Hegel's Idealism*, «Inquiry», XXXIV (1991), pp. 63-76; F. C. BEISER, *Hegel, A Non-Metaphysician? A Polemic*, «Bulletin of the Hegel Society of Great Britain», XXXII (1995), pp. 1–13; ROLF-PETER HORSTMANN, *Substance, Subject and Infinity: A Case Study of the Role of Logic in Hegel's System*, in *Hegel: New Directions*, edited by Katerina Deligiorgi, Chesham, Acumen 2006, pp. 69-84. A broader discussion of the merits and limits of a significant part of the American reception of Hegel has been very recently provided by LUCA CORTI, *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Roma, Carocci, 2014.

## Hegel's Transformation of Metaphysics: The Redefinition of the 'Absolute' and the Key Function of Subjective Spirit

of the 'Absolute'<sup>4</sup>.

The present study follows this latter stream of thought<sup>5</sup>. The point of departure is that Hegel is indeed – in a sense that will be clarified – a metaphysical thinker and held metaphysics to be a necessary purpose of philosophy. The most significant issue at stake is, thus, to define *which kind* of 'metaphysics' is Hegel defending<sup>6</sup>. A comprehensive reconstruction of Hegel's account of metaphysics as speculative philosophy – even supposing it could be presented in the short space of a journal article – is not my aim here. Instead, I want to contribute to such reconstruction by shedding light on one specific and yet essential aspect of Hegel's metaphysics, that is the role played by the *Philosophy of Subjective Spirit* for the accomplishment of the project undertaken with the *Logic*. I shall thereby argue that by providing a new definition of metaphysics, Hegel also provides a peculiar notion of the 'Absolute', which has nothing mystical nor mysterious, and does not transcend the subjective activity of thinking of the finite individual. Here lies indeed a significant difference between the traditional metaphysical reading of Hegel and the third view here presented. The latter does not understand Hegel's project to be aimed at the surpassing of Kant's limits of knowledge in order to have access to an 'absolute' object beyond them. These limits are simply denied<sup>7</sup>. In what follows I shall argue that in Hegel's revised account of metaphysics the 'Absolute' shifts from being an object to being a characterization of true knowledge: knowledge is truly *absolute* when reason finds itself in every aspect of reality and knows itself to be the identity of thought and being, of concept and reality.

The argument develops as follows: I shall first outline the path that brought Hegel to elaborate his original account of philosophy as post-Kantian metaphysics (§2), I will then discuss the main terms of Hegel's transformation of metaphysics into the 'science of things grasped in thoughts' (§3), and of its object (the Absolute) into the Idea (§4). The argument proceeds by showing that this account of metaphysics *logically* implies that its accomplishment is to be found beyond the *Logic* into the system (§5) and in particular into the self-knowing activity of the spirit (§6). I shall thus show that the *Philosophy of Subjective Spirit*, and especially its last part, the *Psychology*, provide Hegel with an account of subjective

<sup>4</sup> Under different perspectives this 'third view' has been explored, among others, by ROBERT STERN, *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, London, Routledge, 1990; Id., *Hegelian Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2009; KENNETH R. WESTPHAL, *Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*, London, Kluwer Academic Publishers, 1989; Id., *Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Indianapolis, Hackett, 2003; JAMES KREINES, *Hegel's Metaphysics: Changing the Debate*, «Philosophy Compass», 1.5 (2006), pp. 466–480; Id., *Hegel: Metaphysics without Pre-Critical Monism*, «Bulletin of the Hegel Society of Great Britain», 57/58 (2008), pp. 48–70; BÉATRICE LONGUENESSE, *Hegel's Critique of Metaphysics*, tr. by Nicole J. Simek, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

<sup>5</sup> As for every schematisation, the subdivision between a 'traditional metaphysical' (i.e. pre-Kantian), a 'non-metaphysical', and a 'revised-metaphysical' (i.e. the acknowledgment of both the post-Kantian and metaphysical character of Hegel's philosophy) ways to read Hegel is more illustrative than comprehensive of the complex reception of Hegel. Over the years, many alternative systematic readings of Hegel's philosophy have been developed by the scholarly literature, which cannot necessarily be easily accommodated under the classification here outlined. Even though I am persuaded that the third view here undertaken, in the form here presented or in another more sophisticated version, can indeed support some of these interpretations, a discussion of the possible relationship between mine and other 'Hegels' exceeds the purpose of this paper.

<sup>6</sup> Indeed, I agree with James Kreines, who maintains that «the most promising directions for future research, for those on both sides of recent debates, will require recognizing that Hegel's theoretical philosophy includes a metaphysics, and engaging new debates about the specific character of that metaphysics» (J. KREINES, *Hegel's Metaphysics*, cit. p. 466).

<sup>7</sup> J. KREINES, *Hegel's Metaphysics*, cit., see especially § 3.

LUCIA ZIGLIOLI

knowing which fully justifies the (metaphysical) demand of the finite individual to have access to truth about things (§7). Finally, I will present some conclusive remarks concerning what in my view are the most relevant consequences of Hegel's 'revised metaphysics' (§8).

## 2. The Origin of the Problem: The Access to the Absolute

While approaching the issue whether Hegel is a metaphysical thinker or not, one should first of all seriously consider Hegel's concerns about the very possibility of metaphysics as a science. As a matter of fact, Hegel agrees with Kant about the uncertain scientific status of metaphysics, which, according to both philosophers, has become a dogmatic discipline in need of justification. Especially recent metaphysics, which Hegel distinguishes from the ancient<sup>8</sup>, appeared to him as an arbitrary system of abstract objects of the understanding, completely useless for the comprehension of the nature of the human being. According to Hegel, the intellectualistic representation of God, of the Absolute, conceived as the infinite principle that transcends any finitude, produces an irreducible distance between man and God, and provides – what is worst – fertile ground for despotism and domination. Yet, the knowledge of the Absolute, that is the principle that grounds and explains everything that is, is exactly the purpose of philosophy. Hegel's suspicion, thus, does not concern the purpose of metaphysics to provide a science of the totality – a purpose that he shares and holds in high esteem –, but rather the way modern metaphysics conceives its object and the methodology adopted to investigate it.

A long series of attempts was required before Hegel could finally provide that suitable justification of the science of the Absolute he couldn't find in modern metaphysics<sup>9</sup>. Hegel's solution is the result of the feverish work of the Jena years and is condensed in his notion of metaphysics as speculative philosophy. One may even claim that what brought Hegel to the elaboration of his system in its final form was precisely the strenuous research for a suitable solution to the issues implied by metaphysics. A detailed exam of this process goes, however, beyond the purposes of this study. I shall then here only briefly recall some of the main aspects of this development, inasmuch as they shed light on Hegel's mature notion of metaphysics.

Right from the start, Hegel is firmly convinced that an exclusively reflexive or intellectualistic approach, which develops through conceptual oppositions, cannot provide the access to the Absolute: human beings cannot comprehend something they represent as essentially other than themselves. On this standpoint all German idealists generally agreed. For instance, Schelling demanded the rejection of this finite point of view in the name of a «practical approach toward the Absolute»<sup>10</sup>. Although Hegel

---

<sup>8</sup> See in the 'Preliminary Conception' of the *Encyclopaedia Logic*, the section devoted to 'Metaphysics' (EL §§26-36). See also the Introduction to the *Science of Logic* (SL, 45; GW 21, 29). To this distinction I will come back in the next section.

<sup>9</sup> For an insightful reconstruction of the development of Hegel's thought in his early works see SANDRA VIVIANA PALERMO, *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Milano/Udine, Mimesis, 2011..

<sup>10</sup> In a letter to Hegel dated February the 4th 1795, Schelling writes: «only a practical approach toward the Absolute» is possible, «we ought to emerge from the finite sphere into the infinite sphere: practical philosophy. Practical philosophy accordingly demands the destruction of finitude and thus leads into the supersensible world» (*Briefe von und an Hegel*, edited by Johannes Hoffmeister. Hamburg, Meiner, 1952–1954, I, 22; tr. by Clark Butler and Christiane Seiler, *Hegel: The Letters*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, pp. 32-33).

## Hegel's Transformation of Metaphysics: The Redefinition of the 'Absolute' and the Key Function of Subjective Spirit

does not ultimately embrace the suggested contraposition between a practical and a theoretical approach – which according to him reintroduces an intellectualistic dichotomy –, he agrees with Schelling on the need for reason to emancipate itself from the limitations of the understanding. This is the very task that in Jena Hegel attributes to the logic as separate introduction to metaphysics<sup>11</sup>. At this stage, logic is conceived as the system of understanding, which destroys itself by showing the contradiction of its opposite determinations. It is only from this self-destruction of the understanding that metaphysics can rise as the science of reason, the *systema rationis* opposite to the *systema reflexionis*<sup>12</sup>. The science of reason, unlike the logic as the science of the understanding, knows the unity of any opposition. Hegel defines it as «infinite knowledge» (*unendliches Erkennen*), or «knowledge of the Absolute» (*Erkennen des Absoluten*)<sup>13</sup>. Metaphysics is thus conceived by Hegel as the science of the whole.

Yet, precisely as a result of this aspiration of metaphysics – to be the science of the Absolute – all its problematic nature clearly emerges. Hegel is indeed perfectly aware that in order to be absolute, reason and its science must embrace everything, the understanding and its negation included, otherwise one would fall back into the opposition between finitude and infinity. Consistently, in the *Differenzschrift* he acknowledges that the understanding's self-annihilation is already moved by the «participation and the secret efficacy of reason [*ist der Anteil und die geheime Wirksamkeit der Vernunft*]»<sup>14</sup>. But only after a long series of attempts Hegel finds the way to solve this tension between the necessity of a negative, introductory moment to reason (logic), on the one hand, and the need to acknowledge the absoluteness of reason's activity (metaphysics), on the other hand. All the work of these Jena years is actually devoted to the solution of this tension. Hegel's efforts finally lead to an account of the Absolute conceived not anymore as a fixed identity freed from any finitude, but as an 'active' subject, which includes the finitude as a necessary moment of its own affirmation.

In fairly general terms, Spinoza's notion of the Absolute as the unity of opposites is adapted by Hegel to an Aristotelian account of reason as essentially dynamic, practical, active. The acknowledgment of the dynamic nature of the Absolute marks Hegel's transition from a metaphysics of substance into what has been called a metaphysics of subjectivity<sup>15</sup> or, what Hegel himself defines as a *speculative* account of thinking that includes the negative moment as part of its own development. The finitude and its negation find now their necessity as moments of the mediation of the whole:

<sup>11</sup> The model followed by Hegel is Plato's *Parmenides*, which Hegel considers as the «perfect and self-sustaining document and system of genuine skepticism» (RSP 323; GW 4, 207-208). For Hegel, namely, this was the highly valuable task of the ancient skepticism that defines its essential relation with philosophy: to show the inconsistency of the knowledge of the understanding, thereby aiming not to declare the research for truth impossible, but to introduce the proper science of reason. Hegel's Jena logic represents exactly this preliminary, sceptical movement of liberation of reason (D 180; GW 4, 82).

<sup>12</sup> This terminology is adopted by Hegel himself in the announcement of his lectures in the 1802 (see HEINZ KIMMERLE, *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-07)*, «Hegel-Studien», 4 (1967), 21-99, p. 53).

<sup>13</sup> G. W. F. HEGEL, *Dass die Philosophie...*, GW 5, 271.

<sup>14</sup> D 95; GW 4, 17.

<sup>15</sup> To my knowledge Karl Düsing has been the first to systematically investigate Hegel's metaphysics in terms of a theory of absolute subjectivity. Among his many works on the subject, I mention here: KARL DÜSING, *Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung*, in *Spinoza und der deutsche Idealismus*, edited by M. Walther, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992, pp. 163-196; *Ibid.*, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, «Hegel-Studien», Beiheft 15, Bonn, Bouvier, 1995.

LUCIA ZIGLIOLI

the living Substance is being which is in truth *Subject*, or, what is the same, is in truth actual only in so far as it is the movement of positing itself, or is the mediation of its self-othering with itself<sup>16</sup>.

With this statement presented by Hegel in the *Preface* of the *Jena Phenomenology of Spirit* (1807), one can take the process that brought Hegel to his mature notion of speculative philosophy as concluded<sup>17</sup>. The issue to find an access to the Absolute is now dissolved: the finite subject and its limited understanding is taken by Hegel to be part of the movement of self-determination of reason. The distinction between logic and metaphysics as two separate parts of the science of the whole is therefore now abandoned by Hegel. Metaphysics as speculative philosophy finds its full accomplishment as the genuine science of the totality.

It is with these important acquisitions that Hegel undertakes right after Jena the drafting of a 'science of logic' and develops his mature notion of metaphysics. What should thus be underlined is that after Jena no dismissal of the metaphysics on behalf of the *Science of logic* is carried out. On the contrary Hegel finally finds in his new account of systematic philosophy the full realization of metaphysics as knowledge of «the absolute being and of the essence of all things»<sup>18</sup>.

### 3. Hegel's Transformation of Metaphysics into the «science of things grasped in thought»

With the finalization of the *Jena Phenomenology of Spirit* and its unexpected repercussion on how Hegel conceives the science of the whole, a new phase of his thought is inaugurated. Hegel immediately devotes himself to the exposition of the system of philosophy, starting precisely from that part that most radically transformed during the years: the logic. When he publishes his new work, the *Science of Logic*, Hegel is perfectly aware of the novelty it presents, and feels compelled to explain the characteristics of this new science and to differentiate it from what was previously called metaphysics. Hegel refers to Wolffian metaphysics, which according to him dwelled «within finite thought-determinations» and «presupposed that cognition of the Absolute could come about through the *attaching of predicates to it*»<sup>19</sup>. This approach, Hegel declares, «has been extirpated root and branch and has vanished from the ranks of the sciences»<sup>20</sup>. From this «metaphysics of the recent past» Hegel distinguishes the ancient metaphysics, which instead was

---

<sup>16</sup> PS 10; GW 9, 18.

<sup>17</sup> Hegel's maturation of a speculative account of philosophy in the Jena years has been accurately investigated by the scholarly literature and the reference bibliography is extensive. Here I shall only mention some representative studies on the topic: FRANCO CHEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 1980; R.P. HORSTMANN, *Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption*, «Philosophische Rundschau», (1972), pp. 87-118; H. KIMMERLE, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800-1804*, Bonn, Bouvier/Grundmann, 1982; See also the important studies collected in: DIETHER HENRICH and KARL DÜSING (eds), *Hegel in Jena, Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bonn, Bouvier, 1980.

<sup>18</sup> G. W. F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe II*, GW 7, 128.

<sup>19</sup> (EL §§ 26-28)

<sup>20</sup> SL 25; GW 21, 5.

## Hegel's Transformation of Metaphysics: The Redefinition of the 'Absolute' and the Key Function of Subjective Spirit

already a speculative philosophizing:

This metaphysics believed that thinking (and its determinations) is not anything alien to the thing, but rather is its essential nature, or that *things* (*Dinge*) and the *thought* (*Denken*) of them – our language too expresses their kinship – coincide in and for themselves, and that thinking in its immanent determinations and the true nature of things form one and the same content<sup>21</sup>.

According to Hegel, philosophy must turn back to this ancient notion of thinking. A process, Hegel reckons, that has already started with Kant and that, after the initial «period of fermentation», is now ready to «become systematized knowledge». This is «the logic science (*logische Wissenschaft*) which constitutes metaphysics proper or purely speculative philosophy»<sup>22</sup>.

But what does this 'purely speculative philosophy' precisely consist in? First of all, Hegel is aware of the fact that philosophy does not need any introduction nor preliminary justification of its proceeding. Neither does it have to begin with a specific object or content<sup>23</sup>. Unlike other sciences, the beginning of philosophy is not determined. Philosophy starts from nothing but pure thought let free to display itself. As Hegel explains it, it is «the free act of thinking putting itself at the standpoint where it is for its own self»<sup>24</sup>. So, philosophical thinking is devoid of any kind of presuppositions, it is a pure, *presuppositionless* thinking (EL §78). At variance with a certain reading of Hegel's philosophy, Stephen Houlgate has shown that the *presuppositionless* character of philosophical science applies also to its development, which cannot be driven by an external procedure or a pre-established method<sup>25</sup>. The science of thought is exclusively guided by thinking itself, which displays all its determinations according to its logical necessity only. In this sense, pure thought is *absolute*: it does not allow space for anything external, anything other than itself. As Hegel himself puts it, it deals only with «thought in so far as this is just as much the thing [*Sache*] in its own self, or the thing [*Sache*] in its own self in so far as it is equally pure thought»<sup>26</sup>.

This leads to a second essential characteristic of pure thought: its 'objectivity'. That is to say the fact that thought is able to grasp the truth of everything that is starting only from itself:

This meaning of thinking and of its determinations is more precisely expressed by the Ancients when they say that *nous* governs the world, inhabits it, and is immanent in it, as its own, innermost nature, its universal<sup>27</sup>.

The 'objectivity' of thought, its ability to disclose the universal nature of the thing is the most significant aspect of thinking, upon which Hegel grounds the justification of metaphysical knowledge<sup>28</sup>. By

<sup>21</sup> SL 45 transl. modified; GW 21, 29.

<sup>22</sup> SL 27; GW 21, 7.

<sup>23</sup> The issue of the beginning of philosophy, that for so long worried Hegel, is now understood to concern the finite subject «who takes the decision to philosophize», not the science *per se*. In the *Encyclopedia* Hegel admits that the finite subject can rise to the speculative way of thinking by means of a *negative* or *skeptical* path that destroys any presupposition – as the one exposed in the Jena *Phenomenology* –, but also simply by means of a free decision: «the resolve of the will to think purely» (EL §78, R).

<sup>24</sup> EL §17.

<sup>25</sup> STEPHEN HOULGATE, *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, West Lafayette, Indiana Purdue University Press, 2006, pp. 32 ff.

<sup>26</sup> SL 49, transl. modified; GW 21, 33.

<sup>27</sup> EL §24, Z<sup>1</sup>.

<sup>28</sup> Concerning Hegel's notion of 'objective thought' see EL §41, Z<sup>2</sup>. On the importance of the notion of 'objective thought', as well

LUCIA ZIGLIOLI

showing that the truth of being is the thought of it, its concept, Hegel is namely able to reject the notion of truth as *adequatio rei et intellectus*, a notion generally assumed by the old metaphysics. Differently, for Hegel, the *thing* object of pure thinking is not something that stands 'before' the subject, toward which thought has to be directed, but is rather an immanent determination of thought itself: the concept, or «the absolute, self-subsistent object [*Sache*], the *logos*, the reason of that which is, the truth of what we call things»<sup>29</sup>. Hereby, Hegel confirms his aversion for any representational account of metaphysical knowledge conceiving its objects as entities that 'stay there', untouched by the philosophical investigation<sup>30</sup>.

The coincidence of thought and being is based upon an account of reality as intrinsically rational, i.e. on the idea that every aspect of reality is conceptually structured. Hegel's idealism, therefore, is inevitably committed to a peculiar kind of realism: a 'conceptual realism' or a realism of concepts, that is the acknowledgement that what is thought, the universal of the thing, is the truth of what actually is<sup>31</sup>. By displaying its conceptual anatomy, pure thought also displays the universal frame that shape the whole reality. The science of the whole, therefore, is no other than the science of thought, the science of concepts. It is then possible to fully understand the meaning of Hegel's famous claim in the *Preliminary Concept* of the *Encyclopaedia Logic*:

*logic coincides with metaphysics, with the science of things grasped in thoughts that used to be taken to express the essentialities of the things*<sup>32</sup>.

#### 4. Hegel's Redefinition of the 'Absolute'

Hegel's transformation of metaphysics, here all too briefly exposed, has understandably significant consequences for the nature of its object, the 'Absolute' and – as I shall argue – for the systematic features of metaphysics as science. The first consideration to be made is that since pure, speculative thinking does not start out from any pre-conceptions or assumptions about anything at all, the Absolute cannot be conceived of as a principle or an entity assumed 'before' the philosophical investigation; nor it is a fix, inert substrate to which philosophy can externally attribute possible determinations. Hegel instead conceives the Absolute as the totality of the whole process of thinking, the 'result' of its self-determining movement.

---

as on the integration of subjectivity and ontology that Hegel displays in it, has insisted WALTER JAESCHKE, *Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik*, «The Independent Journal of Philosophy», III (1979), pp. 23-36.

<sup>29</sup> SL 39; GW 21, 17.

<sup>30</sup> With his notion of 'objective thought' Hegel feels he is going far beyond Kant himself, as he is in the position to avoid any opposition between the thing-in-itself and its appearance.

<sup>31</sup> As Westphal puts it, «Hegel holds that the world has a fundamentally conceptual structure, not because we constitute the world by thinking about it, but because concepts are structures in the world» (K.R. WESTPHAL, *Hegel's epistemological realism*, cit., p. 140). On Hegel's 'conceptual realism' see MICHAEL ROSEN, *From Vorstellung to Thought: Is a 'Non Metaphysical' View of Hegel Possible?*, in *Metaphysik nach Kant?*, edited by D. Henrich and R.- P. Horstmann, Stuttgart, Klett Cotta, 1988, pp. 248–262; R. STERN, *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, cit.; Id., *Hegelian Metaphysics*, cit.

<sup>32</sup> EL §24. As Béatrice Longuenesse puts it, metaphysics for Hegel «is a science of being as *being thought*. In other words, metaphysics is an investigation of the universal determinations of thought at work in any attempt to think what is» (B. LONGUENESSE, *Hegel's Critique of Metaphysics*, cit., p. XVII).

## Hegel's Transformation of Metaphysics: The Redefinition of the 'Absolute' and the Key Function of Subjective Spirit

In fact, Hegel's account of Absolute is not indifferent to the particular determinations that fill it, which are instead constitutive of its self-affirmation.

This also explains why the category of the 'Absolute' as it was commonly understood in the metaphysical tradition is not placed by Hegel at the end of the *Science of Logic*, where one could expect to find it, but much earlier, in the 'Actuality' (*Wirklichkeit*) section within *The Doctrine of the Essence*. There, Hegel shows the weaknesses of such a category in order to express the totality of reality. In particular, Hegel argues that the way Spinoza conceived the Absolute as substance completely neglects the internal sequence of its development: Spinoza simply lists the determinations of the Absolute 'one after the other', and does not show them as necessary moments of the Absolute's self-determination<sup>33</sup>. The aim to present «the progressive determination of substance necessitated by its own nature»<sup>34</sup> and how the universal concept of the thing emerges from this movement of self-determination, rather than being externally attributed to it, is precisely the revolutionary task of Hegel's *Logic*. To the notion of 'Absolute' Hegel thus prefers the notion of 'Idea' as he designates the principle of the whole, 'the unity of concept and reality'<sup>35</sup>.

Hegel's criticism of Spinoza's category of the 'Absolute' has relevant consequences which go far beyond his relationship with Spinoza. What Hegel is more broadly rejecting is the idea that the task of philosophy is to grasp the truth about a presupposed *object*, be it labelled 'God', 'Absolute', or 'Idea'. As we have seen, philosophy begins only when any assumption whatsoever about what is there has been removed. This implies that metaphysical knowledge cannot have the propositional form of the progressive attribution of predicates to an assumed universal (God, or the Absolute, or the Idea, etc.). A philosophical knowledge about what is there is rather the result of the unfolding of all rational, conceptual implications of the pure, presuppositionless thought of being. Hegel, thus, fully dismisses the pre-critical notion of the Absolute as a *thing*, in favor of an account of 'objective thought' which progressively knows the truth about being and its identity with thought. This is the ultimate truth reason must aim at: not to get the 'Absolute' as a presupposed object of knowledge, but to rise to the *absolute knowledge of itself*<sup>36</sup>.

One should, therefore, be very careful while reading Hegel, as he sometimes borrows the language of pre-Kantian metaphysics and refers to the object of thought in terms of 'God' or 'the Absolute' in an old fashion manner. Yet, it is quite clear to me that this terminology is used by Hegel in a metaphorical rather than technical sense. Emblematic is the §85 of the *Encyclopaedia Logic*, where Hegel famously states that the logical determinations of 'Being' «may be looked upon as definitions of the Absolute, as the *metaphysical definitions of God*»<sup>37</sup>. Significantly enough, though, he immediately specifies that the form of definition is actually quite inadequate, for in its relationship to the predicate «even *the Absolute*» remains «only what is meant to be a thought, a substrate that is not determined on its account»<sup>38</sup>. What I think

<sup>33</sup> «Hence the necessity of the advance of the absolute to unessentiality is lacking and also the dissolution of the unessentiality in and for itself in the identity; or, there is lacking the becoming both of identity and of its determinations» (SL 538; GW 11, 378).

<sup>34</sup> SL 578; GW 12, 12.

<sup>35</sup> SL 757 transl. modified; GW 12, 174.

<sup>36</sup> SL 760; GW 12, 178.

<sup>37</sup> See also the Introduction to the *Science of Logic*, where Hegel states that the content of *Logic* as the realm of pure thought may be read as «the exposition of God» (SL 50; GW 21, 34).

<sup>38</sup> EL §85.

LUCIA ZIGLIOLI

Hegel means, while suggesting to read all determinations of being as ‘definitions of the Absolute’, is that every conceptual determination pure thought unfolds represents a different way – progressively more sophisticate and accurate – to comprehend the *same* truth about itself, i.e. the identity of concept and reality, of thought and being<sup>39</sup>.

A second important consequence of Hegel’s deep transformation of metaphysics lies in the outline of its *self-reflexive* character. Such a feature stems from the fact that in the process of thinking what is, thought also acquires knowledge of itself. This is what Hegel maintains in the introduction of the *Science of Logic*, when he writes that «as science, truth is pure self-consciousness in its self-development and has the shape of the self»<sup>40</sup>. The character of self-reflexivity belongs to the very nature of thought, for it starts and develops only from itself and has no other object than its own determinations. However, its manifest explication is fully displayed only in the form of the Idea. There, thought determines itself as individuality, whose only purpose is to *know* and *posit* itself as absolute identity of its concept and its actuality. This is the Idea as absolute at the end of the *Logic*: «thought thinking itself»<sup>41</sup>. It is the absolute, *known* unity of concept and reality.

In what follows, I shall argue that Hegel’s account of the absolute Idea as self-knowing and self-positing identity of concept and reality inevitably leads metaphysics to find its accomplishment beyond the *Logic* in the system and ultimately in a ‘philosophy of spirit’.

## 5. The *systematic* Feature of Hegel’s Metaphysics: From *Logic* to *Realphilosophie*

So far, I have maintained that for Hegel the issue of the possibility of metaphysics finds its origins in the search for a suitable answer to the deepest need of man to gain a true knowledge about everything that is. I have shown how Hegel finds a solution to this problem in an account of being as fully intelligible, or – which is the same – in the identity of being and thought. Every determination of thought (*Denkbestimmung*), according to Hegel, represents at the same time what is universal in being<sup>42</sup>. Against Kant’s account of a delimited reason, thus, philosophy must retrieve the ancient trust in the capacity of thought to make being intelligible, to grasp being’s truth starting only from itself and without requiring any extrinsic presupposition. This is the task Hegel firstly assigns to his *Science of Logic*, conceived as the science of pure, presuppositionless thought, which becomes to all effects a metaphysical science of what it is.

However, the question now raises whether the purpose of metaphysics – to know the identity of

---

<sup>39</sup> Regarding the infelicity of Hegel’s reference to the ‘definitions of the Absolute’ Houlgate is more trenchant: «If we [...] recognize that Hegelian ontology arises from the critique of pre-Kantian metaphysics, we can see that Hegel’s claim in the *Encyclopedia Logic* is actually misleading: speculative logic does not, and cannot, provide a series of “definitions of the Absolute” in any straightforward sense» (S. HOULGATE, *The Opening of Hegel’s Logic*, cit. p. 122).

<sup>40</sup> SL 49; GW 21, 33.

<sup>41</sup> EL §236, Z.

<sup>42</sup> EL §24, R.

## Hegel's Transformation of Metaphysics: The Redefinition of the 'Absolute' and the Key Function of Subjective Spirit

thought and being – can be considered accomplished with the *Science of Logic* or not yet. It is immediately clear that the answer to this question inevitably affects the understanding of Hegel's project as a whole.

In the *Logic*, thought displays the conceptual determinations of everything that is, but does not yet consider how this conceptuality finds its concrete manifestation into the realm of existence and shapes the natural and spiritual phenomena. The *Logic* seems therefore to be still insufficient to provide that absolute knowledge of the identity of thought and being, of concept and reality philosophy is looking for. As previously recalled, Hegel explicitly claims the coincidence of metaphysics with his *Science of Logic*, yet if the features of speculative thinking and of its highest resulting in the notion of the Idea are to be taken seriously, the task of metaphysics is arguably not exhausted within the science of pure thought.

Quite opposite to the opinion that considers it to be an unjustified passage<sup>43</sup>, I read the advance of the absolute Idea into Nature and Spirit as logically grounded: the highest achievement of the *Logic* is namely the understanding that it is the very nature of reason, of the Idea, to give itself as otherness and from this otherness coming back into itself as re-appropriated self-identity. While looking into the development of the Idea in the last chapter of the *Logic* through the moments of 'life', 'idea of the true and the good, as cognition and willing', and 'absolute idea', it appears clearly that what grounds the further development of the philosophical system is precisely the logical configuration of the Idea. The science of pure thought indeed demonstrates the necessity for the Idea to affirm itself as 'living individuality' (nature), whose ultimate purpose is to 'know' (subjective spirit) and 'posit itself' (objective spirit) as the identity of concept and reality. Precisely because the Idea is for its nature essentially (self-)cognitive, it has the urge to manifest itself and then re-cognize itself in its apparent other. Only at the end of this process does the logical Idea affirm itself as truly absolute reason that comprehends everything as a moment of its own manifestation (absolute spirit).

The *Realphilosophie* (*Philosophy of Nature* and *Philosophy of Spirit*) crucially contributes to the science of the whole by actually providing the Idea with the moment of its actualization. In other – possibly simpler – words, the philosophical investigation of nature and spirit retraces the conceptual structure that shapes natural and spiritual phenomena and demonstrates that the existent being, despite the contingency and multiplicity of its appearance, is in truth an instantiation of the Idea in the sphere of the existence<sup>44</sup>. Metaphysics, therefore, demands to refer to the system, as the only place where it can find its own accomplishment<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> On the transition from *Logic* to *Nature* there is understandably a great debate in the scholarly literature. Here I cannot engage in the discussion of the many possible positions on this subject. I have addressed the issue of the necessity for the Idea to give itself as temporally determined externality in L. ZIGLIOLI, *The Logic of Time: Hegel's Notion of Time between Logic and System*, in *System und Logik bei Hegel*, edited by Luca Fonesu and Lucia Ziglioli, Hildesheim, Olms, 2016, pp. 233-253.

<sup>44</sup> *Philosophy of Nature* and *Philosophy of Spirit*, thus, are distinguished from empirical sciences of being based on the «metaphysical procedure» (EPN §246, Z) philosophy employs. Philosophy acknowledges the results of these sciences (EL §9, R), but looks at them in a completely different way, as every singular determination of nature and spirit is now understood to be a particular manifestation of the Idea.

<sup>45</sup> On this matter, see what Horstmann writes: «it seems equally the case that those elements which are conceptually legitimated on the logical–metaphysical level still require another kind of confirmation before what Kant calls “objective reality” can fully be ascribed to them. This kind of confirmation is precisely what Hegel calls “realization” and it can only be provided on the other, non-logical, levels of the system» (R.P. HORSTMANN, *Substance, Subject and Infinity*, cit. p. 72).

LUCIA ZIGLIOLI

Special caution is needed, however, while reading Hegel's *Realphilosophie* as some 'metaphysica specialis' following the 'metaphysica generalis' presented in the *Logic*. According to Hegel, in fact, there are no regional ontologies, nor a plurality of entities examinable one independently from the other (as for the old metaphysics it was the case with God, the soul, and the world). There is nothing but the movement of reason (the Idea) affirming and knowing itself<sup>46</sup>. *Nature* and *Spirit* are, like *Logic*, concerned with the Idea, although under different modes of its being. So, given that the ultimate result of the metaphysical consideration of nature, «the essential thought-determinateness of its distinctiveness, is that it is the Idea in its otherness»<sup>47</sup>, the task of the *Philosophy of Spirit* is to present the movement through which the Idea returns from this otherness having achieved the essential moment of 'knowing' itself as what 'actually' is. In the preface of the *Science of Logic*, Hegel acknowledges that the «the most important point for the nature of spirit» is:

not only the relation of what it is *in itself* to what it is *actually*, but the relation of what it *knows itself* to be to what it actually is; because spirit is essentially consciousness, this self-knowing is a fundamental determination of its *actuality*<sup>48</sup>.

The ultimate proof of the objectivity of thought thus lies in thought's *knowing* to be so. This is why already in the *Logic* chapter about 'The Idea', Hegel introduces the notion of 'spirit' – even though he immediately specifies that «in this context we may once more remark that spirit is here considered in the form that belongs to this Idea as logical». Hegel actually presents the several forms assumed by the Idea «in the concrete sciences of spirit», indulging especially on the progress of subjective spirit «as *soul, consciousness and spirit as such*»<sup>49</sup>. The logical Idea of spirit, remarks Hegel:

already has this progress behind it, or what is the same thing, still before it – the former when logic is taken as *the last science*, the latter when logic is taken as *the first science*, out of which the Idea first passes over into nature<sup>50</sup>.

From all these remarks follows that Hegel's account of metaphysics finds its accomplishment as a *philosophy of spirit*, that is with the speculative consideration of the whole as reason, knowing and affirming itself<sup>51</sup>. This is the end of the whole activity of spirit, and what I think prompts the Idea to necessarily develop into spirit:

---

<sup>46</sup> On this point has also insisted HANS FRIEDRICH FULDA in *Spekulative Logik als die "eigentliche Metaphysik". Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses*, in *Hegels Transformation der Metaphysik*, edited by Detlev Patzold, Arjo Vanderjagt, Koln, Dinter, c1991, 9-27, p. 18.

<sup>47</sup> EPN §247, Z. While presenting Hegel's *Philosophy of Nature*, Stephen Houlgate writes: «Hegel thus does not just provide a philosophy of science in the manner of a Popper, Kuhn or Lakatos [...]. He offers a metaphysical account of the very structure of nature itself, of what nature itself ultimately is» (S. HOULGATE (ed.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, Albany, SUNY Press, 1998, p. XIII).

<sup>48</sup> SL 37; GW 21, 15-16.

<sup>49</sup> SL 780; GW 12, 197.

<sup>50</sup> SL 782; GW 12, 198.

<sup>51</sup> On this point has insisted also Angelica Nuzzo, who in the *Logic* chapter about 'The Idea' retraces the logical ground of the *Philosophy of subjective spirit* and of Hegel's *Psychology*, in particular: «The traditional, Aristotelian idea of metaphysics as *philosophia prima* (or of ontology as science of being *qua* being) is thereby transformed into an immanent conception of reality – where reality is the constructed and self-produced actuality of the 'living spirit', realised and wholly manifested in the objectivity of a 'world', and apprehended in spirit's self-awareness. [...] Accordingly, in its broadest sense, Hegel conceives the task of philosophy as *philosophia prima* to be the task of a *philosophy of spirit*» (ANGELICA NUZZO, *Hegel's Psychology and the Systematic Structure of Spirit*, in *Hegel's Philosophical Psychology*, edited by Susanne Herrmann-Sinai and Lucia Ziglioli, New York, Routledge, 2016, pp. 20-36, here p. 21).

## Hegel's Transformation of Metaphysics: The Redefinition of the 'Absolute' and the Key Function of Subjective Spirit

This concept of philosophy is the *self-thinking* Idea, the knowing truth (§236), the logical with the meaning that it is the universality *verified* in the concrete content as in its actuality. In this way science has returned to its beginning, and the logical is its *result* as the *spiritual*<sup>52</sup>.

Hegel thus attributes a significant value to the role played by subjective spirit for the affirmation of the Idea, a role which is fully anticipated and grounded in the self-reflexive character of thinking and, more explicitly, in the determinacy of the Idea to be essentially (self-)cognitive and which demands to be fully understood.

## 6. Subjective Spirit and Metaphysical Knowledge

By underlining the relevance of Hegel's *Philosophy of Subjective Spirit* for the metaphysical project started with the *Science of Logic*, I do not intend to maintain that the *Logic* 'presupposes' a 'philosophy of mind' as its own epistemological foundation. On the fallacy of such claim has rightly insisted Richard Dien Winfield<sup>53</sup>. I rather want to maintain that the knowing activity of the finite subject plays a key role for the accomplishment of the metaphysical task of philosophy as it allows thought to *verify* and *confirm* its objectivity on the level of empirical existence.

The acknowledgment of the systematic function played by subjective spirit inevitably affects the way mind and its science are to be understood<sup>54</sup>. After all it is not by coincidence that, precisely in the same years of the drafting of the *Logic*, Hegel feels the urgency to provide a new, properly speculative account of the science of spirit<sup>55</sup>. This latter, Hegel argues, should be different from both the traditional «metaphysics of soul» (in its forms as empirical and rational psychology) and Kant's transcendental philosophy, to which

<sup>52</sup> EPM §574.

<sup>53</sup> «Hegel does not treat mind as an epistemological foundation, which determines the truth of knowledge and thereby must be known before anything else» (RICHARD DIEN WINFIELD, *Hegel and Mind: Rethinking Philosophical Psychology*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2010, p. 4). Winfield rightly points out that the Jena *Phenomenology* has already cleared the way of philosophy from any foundationalistic claim, and the *Logic*, on its turn, has grounded the possibility of a form of thought freed from any psychological and anthropological presupposition.

<sup>54</sup> For years this part of Hegel's system has been one of the comparatively most neglected by the scholarly literature. Some important exceptions are provided by the important monograph of WILLEM A. DE VRIES, *Hegel's Theory of Mental Activity*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1988, and the following collections of studies: DIETER HENRICH (ed.), *Hegels philosophische Psychologie*, Bonn, Bouvier, 1979; LOTHAR ELEY (ed.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der 'Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse'*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1990; FRANZ HESPE and BURKHARD TUSCHLING (eds.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1991. In recent times, however, there has been a revival of interest around Hegel's *Philosophy of Subjective Spirit*. Among others, some relevant works have been provided by DIRK STEDEROTH (*Hegels Philosophie des subjektiven Geistes: Ein komparatorischer Kommentar*, Berlin, Akademie Verlag, 2001), by MICHAEL J. INWOOD (*A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2007), and by RICHARD DIEN WINFIELD (*Hegel and Mind*, cit.; *The Living Mind: From Psyche to Consciousness*, Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, 2011; and *The Intelligent Mind: On the Genesis and Constitution of Discursive Thought*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2015). Most recently, a volume edited by DAVID S. STERN draws attention to this part of Hegel's system (*Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Albany, SUNY Press, 2013), and a new collection specifically devoted to the investigation of Hegel's *Psychology*: SUSANNE HERRMANN-SINAI and LUCIA ZIGLIOLI (eds.), *Hegel's Philosophical Psychology*, New York, Routledge, 2016.

<sup>55</sup> In a letter dated 10<sup>th</sup> October, 1810 Hegel communicates to Niethammer that he is close to give to print his *Logic* and expresses the intention to let it be followed by his *Psychology* (Letter to Niethammer, n° 196, October 10<sup>th</sup> 1811, *Hegel: The Letters*, cit., p. 258). Things went differently than hoped, and the *Psychology* appeared only in 1817 as part of the *Encyclopaedia*.

LUCIA ZIGLIOLI

Hegel reproaches the inability to grasp the concept of spirit within the concreteness of its actuality. «The treatment of mind [so Hegel] is only truly philosophical when it cognizes the concept of mind in its *living development and actualization*»<sup>56</sup>. In other words, the concept of spirit that the *Science of Logic* had deduced from the logical development of the Idea, has now to be confirmed *within* the determinacy of spirit's concrete existence. 'Know thyself' is the Socratic motto Hegel famously quotes to describe the task of the philosophy of spirit, a task – he reckons – that is «the highest and most difficult» for philosophy<sup>57</sup> since philosophy does not deal any longer «with the comparatively abstract, simple logical Idea, but with the most concrete, most developed form achieved by the Idea in its self-actualization»<sup>58</sup>.

Notably, the whole activity of spirit as *subjective* «is directed to grasping itself as itself, to proving itself to be the ideality of its immediate reality»<sup>59</sup>. By affirming itself respectively as soul (*Anthropology*), consciousness (*Phenomenology*), and proper spirit (*Psychology*), subjective spirit progressively overcomes finite, still inadequate forms of its knowing and conceptions of itself, until it rises to the only true, objective way of thinking<sup>60</sup>. Clearly enough, it is not a progress in time that Hegel is presenting, but a progress from the most immediate to the more sophisticated and suitable form of knowledge. It is only in the *Psychology* that subjective spirit rises at the level of proper reason and gains

the certainty that its determinations are *objective*, are determinations of the *essence of things, just as much as they are its own thoughts*<sup>61</sup>.

The object of the science of subjective spirit is thus always reason, but in the form of the living individual which is inevitably naturally, historically and culturally determined. It shows the process through which the subject learns to overcome the determinacy of its point of view and develops an objective thinking about itself and the reality it inhabits. Whilst the natural embodiment of spirit is generally acknowledged by scholarly literature, the historical and social determinacy of its knowing activity has not always been given due attention. I instead believe that Hegel's *Philosophy of Subjective Spirit* and especially the *Psychology* provide a 'normative' reconstruction of cognition – i.e. how knowing universally works for the finite subject – which also grounds the possibility for philosophy to acknowledge the historical and cultural determinacy of human knowledge. The relevance of this aspect could hardly be overestimated, as this makes of Hegel the first philosopher to systematically ground a universal account of truth which also allows and justifies the multiplicity of cultural products of spirit in the history<sup>62</sup>. This is the key point

---

<sup>56</sup> EPM §377, Z my italics.

<sup>57</sup> EPM §377.

<sup>58</sup> EPM §377, Z.

<sup>59</sup> EPM §385, Z.

<sup>60</sup> For a discussion of the internal necessity that drives the triadic development of Hegel's *Philosophy of Subjective Spirit* see MURRAY GREENE, *Hegel's triadic doctrine of cognitive mind*, «Idealistic Studies», 2:3 (1972), pp. 208–228.

<sup>61</sup> EPM §439, my italics.

<sup>62</sup> This interpretation of Hegel has been firstly advocated by K.R. WESTPHAL, *Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, cit. Westphal bases his reading on the Jena *Phenomenology*, but I believe that the systematic place we should properly look at for Hegel's account of cognition is rather the *Philosophy of Subjective Spirit*, and the *Psychology* in particular. I have analysed in detail how Hegel's universal account of truth is consistent with the acknowledgment of the historicity of human knowing in L. ZIGLIOLI, *World of Representation and Thought: Hegel on Subjective Knowing*, in *Hegel's Philosophical Psychology*, edited by S. Herrmann-Sinai and L. Ziglioli, cit., pp. 104–124.

## Hegel's Transformation of Metaphysics: The Redefinition of the 'Absolute' and the Key Function of Subjective Spirit

of Hegel's peculiar investigation of mind, which in my opinion also determines its systematic relevance: in subjective spirit, namely, the *certainty* of the finite subject and the *truth* of pure thought meet, allowing Hegel to conciliate the finite, always culturally and historically determined knowledge with the ontological truth of pure thought.

Since my aim here is to show the systematic function of the *Philosophy of Subjective Spirit*, I shall not enter into the details of all its content, but I shall linger only on its last part, the *Psychology*, where the knowing subject finally understands its knowing to be both *subjective* and *objective*.

## 7. Hegel's Psychology: The Conciliation of Subjective and Objective Knowledge

Whereas the *Science of Logic* provides the presuppositionless self-development of thought's conceptuality, *Psychology* shows how the real, finite subject comes to think the conceptual structure of reality starting from its determined experience of it. This ability of thinking, the *Psychology* shows, is not an esoteric skill some individuals develop by means of exercise or education, but the necessary result of the subject's immanent drive to affirm its rationality.

Three are, according to Hegel, the main forms or moments into which the development of a true objective knowledge is articulated: intuition (*Anschauung*), representation (*Vorstellung*), and proper thought (*Denken*). They do not represent three independent capacities of mind, but rather different forms of its knowing and, accordingly, different ways for the subject to understand itself and its relationship with the object.

*Intuition* is presented by Hegel as «knowledge related to an immediately *individual* object, *material* knowledge»<sup>63</sup>. With this definition Hegel clarifies that intuition has not yet to do with universal representations or concepts of objects (such as 'the red colour', 'the house', 'the Absolute'), but only with the immediately found sensorial material of knowing. Because of that, later in the text Hegel specifies that intuition is not properly «cognitive knowledge» yet<sup>64</sup>. However, psychological intuition marks a significant acquisition with respect to soul's and consciousness's sensorial perception, as it provides intelligence with a new understanding of what perceiving actually means and implies<sup>65</sup>. For the first time the subject namely comprehends to play an active, determining role in the perception of a sensorial data. Instead of being fully immersed in the material of sensation – like soul (EPM §402, Z) –, or to conceive of this material as

<sup>63</sup> EPM §445, Z.

<sup>64</sup> EPM §449, Z. Concerning Hegel's account of intuition and its non-cognitive character there is a very interesting debate in the scholarly literature recently dominated by the *querelle* between Houlgate and McDowell: S. HOULGATE, *Thought and Experience in Hegel and McDowell*, «European Journal of Philosophy», 14: 2 (2006), pp. 242–260; JOHN McDOWELL, *Responses*. Stephen Houlgate, in *John McDowell: Experience, Norm, and Nature*, edited by J. Lindgaard, Oxford, Blackwell, 2008, pp. 225–234; S. HOULGATE, *Hegel, McDowell, and Perceptual Experience: A Response to McDowell*, in *Hegel's Philosophical Psychology*, edited by S. Herrmann-Sinai and L. Ziglioli, cit., pp. 57-73.

<sup>65</sup> I believe the text supports the interpretation of psychological intuition as the most adequate and rational comprehension of what sensorial perception is according to Hegel. A discussion of Hegel's theory of perception should therefore take into account all three levels and understand them as progressive reconfigurations of what sensorial perception is.

LUCIA ZIGLIOLI

something merely given – like consciousness (EPM §418, Z) –, for intuitive intelligence «this content now has the determination of being in itself both *subjective* and *objective*»<sup>66</sup>. The *subjective* character of intuition results from the fact that intelligence is now aware that there is a content *for* the subject only as long as it distinguishes itself from the content and spontaneously directs its attention to it (EPM §449, Z): This, Hegel states, «constitutes the first way, itself still formal, in which intelligence becomes determining»<sup>67</sup>. But intuition is equally *objective*, for intelligence now comprehends that the determinations of its content are congruent with the objective forms of reality. So, *pace* Kant, intelligence knows space and time to be both subjective and objective forms of the intuited content<sup>68</sup>.

For the purpose of this study, it is relevant to acknowledge that the way Hegel presents the rational activity of subjective spirit already at the level of intuition allows him a double gain. On the one hand, by stressing the active role played by intelligence in the directing of its attention, Hegel acknowledges the possible influence of the subject's attitudes, habits and education already at the level of sensorial perception, being thereby in the position to explain why different subject do not necessarily *see* the same while confronting a data. In fact, attention requires an *effort* (*Anstrengung*) from the subject to be focused on a content, ignoring everything else, even its own interests and inclinations, and «only by cultivation (*Bildung*) of the mind does attention acquire strength and fulfilment»<sup>69</sup>. The more educated subjects are, the easier would be for them to focus on an object and, with the support of recollection, to recognize it as something they have already seen and known<sup>70</sup>. What, however, despite all possible contingent differences, still makes of intuition an *objective* knowledge are its universal determinations: the spatial and temporal features of being. This represents the second gain of Hegel's account of intuition: spirit knows space and time as the universal and necessary determinations of existent being and does not thereby fall into a 'bad subjectivism'.

Things become more sophisticate at the level of representation. This constitutes a highest form of cognition. By means of activities such as recollection (*Erinnerung*), imagination (*Einbildungskraft*), and memory (*Gedächtnis*), the subject now produces universal representations out of the material provided by intuition. What changes is not the content of knowing, but the subject's determination of it. Making a long story very short, intelligence copies the intuited material into inward images, which stay at its disposal. Intelligence can then freely operate among this multifaceted material, and produce universal representation out of it (EPM §§455–456). New images are also created, and related to one another according to various possible association criteria (EPM §456). Hegel so reconstructs the process through

---

<sup>66</sup> EPM §446, Z.

<sup>67</sup> EPM §448, Z.

<sup>68</sup> «But when we said that what is sensed receives from the intuiting mind the form of the spatial and temporal, this statement must not be understood to mean that space and time are only subjective forms. This is what Kant wanted to make space and time. However, things are in truth themselves spatial and temporal» (EPM §448, Z). It is the job of the *Philosophy of Nature* to explain why existent being is necessarily spatially and temporally determined (EPN §§250–261). On Hegel's account of space and time there is understandably a vast literature. I have addressed the issue of the relationship between natural and historical time in my *The Logic of Time: Hegel's Notion of Time between Logic and System*, cit.

<sup>69</sup> EPM §448, Z.

<sup>70</sup> «The botanist, for example, notices incomparably more in a plant than one ignorant of botany does in the same time» (EPM §448, Z).

## Hegel's Transformation of Metaphysics: The Redefinition of the 'Absolute' and the Key Function of Subjective Spirit

which the subject populates the world of its representations with a multitude of objects, of different kinds and of different degrees of universality (such as the 'dog', the 'red color' or the 'mermaid'). This is by all manner of means a *creative* process, depending mainly – and here Hegel marks his distance from the empiricist tradition<sup>71</sup> – on the intelligence's association capacity:

Of course, the particular element belonging to the image is something given; but the analysis of the concrete individuality of the image and the resulting form of universality come, as remarked, from myself<sup>72</sup>.

Once again, Hegel focuses on the acknowledgment of the autonomy of intelligence in the cognitive process, which allows him to disprove the position of a naïve realism and to explain how different cultures, and to some extent even different subjects, could develop different visions of the world (EPM §455, Z). Also his original treatment of language goes in this direction. Language namely, is not simply acknowledged by Hegel to be the best witness of such a variety of spiritual productions – as the newly emerging comparative linguistic of the time shows –, but it assumes a *constitutive* function within the cognitive process. On the one hand, it enables intelligence to communicate and externalise its inward content, making of it something sharable with others and enduring. On the other hand, language allows intelligence to liberate itself from any residual dependency on the sensorial material: «Given the name lion, we need neither the intuition of such animal, nor even its image; the name, when we understand it, is the simple image-less representation». A passage, this latter, that is essential for the rise of pure thought, for – according to Hegel – «it is in names that we think»<sup>73</sup>. In brief, Hegel's account of representation presents cognitive intelligence as freed from any dependency on the sensorial givenness, and as able to elaborate always new and more sophisticated representations of the world it inhabits relying only on its association capacity. Different cultures, thus, will produce different worlds of representation, of which language is the custodian. What, however, representation does not provide the intelligence with is the kind of objectivity Hegel is looking for, that is the *certainty* that its knowledge corresponds to the *truth* about things in themselves. Such objectivity is achieved only by thought. Precisely the rise of an objective, universally true thought from the historically and culturally determined world of representation is the last, most relevant issue Hegel's *Psychology* addresses<sup>74</sup>.

What changes with the rise of thought is not the content of cognition, but rather how intelligence understands and relates to it. Thought discloses to intelligence the truthfulness of its knowledge: «Pure thinking knows that it alone, and not sensation or representation, is in a position to grasp the truth of things», as «thinking is aware of *its own self* as the nature of the *thing*»<sup>75</sup>. There is no longer any otherness to

<sup>71</sup> Hegel refers to the theory of «the so-called laws of the association of Ideas» (EPM §455, R), which was very popular in the tradition of English and German empiricism.

<sup>72</sup> EPM §456, Z.

<sup>73</sup> EPM §462, R. I cannot enter here into the details of Hegel's account of language and its originality with respect to the philosophical tradition of the time, but I investigated this topic and the role Hegel acknowledges to language for the development of the subject's cognition in L. ZIGLIOLI, *Linguaggio e oggettività in Hegel*, «Rivista di Filosofia», 48(2) (2014), pp. 223–246.

<sup>74</sup> I have investigated the key function played by representation in Hegel's account of subjective knowing and its relationship with pure thought in L. ZIGLIOLI, *World of Representation and Thought: Hegel on Subjective Knowing*, cit.

<sup>75</sup> EPM §465, Z.

LUCIA ZIGLIOLI

confront the spirit on the level of thinking. As Hegel puts it «its product, the thought, is the thing; simple identity of the subjective and objective»<sup>76</sup>. This result is achieved through the progressive reconsideration of the nature of universals and of their relationship with the particular content. Finally, the thinking activity goes through different forms of proceeding (intellectual or formal thought, judgement and proper reason), until in its highest form thought dismisses any assumed dichotomy between form and content, between the universal and the particular of knowledge:

Here the universal is recognised as particularizing its own self, and gathering itself together out of particularization into individuality; or, what is the same thing, the particular is demoted from its independence to a moment of the concept. Accordingly, the universal is here no longer a form external to the content, but the genuine form producing the content from its own self, - the self-developing concept of the thing<sup>77</sup>.

This characterization of thinking implies that thought does not reject the results of intuition and representations, but emerges from them as a better (the only true) understanding of that material. In other words, thinking comprehends the represented thing as a particular instantiation of the concept (like 'dog' in relation to the concept of 'animality') and ultimately of reason itself. As Hegel famously maintains in the *Preliminary Concept* of the *Encyclopaedia Logic* «philosophy does nothing but transform our representation into thoughts»<sup>78</sup>. Rather than representing an impediment to the activity of objective thinking, representation provides thought with always new material in which again and again a particular instantiation and concretization of the concept can be found.

In this twofold result lies, in my view, the most significant contribution of subjective knowing to metaphysics: Firstly, the *Psychology* shows that the concreteness that inevitably concerns the knowing activity of a living subject, that is to say the multitude of possible representations always empirically, socially, even linguistically determined, does not constitute an insurmountable obstacle to man's access to the absolute truth. On the contrary, it provides the thinking subject with that material in which again and again the identity of concept and reality can be grasped, i.e. – as Hegel would put it – the Idea's self-affirmation. Secondly, thinking, thus, does not only disclose the intelligibility of the reality the subject inhabits, but also enables the subject to become aware of the objectivity of its thinking. As Hegel explains, «we are thinkers in all circumstances; knowledge of it, by contrast, occurs in a perfect manner only when we have risen to pure thinking»<sup>79</sup>. In the *Psychology*, thus, Hegel demonstrates the possibility for spirit to properly know itself and to realize the self-cognitive character of reason in the actuality of existence<sup>80</sup>.

---

<sup>76</sup> EPM §465.

<sup>77</sup> EPM §467, Z.

<sup>78</sup> EL §20 R. On the relationship between representation and thought see H.-F. FULDA, *Vom Gedächtnis zum Denken*, in *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, cit., pp. 321–360; R.D. WINFIELD, *Hegel and Mind*, cit., ch. 5, pp. 78–103; W.A. DE VRIES, *Hegel's Theory of Mental Activity*, cit., ch. 11, pp. 164–175.

<sup>79</sup> EPM §465, Z.

<sup>80</sup> This understanding of Hegel's *Psychology* as a key moment for the sustainability of the whole is shared also by W. de Vries: «The *Psychology* is a crucial level of Hegel's system, for its thoroughgoing self-reflectivity is the defining characteristic of spirit» (W.A. DE VRIES, *Hegel's Theory of Mental Activity*, cit., p. 111).

## 8. Conclusion: Metaphysics as a *perennis* Philosophy of Spirit

The investigation conducted here should enable us, so I hope, to better approach the issue whether Hegel is a metaphysical thinker or not. To be sure, the answer depends entirely on the definition of 'metaphysics' given. I have argued that Hegel's philosophy is indeed a metaphysics, but in a very original sense. The transformation of the notion of metaphysics that Hegel operates is radical, as it concerns the understanding of its object (i.e. 'the Absolute'), the method of its investigation, and also the status of this science.

I have tried to show that Hegel's account of the Absolute is nothing but reason that determines itself as otherness, and that from this otherness, absolute self-identity comes back as affirmed. Hegel's Absolute namely finds its justification in the process of its development, and ultimately in its self-knowledge. For this reason, I have argued that Hegel's revolution of metaphysics is not confined to the project of a science of logic, but is extended to the whole system, where it ultimately finds its accomplishment into a philosophy of spirit. In particular, I have underlined the role played by the *Philosophy of Subjective Spirit* for the possibility of such metaphysics. I have maintained that by displaying the process into which the finite individual, naturally, historically, and culturally determined, rises to pure thinking, the *Philosophy of Subjective Spirit* grounds the possibility for the perpetual movement of reason's self-recognition in its otherness. With his 'philosophical *Psychology*' Hegel finally finds the way to respond to the need felt since his earliest writings to guarantee to the finite subject an access to the Absolute objective thought. Hegel can thereby confirm his dismissal of any account of the Absolute as principle that transcends the finitude of man, as he instead demonstrates that human beings are «born metaphysicians»<sup>81</sup> and shouldn't hesitate to claim a full comprehension of everything that is.

Moreover, – and this is the last, and most relevant aspect I wish to mention here – the so conceived activity of thinking enables Hegel to acknowledge a certain *openness* to the Absolute and to metaphysical knowledge. The *Science of Logic* demonstrates that reason, or the Idea, is a dynamical principle, knowing and positing itself. Yet, precisely because of its essential dynamicity, the Idea can never find its full manifestation in one singular being nor in a determined set of things, otherwise it would miss completely its dynamical essence. Only in the perpetual movement of its positing, knowing and affirming itself, is reason properly manifested. That is why reason's self-knowing can also never arrest. By showing how objective thought rises 'within' the subject's experience of the world – not beyond, nor transcending it<sup>82</sup> –, Hegel's account of subjective thinking allows reason to be always open to new acquisitions in terms of

<sup>81</sup> EL §98, Z.

<sup>82</sup> We could easily agree with Findlay's worry concerning the safeguard of the intelligibility of Hegel's philosophy, as expressed in his remark «despite much opinion to the contrary, Hegel's philosophy is one of the most anti-metaphysical of philosophical systems, one that remains most within the pale of ordinary experience, and which accords no place to entities or properties lying beyond that experience or to facts undiscoverable by ordinary methods of investigation (JOHN NIEMEYER FINDLAY, *Hegel: A Re-examination*, London, Allen & Unwin/New York, Macmillan, 1958, p. 340). Yet, in my opinion, not only is Hegel's philosophical project deeply metaphysical, but it is so in a way that includes 'ordinary experience' as a necessary, although not sufficient moment of its accomplishment.

LUCIA ZIGLIOLI

different actualizations of the concept. As long as experience provides thinking with always new material to be made intelligible, reason is in the position to realize over again its self-knowing essence.

In conclusion, I shall add a couple of remarks about the kind of metaphysics Hegel is advocating. The first is that metaphysics understood as the science of things grasped in thought cannot be a *preliminary* science, a science of the pure logical forms without or before their manifestation within reality – as it was the case for the old account of *metaphysica generalis*. Hegel's metaphysics proves rather to be the *ultimate* science<sup>83</sup>, the highest and truest acquisition of philosophical knowledge, since the full grasping of things as they *actually* are comes only at the end. The second remark is that, because for Hegel the movement of the Idea manifesting itself into reality never arrests, in the same way the task of thought to grasp the concept of reality's new determinations can never be considered as concluded. Metaphysics in this sense is a *philosophia perennis*, and it is so at least under two respects: 1) it is *perennis* because its results are universally true (they don't have value exclusively for a determined historical time, but are eternally true); 2) it is *perennis* also in the sense that its task is never definitely accomplished. There will always be a determined manifestation of the Idea that requires to be comprehended in its truth, as a moment of the Idea, and to reach this comprehension will always be the job of philosophy. The pursuit of Hegel's philosophical project implies to endure the *fatigue* of the concept that eternally manifests itself as finitude and eternally re-cognize itself in it.

The third view in alternative to the traditional metaphysical and the non-metaphysical reading of Hegel I have here pursued entails a reconsideration of the whole philosophical project defended by Hegel. There are points of exceptional strengths, in my opinion, to be recognized in this approach. With Hegel we may consider Kant's dismissal of modern metaphysics as definitely accomplished. An accomplishment that Hegel does not reach through the acceptance of a limited account of reason, but by means of a renewed trust in the capacity of reason to make being fully intelligible. Hegel's transformation of metaphysics indeed restores the capacity of the finite individual to have access to the truth about itself and the reality it inhabits, and acknowledges to subjective knowing an essential function for the justification of the whole. Within this perspective, the *Philosophy of Subjective Spirit* acquires a new, crucial role, despite the relatively little attention it has so far received by the scholarly literature. Hegel's return to metaphysics, thus, has nothing mystical nor transcendent, on the contrary it provides a first, systematic attempt to conciliate the cultural and historical determinacy of finite knowing with the universality of true, objective knowledge.<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> I owe this expression to Fulda (H.-F. FULDA, *Spekulative Logik als die "eigentliche Metaphysik"*, cit., p. 20).

<sup>84</sup> I am grateful to Susanne Herrmann-Sinai, and Sandra V. Palermo and to an anonymous referee for their very helpful comments on an earlier draft of this paper.

Marcello Mustè\*

## «Fingit creditque». Principio assoluto e teoria della storia nella filosofia di Giovanni Gentile

*Abstract.* Il saggio discute la filosofia della storia di Giovanni Gentile, a partire dalle prime discussioni con Benedetto Croce sul rapporto fra arte e storiografia e sulla “contemporaneità” di ogni storia. L'autore pone al centro dell'analisi il secondo volume del *Sistema di logica*, dove emerge la regola del «fingit creditque», un salutare inganno attraverso cui il pensiero pone la materia storica come «preesistente a sé». Questo percorso teorico si compie negli scritti che Gentile pubblica tra il 1935 e il 1937, dove chiarisce in maniera più netta quel «circolo» del logo astratto che caratterizza la sua filosofia della storia.

*Abstract.* The essay discusses the philosophy of history of Giovanni Gentile, from the early discussions with Benedetto Croce about the relationship between art and history and on the «contemporary» of all history. The author emphasizes the meaning of the second volume of *Sistema di logica*, where Gentile illustrates the rule of «fingit creditque» as a salutary illusion of the thought in order to put the historical matter. This theoretical itinerary arrives at that writings Gentile publishes in the years 1935 and 1937, where he makes clear the «circle» of «logo astratto» in his philosophy of history.

*Parole chiave:* Filosofia italiana / Filosofia della storia / Idealismo / Attualismo / Giovanni Gentile

*Keywords:* Italian Philosophy / Philosophy of History / Idealism / Actualism / Giovanni Gentile

### 1. Storia e arte

Né in Bertrando Spaventa né in Donato Jaja, suo professore di filosofia teoretica alla Scuola Normale di Pisa, Giovanni Gentile poteva trovare una vera e propria teoria della storia, capace di rispondere alle domande che via via, per gli studi che conduceva su Marx e le sollecitazioni che gli provenivano dalla più recente cultura tedesca, erano insorte nel suo animo e nella sua mente. Un primo riscontro a quei problemi lo aveva invece trovato, fin dal 1896, nella memoria pontaniana che Benedetto Croce, con il quale entrava allora in un sempre più intenso rapporto epistolare, aveva consacrata, nel 1893, al «concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte», a cui presto dedicò, come vedremo, una importante recensione<sup>1</sup>. In tale scritto, Croce aveva «ridotto» la storia sotto il concetto generale dell'arte, attraverso

\* Università di Roma-La Sapienza

<sup>1</sup> Cfr. BENEDETTO CROCE, GIOVANNI GENTILE, *Carteggio. I. 1896-1900*, a c. di Cinzia Cassani e Cecilia Castellani, Torino, Aragno, 2014, p. 7. La memoria di Croce, letta il 5 marzo 1893 all'Accademia Pontaniana di Napoli, era stata allora ripubblicata «con molte aggiunte»: B. CROCE, *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte. Ricerche e discussioni*, Roma, Loescher, 1896<sup>2</sup>. La recensione di Gentile apparve sulla rivista «Studi storici» (1897, 1, pp. 137-152) diretta da Amedeo Crivellucci.

MARCELLO MUSTÈ

la suddivisione di tutto il conoscere in due generi, quello della scienza – intesa come elaborazione di «concetti» generali – e quello dell'arte – concepita come rappresentazione di fatti individuali e particolari: la storia appariva perciò come una «specie» del «genere» artistico, senza alcun rapporto con il processo di elaborazione scientifica, ma tuttavia distinta, con movenza aristotelica, dall'«arte in senso stretto» come l'accadere reale rispetto alla semplice possibilità<sup>2</sup>. Per almeno un decennio, Gentile assunse questa sistemazione di Croce, con le discussioni che ne seguirono, come punto di avvio e base di riferimento della sua prima meditazione sulla storia, inserendovi correzioni e revisioni che gli provenivano, in larga parte, dagli studi che, nel frattempo, conduceva sulla filosofia di Bertrando Spaventa<sup>3</sup>. Già nella recensione del 1899 allo scritto di Pasquale Villari su *La storia è una scienza?*<sup>4</sup> affermava che, mentre l'arte «si muove tra concetti puramente rappresentativi, tra individui», la scienza «elabora dei concetti, determina delle leggi, si adopera sempre intorno agli universali»; per cui, concludeva, «che l'una debba andare nettamente distinta dall'altra, è indubitabile»<sup>5</sup>. Il medesimo principio della distinzione di arte e scienza ripeteva, tra il 1902 e il 1903, sia nella discussione con Gaetano Salvemini, dove ricorreva alla dignità vichiana secondo cui la fantasia «altro non è che memoria o dilatata o composta»<sup>6</sup>, sia, l'anno successivo, nell'articolo sulla filosofia della storia, dove ribadiva «la tesi della storia concepita come funzione artistica, come elaborazione puramente fantastica della realtà individuale, su cui non si esercita l'attività astrattiva dello spirito»<sup>7</sup>. Ma il principio della distinzione di arte e scienza ne portava con sé un altro, più difficile e impegnativo, che Croce cominciò a delineare proprio in quel periodo, approssimandosi alla stesura dell'*Estetica*: quello dei gradi spirituali, l'uno distinto dall'altro, e l'uno presupposto e implicato dalla presenza dell'altro<sup>8</sup>. Un principio che Gentile accolse, in un primo momento, con comprensibile disagio, pur senza negarne l'impianto speculativo, ma cercando di conciliarne l'esigenza con il postulato dell'unità dello spirito: così, nell'articolo del 1901 sugli studi vichiani sull'estetica (che confluirono nella parte storica della grande *Estetica*), parlava, in maniera caratteristica, di un «predominio» della fantasia e di un suo «prevalere» sul concetto nella sfera estetica<sup>9</sup>; e quando, nel 1902, commentò la prima edizione dell'*Estetica* crociana, ammonì che il criterio della distinzione non doveva convertirsi nell'«abisso» che, tra intuizione e concetto,

<sup>2</sup> B. CROCE, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, in Id., *Primi saggi*, Bari, Laterza, 1919, pp. 1-41. Sulla memoria di Croce si veda in generale MARCELLO MUSTÈ, *Logica e storia in Benedetto Croce*, in Id., *Tra filosofia e storiografia. Hegel, Croce e altri studi*, Roma, Aracne, 2011, pp. 139-186.

<sup>3</sup> Nel 1900 pubblicava il lungo e importante discorso introduttivo alla ristampa, da lui curata, degli scritti filosofici: BERTRANDO SPAVENTA, *Scritti filosofici*, a cura di G. Gentile, Napoli, Morano, 1900. L'introduzione di Gentile si legge ora, nell'edizione del 1920, in G. GENTILE, *Bertrando Spaventa*, a cura di Vito A. Bellezza rivisto da Hervé A. Cavallera, Firenze, Le Lettere, 2001, pp. 10-174.

<sup>4</sup> PASQUALE VILLARI, *Scritti vari*, Bologna, Zanichelli, 1894.

<sup>5</sup> G. GENTILE, *Il concetto della storia*, in Id., *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 1° vol., a c. di H.A. Cavallera, Firenze, Le Lettere, 1992, p. 13.

<sup>6</sup> GIAMBATTISTA VICO, *La scienza nuova giusta l'edizione del 1744*, a cura di Fausto Nicolini, Roma-Bari, Laterza, 1974, p. 113. La citazione si legge in G. GENTILE, *La storia come scienza*, in Id., *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 2° vol., a c. di H.A. Cavallera, Firenze, Le Lettere, 1992, p. 140.

<sup>7</sup> G. GENTILE, *Il problema della filosofia della storia*, in Id., *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 2° vol., cit., p. 143.

<sup>8</sup> Già il 15 settembre 1899, Croce comunicava a Gentile le linee generali della sua prossima filosofia dello spirito: «ho potuto fare – scriveva – curiosissimi e fecondi raffronti tra l'estetica e la logica; tra i rapporti che legano la prima con la seconda, e quelli che legano l'economica con l'etica» (B. CROCE, G. GENTILE, *Carteggio*. I. 1896-1900, cit., p. 286).

<sup>9</sup> G. GENTILE, *I primi studi sull'estetica del Vico*, in Id., *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 1° vol., cit., pp. 71-72.

## «Fingit creditque». Principio assoluto e teoria della storia nella filosofia di Giovanni Gentile

Croce sembrava avervi inteso<sup>10</sup>.

In linea generale dunque, Gentile accolse, per un lungo periodo, i punti fondamentali della prima teoria di Croce, ragionando sulla differenza tra arte e scienza e sulla riduzione estetica della storia che ne conseguiva, pur manifestando qualche imbarazzo (ma non più che imbarazzo) sulla tendenza crociana a irrigidire le distinzioni spirituali. In tale fase, e in quella appena successiva, le perplessità e le critiche caddero soprattutto su due aspetti, che a varie riprese Gentile obiettò all'amico, senza tuttavia scorgerne del tutto le conseguenze più radicali. In primo luogo, pur accettando, come abbiamo osservato, la distinzione tra arte e scienza, gli sembrava fondata in maniera inadeguata la «differenza specifica», all'interno del genere artistico, tra storia e «arte in senso stretto». In effetti Croce, ricorrendo a un modulo aristotelico, aveva parlato di una differenza di contenuto tra «ciò ch'è possibile» e «ciò ch'è realmente accaduto»<sup>11</sup>, tra il possibile (materia dell'«arte in senso stretto») e il reale (materia della storia). Gentile avvertì subito che in quella separazione tra il possibile e il reale, come contenuti diversi di un medesimo genere, stretti dalla sola relazione del «tutto» e della «parte», si annidava un equivoco sostanziale, che portava l'intera riflessione di Croce a fissare, in maniera oggettiva, le sue distinzioni: e in più occasioni (a cominciare dalle lettere che allora gli inviò), ribadì che quella divisione era infondata, perché il possibile e il reale «sono entrambi rappresentazioni della realtà e di oggetti particolari»<sup>12</sup>, e soprattutto perché non c'è tra essi «relazione di parte a tutto, di contenuto a contenente», trattandosi di due termini subordinati «a un comune concetto superiore: realtà»<sup>13</sup>. La seconda obiezione riguardava la *vexata quaestio* della «filosofia della storia», che già li aveva divisi, e continuava a dividerli, a proposito dell'interpretazione di Marx e del marxismo<sup>14</sup>. Ed era una questione essenziale, come si sarebbe visto negli anni seguenti, perché la critica crociana delle filosofie della storia, almeno fino alla *Logica* del 1909 e a *Teoria e storia della storiografia*, si fondava interamente su quella distinzione tra arte e scienza (e dunque sulla riduzione della storia al momento estetico) che Croce manterrà ancora nell'*Estetica* e negli scritti appena successivi. Con la conseguenza che Gentile rifiutava bensì, e con decisione, la negazione della filosofia della storia, ma senza, per il momento, rimettere in discussione il paradigma teorico che la sosteneva e, con una rigorosa coerenza, la autorizzava. Nella critica a Croce, infatti, richiamava la necessità di non intendere i fatti storici come «fatti greggi», come un «astratto», considerandoli sempre costituiti e innervati dal momento logico<sup>15</sup>; e altrove, in una forma davvero singolare, che avrebbe presto superato, affermava che la filosofia della storia, in quanto «coscienza della necessità, cioè della logicità del fatto storico», «suppone la storia» e «ne è l'integrazione»<sup>16</sup>.

Le osservazioni che rivolgeva a Croce dimostravano tutta l'inquietudine che quella teoria della storia gli infondeva, ma non riuscivano tuttavia a conferirvi quel carattere generale che avrebbe richiesto, per manifestarsi, una sintesi nuova, capace di scalzare il criterio fondamentale della distinzione

<sup>10</sup> G. GENTILE, *La prima edizione dell'Estetica*, in Id., *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 1° vol., cit., p. 84.

<sup>11</sup> B. CROCE, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, in Id., *Primi saggi*, cit., p. 35.

<sup>12</sup> G. GENTILE, *I primi scritti di Benedetto Croce sulla storia*, in Id., *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 2° vol., cit., p. 125.

<sup>13</sup> G. GENTILE, *Il concetto della storia*, in Id., *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 1° vol., cit., p. 15.

<sup>14</sup> Su tutta la questione si veda M. MUSTÈ, *Gentile e Marx*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1, 2015, pp. 15-27.

<sup>15</sup> G. GENTILE, *I primi scritti di Benedetto Croce sulla storia*, in Id., *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 2° vol., cit., p. 131.

<sup>16</sup> G. GENTILE, *Il problema della filosofia della storia*, in Id., *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 2° vol., cit., p. 145.

MARCELLO MUSTÈ

di arte e scienza. Perciò, negli scritti di questo periodo, cercò piuttosto di fondarne meglio i presupposti, perseguendo una formulazione che garantisse la reale unità dello spirito, oltre la separazione di possibile e reale e oltre la negazione della filosofia della storia. Lo sforzo teorico maggiore lo compì, senza dubbio, nel lungo articolo del 1899 su *Il concetto della storia*, dove provò a ripensare la «differenza specifica» tra arte e storia senza ricorrere affatto al criterio del «realmente accaduto», ma operando una sottile distinzione tra «fine costitutivo» e «fine regolativo», o «ideale-norma», della storia. Mentre arte e storia, spiegava, hanno il medesimo «fine costitutivo», in quanto mirano alla rappresentazione dell'individuale, si distinguono poi «nettamente» perché, mentre nell'arte questo fine è anche regolativo e normativo (non importa se il bello coincida o meno col vero), nella storia «il fine costitutivo è diverso da quello regolativo (e però il suo bello deve coincidere col vero)»<sup>17</sup>. Era un passaggio importante, quello che qui Gentile operava, introducendo nella conoscenza storica un elemento di fede, di tensione irresolubile, che sarebbe tornato, in una forma diversa, nelle sue opere più mature<sup>18</sup>; e che certamente colpì lo stesso Croce, il quale, nelle *Tesi* di estetica del 1900, arrivò ad adottarlo, per poi abbandonarlo già nella grande *Estetica* del 1902<sup>19</sup>. Era un passaggio che gli consentiva di preservare l'idea della natura estetica della storia, senza tuttavia ricorrere a quegli argomenti (come la distinzione di possibile e reale) che più urtavano con la sensibilità filosofica che, alla scuola ideale di Bertrando Spaventa, aveva nel frattempo acquisito.

Se questi erano i punti di maggiore disagio con cui accolse la posizione crociana, non vi è dubbio che il più forte elemento di resistenza proveniva dal principio, che aveva stabilito fin dalla *Prefazione* al *Rosmini e Gioberti*, dell'identità di filosofia e storia della filosofia, che, come spiegò allora (nel 1898), discendeva dall'idea che, in filosofia, il contenuto «è l'ipostasi trascendentale della forma»<sup>20</sup>. Un principio che suscitò subito la diffidenza di Croce<sup>21</sup> e che troverà uno svolgimento adeguato soltanto nei due scritti sulla storia della filosofia del 1907 e del 1909<sup>22</sup>: solo allora, infatti, arriverà a investire il concetto generale

<sup>17</sup> G. GENTILE, *Il concetto della storia*, in ID., *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 1° vol., cit., p. 52.

<sup>18</sup> Gentile lo ripropose, in una diversa formulazione, nel *Sommario di pedagogia*, parlando della «soggettività della storia»: se lo storico, spiegava, «crea e ricrea di continuo la sua oggettività», nello stesso tempo tende «a instaurare un oggetto tutto oggettivo, a scoprire tutta quanta quella statua della verità storica, che dovrebbe da ultimo levarsi splendida su un piedistallo eterno». Si tratta, concludeva, di un «grande processo di elaborazione estetica», fondato sull'«orientamento della storia verso una verità da scoprire», senza cui «la storia non è più storia» (G. GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, 2° vol., Firenze, Sansoni, 1982<sup>5</sup>, p. 202).

<sup>19</sup> B. CROCE, *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, a c. di Felicità Audisio, Napoli, Bibliopolis, 2002, pp. 26-29. Per la rielaborazione di questa tesi, si veda B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, a cura di F. Audisio, Napoli, Bibliopolis, 2014, pp. 61-64. Già in una lettera del 22 aprile 1899, scritta dopo la lettura del saggio gentiliano su *Il concetto della storia*, Croce mostrava di apprezzare la soluzione proposta dall'amico: «mi è piaciuto ciò che dite del fine regolativo e del fine costitutivo della storia» (B. CROCE, G. GENTILE, *Carteggio. I. 1896-1900*, cit., p. 232). Successivamente, in una lettera del 31 luglio 1899, dichiarava di avere riletto lo scritto e di averne tratta «molta materia di meditazioni» (*ivi*, p. 270), suscitando per ciò la curiosità di Gentile. Non a caso, nella lettera del 27 giugno 1900, Gentile mostrò di approvare, in modo particolare, proprio le pagine delle *Tesi* dedicate al problema della storia (*ivi*, pp. 420-421).

<sup>20</sup> G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del risorgimento*, Firenze, Sansoni, 1955<sup>2</sup>, p. xiv.

<sup>21</sup> B. CROCE, G. GENTILE, *Carteggio. I. 1896-1900*, cit., pp. 257-258. Nella *Logica* del 1909, l'identità di filosofia e storia della filosofia era definita da Croce come «la formola dell'errore»: «il che – aggiungeva – in quale significato sia detto è mostrato subito dalla tendenza, che è in questa identità dei due termini, ad allargarsi a un terzo termine, cioè a riconoscere l'identità della filosofia e della storia della filosofia con la *Filosofia della storia*» (B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, a cura di Cristina Farnetti, Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 332).

<sup>22</sup> G. GENTILE, *Il concetto della storia della filosofia*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, Sansoni, 1975<sup>4</sup>, pp. 97-137; ID., *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, in *ivi*, pp. 138-149 (questo articolo apparve sulla «Critica» nel 1909, ma Gentile, ripubblicandolo, ne datò la composizione al 1907).

## «Fingit creditque». Principio assoluto e teoria della storia nella filosofia di Giovanni Gentile

della storia, perché, come chiari, quella identità significava che la storia della filosofia è la vera identità di filosofia e storia, cioè «tutta la storia»<sup>23</sup>; e che, perciò, non solo la filosofia (come voleva Croce) non si compie nella storia, ma «la storia vera è la storia della filosofia, e questa è la vera filosofia. Onde veramente il circolo non si chiude nella storia, in quanto storia, ma nella filosofia»<sup>24</sup>. La tesi dell'identità di filosofia e storia della filosofia spezzava di fatto, alle radici, la concezione estetica della storia, con la distinzione, che essa implicava, di arte e scienza: ma certo Gentile non ne trasse subito tutte le conseguenze, e quelle due idee conservò, per un lungo tratto, l'una accanto all'altra, forse nell'illusione che, alla fine, potessero conciliarsi. Ancora una volta fu Croce, intorno al 1909, a segnare con forza la discontinuità e quasi a indurre Gentile a seguirlo su una diversa strada. Nella nuova *Logica* infatti, pubblicata, insieme alla *Filosofia della pratica*, nel 1909, si leggeva quella *Postilla* al capitolo sull'«identità di filosofia e storia» che, suggellando la rinnovata teoria del giudizio individuale, segnava il congedo della precedente visione estetica della storia, riconducendone il senso nel punto più alto della dottrina logica<sup>25</sup>. Gentile ne colse prontamente la novità, non solo nelle lettere che allora scambiò con Croce, ma negli scritti maggiori di questi anni, sia accogliendo l'identità di filosofia e storia (ma svolgendola nella forma, come abbiamo visto, dell'identità di filosofia e storia della filosofia)<sup>26</sup>, sia indicando con precisione il significato della nuova posizione maturata da Croce: ora – scriveva nell'articolo del 1909 sulla terza edizione dell'*Estetica* –

«la storia è essenzialmente distinta dall'arte, in quanto, a differenza di questa, implica un elemento intellettuale e filosofico, il concetto. E quindi ne nasce un divario assai più profondo tra la mera funzione del gusto e la funzione storica. E connesso col nuovo concetto della storia, fondato sopra la teoria del giudizio esistenziale, è l'inciso introdotto a p. 51, accennante ad “affermazioni esistenziali”, il cui significato va cercato nella *Logica*»<sup>27</sup>.

Erano parole, quelle che qui Gentile dedicava agli ultimi scritti di Croce, che rivelavano una consapevolezza profonda del nuovo livello che la teoria della storia andava assumendo, ormai distaccata dalla precedente divisione dell'arte e della scienza. E l'anno successivo, nel 1910, egli scrisse, in effetti, una palinodia analoga a quella che, nella famosa *Postilla*, Croce aveva dichiarata nella sua *Logica*: la scrisse, quasi di passaggio, nell'articolo che dedicò a un libro di Adolfo Ravà, dove sottolineò «la fine fatta dal Croce (e da me), che dopo aver sostenuto l'intuitività dei fatti storici, ha finito (come me) per identificare la storia con la filosofia»<sup>28</sup>. Una notazione che sembrava stabilire, nel punto di passaggio da una visione estetica a una visione logica della storia, quasi un ulteriore motivo di consenso con il più anziano filosofo, con il quale condivideva, in quel momento, molte idee e la puntuale composizione della «Critica»: ma che invece si rivelò come l'origine di dissensi più profondi, o almeno più espliciti, che proprio intorno al concetto della storia (di una storia intesa ormai nella connessione con l'elemento logico) cominciarono ben presto a insorgere.

<sup>23</sup> G. GENTILE, *Il concetto della storia della filosofia*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 125.

<sup>24</sup> G. GENTILE, *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 149.

<sup>25</sup> B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., pp. 233-235.

<sup>26</sup> G. GENTILE, *Il concetto della storia della filosofia*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 117-118.

<sup>27</sup> G. GENTILE, *La terza edizione dell'Estetica*, in ID., *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 1° vol., cit., p. 98.

<sup>28</sup> G. GENTILE, *Il valore della storia*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 170.

MARCELLO MUSTÈ

## 2. La contemporaneità della storia

La formula con la quale Croce, nella memoria pontaniana del 1912 su *Storia, cronaca e false storie*, fissò il significato di questa ulteriore meditazione, era quella della «storia contemporanea», cioè della contemporaneità di ogni storia e della conseguente distinzione tra «storia viva» e «storia passata», tra storia e cronaca. E il lessico al quale allora ricorse, parlando di una storia che, «come ogni atto spirituale, è fuori del tempo», e che «si forma “nel tempo stesso” dell’atto a cui si congiunge, e da cui si distingue mercé una distinzione non cronologica ma ideale»<sup>29</sup>, sembrava tratto dal vocabolario più caratteristico dell’attualismo, che Gentile, fin dalla memoria palermitana del 1911 su *L’atto del pensare come atto puro*, aveva iniziato a elaborare. In effetti, letto l’articolo e i successivi capitoli del nuovo libro, Gentile vi scorse i segni di un quasi pieno consenso: «ho visto con gioia – gli scrisse nell’ottobre 1912 – che torniamo sempre ad avvicinarci»<sup>30</sup>; e, dopo avere pubblicato sull’«Annuario» della Biblioteca filosofica di Palermo, da lui diretto, il capitolo su *Genesi e dissoluzione ideale della «Filosofia della storia»*, parlò, a proposito della parte relativa alla storia della storiografia (anticipata sulla «Critica»), del «più bel lavoro di storia, che tu finora abbi scritto»<sup>31</sup>. Il concetto di «contemporaneità» indicava senza dubbio l’approdo comune che i due filosofi, attraverso un ormai lungo e serrato confronto, avevano conseguito, superando entrambi la precedente idea della natura estetica della storia: ma nel modo di intenderlo si nascondevano differenze importanti, che ben presto – soprattutto con l’articolo crociano su *Filosofia e metodologia* – emersero in primo piano. Se ne accorsero, ancora prima di Gentile, i suoi allievi palermitani, in particolare Adolfo Omodeo, il quale, con l’approvazione tutt’altro che entusiasta del maestro, pubblicò allora, nell’«Annuario» della Biblioteca filosofica, quel saggio su *Res gestae e historia rerum* che determinava con precisione la linea di confine che separava i due pensatori<sup>32</sup>. La questione, come si sa, riguardava il valore delle distinzioni, e dunque l’accusa di «misticismo» che Croce, a più riprese, rivolse all’amico<sup>33</sup>, fino alla pubblica discussione del 1913, alla quale Gentile replicò in diverse occasioni, a cominciare dalla nota su *Idealismo o misticismo?* che aggiunse nella seconda edizione della *Teoria generale*<sup>34</sup>; ma riguardava, soprattutto, la differente valutazione che, nel periodo degli studi su Marx e sul marxismo, avevano dato del momento economico della volontà, che l’uno, Croce, aveva «scoperto» quale quarta categoria dello spirito, e l’altro, Gentile, aveva invece unificato con l’intelletto, superando ogni distinzione tra teoria e pratica, tra conoscere e volere.

Il problema del principio economico, del significato della prassi, interveniva sulla concezione della storia e sul modo di intenderne la contemporaneità, perché solo su questa base Croce, nella *Logica e*

<sup>29</sup> B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, a c. di Edoardo Massimilla e Teodoro Tagliaferri, Napoli, Bibliopolis, 2007, p. 11.

<sup>30</sup> G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, a c. di Simona Giannantoni, 4° vol., Firenze, Sansoni, 1980, p. 199.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 234.

<sup>32</sup> ADOLFO OMODEO, *Res gestae e historia rerum*, «Annuario della Biblioteca filosofia», 1913, 1-2, pp. 1-28. L’articolo si legge ora in A. OMODEO, *Scritti storici, politici e civili. Una diuturna polemica*, a c. di Maria Rascaglia, Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 277-291.

<sup>33</sup> B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 98.

<sup>34</sup> G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Sansoni, 1959<sup>6</sup>, pp. 254-265.

## «Fingit creditque». Principio assoluto e teoria della storia nella filosofia di Giovanni Gentile

nella *Filosofia della pratica*, aveva potuto giustificare il criterio di esistenza e la sua origine, rinvenendo quello (il principio di esistenza) nel giudizio individuale e percettivo e questa (l'origine dell'esistenza) nella dialettica della volontà e dei desideri: e così delineando, nelle sue opere teoretiche, la dottrina dell'errore come atto del volere, come interferenza e scambio volontario tra le forme teoretiche dell'intuizione e del concetto. Nella visione crociana, la realtà storica, distinguendosi dalla storiografia che ne determina la comprensione, si costituiva in tale autonomia della volontà economica, dell'utilità, capace di generare le *res gestae* e, al tempo stesso, di produrre l'errore teoretico. Ma nel pensiero che Gentile andava allora costruendo, l'identità di filosofia e storia si manifestava, in primo luogo, nella teoria dell'errore come «grado dello spirito»<sup>35</sup>, eternamente posto e superato dall'atto logico, come una materia costituita della stessa sostanza della forma: l'errore, perciò, si identificava pienamente con la *res gestae*, e questa con quello, configurandosi come «fatto, un che di consumato, un passato»<sup>36</sup>. La perfetta unità che si determinava, per cui la realtà storica era degradata al momento irreali del logo, all'astrazione e all'errore, non trovando nella prassi economica un luogo di consistenza e di origine, delineava l'identità di filosofia e storia come il perenne superamento della prima rispetto alla seconda, e, di conseguenza, come distinzione assoluta tra «storia viva» e «storia morta»: «c'è – scriveva – una storia che si può dire morta, e una storia viva: e la prima è una parte della seconda, staccata dal tutto, e guardata in se stessa: e quindi uccisa»<sup>37</sup>. Perciò, mentre la contemporaneità della storia delineava il primato assoluto dell'atto, l'identità di filosofia e storia derivava dal pareggiamento di errore e passato, di astrazione e fatto<sup>38</sup>.

Fu nella prolusione del 14 novembre 1914 al corso pisano di Filosofia teoretica che Gentile offrì la più compiuta esposizione del suo concetto della storia, illustrando il significato che attribuiva al tema crociano della «contemporaneità». A differenza degli scritti precedenti, era ormai chiara ed esplicita, nella sua prosa, «la difficoltà capitale dello hegelismo», che aveva concepito la dialettica «come un movimento dell'idea oggetto del pensiero», invece di concepirlo «come lo stesso movimento del pensiero»<sup>39</sup>; e altrettanto chiaro appariva il limite della riforma che Bertrando Spaventa, non ostanti gli spunti del frammento inedito del 1881, ne aveva tentata, arrestandosi di fronte alla realtà dell'essere, senza riuscire a convertirla in un autentico «formalismo assoluto». Alla luce di questa posizione filosofica, di questa riforma radicale del motivo dialettico, la storia doveva dirsi «contemporanea» in quanto continua creazione dell'atto presente, di una presenza assoluta che genera il passato e lo risolve in sé: il passato che entra nella storia – scriveva – «è il passato che sopravvive nel presente: è lo stesso presente»; e, d'altra parte, «il vero presente è estratemporale, eterno, e recante nel proprio seno, come contenuto, tutto il tempo con la sua falsa infinità o eternità»<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> G. GENTILE, *Il concetto della storia della filosofia*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 128.

<sup>36</sup> G. GENTILE, *Le forme assolute dello spirito*, in ID., *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Firenze, Sansoni, 1962<sup>3</sup>, p. 274.

<sup>37</sup> G. GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, 1° vol., Firenze, Sansoni, 1982<sup>3</sup>, p. 165.

<sup>38</sup> Sull'identità di errore e passato, si ricordi la precisazione che Gentile inserì in un articolo del 1942, dove riconobbe che questa dottrina aveva «l'aspetto del peggiore storicismo», perché, spiegò, «il passato e il presente sono da trasferirsi dal tempo all'eterno», con la conseguenza che passato significa «passato assoluto», «ciò che attualmente non è più pensato né pensabile» (G. GENTILE, *Storicismo e storicismo*, in ID., *Introduzione alla filosofia*, Firenze, Sansoni, 1981<sup>2</sup>, pp. 268-269, nota 1).

<sup>39</sup> G. GENTILE, *L'esperienza pura e la realtà storica*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 239.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 254.

MARCELLO MUSTÈ

Un processo, aggiungeva, «teoretico e pratico insieme»<sup>41</sup>, dove nessuna distinzione appare per sé reale, ma tutte le «discriminazioni» vi sorgono come già risolte e superate nell'atto che le pone<sup>42</sup>. Di nuovo, dunque, la storia era contemporanea perché coincidente con il divenire eterno dell'atto logico, al di fuori del tempo e dello spazio, capace di porsi come il passato di sé nel gesto supremo dell'autocoscienza, sdoppiandosi e frammentandosi nella *res gestae* attraverso un movimento irreali, già risolto nel suo stesso nascere. Non solo identità di *res gestae* e *historia rerum*, ma, a rigore, risoluzione del primo nel secondo termine, perfetta inclusione del tempo e dello spazio dell'evento nel movimento assoluto e intemporale del logo.

Una così nitida riduzione della *res* alla *historia*, della distinzione all'unità, della storia alla filosofia, non poteva che riproporre quel problema del criterio di esistenza che, come sappiamo, Croce aveva chiarito per la via inversa della distinzione di prassi e teoria. Se ogni fatto si risolveva nella «rappresentazione» e nella «produzione della mentalità dello storico»<sup>43</sup>, come era poi possibile spiegare il punto essenziale del concetto moderno di storia, cioè la differenza della sua verità dalla finzione e, in generale, dalle opere della fantasia artistica? Si delineava una situazione paradossale, perché il superamento della precedente visione estetica della storia sembrava ora riprodurre le aporie più resistenti, proprio quando, collocando la storiografia nell'operazione logica fondamentale, quel problema della verità si intendeva affrontare alla radice; con la conseguenza che ogni fatto storico rischiava di configurarsi come semplice rappresentazione, al pari di qualsiasi prodotto dell'immaginazione. Gentile considerò la questione, dichiarando subito che, nonostante la contraria apparenza, «tra lo storico e il romanziere una differenza c'è, e profonda»<sup>44</sup>; e la differenza indicò con l'analogia della veglia e del sogno, nel senso che, come la veglia ha il carattere della realtà solo perché giudica le immagini del sogno, e non viceversa, così la storia giudica l'arte, sostituendone la irrealtà con la propria affermazione di realtà:

«così – scriveva – l'artista può essere giudicato dal filosofo; ma non il filosofo dall'artista. Così chi più sa, giudica chi sa meno, perché nel più c'è il meno e il più; e il caso inverso non è possibile, per l'opposta ragione. E insomma un'esperienza è giudicata da un'esperienza maggiore, che la supera, e perciò non può riconoscerle valore se non come a parte integrante di se stessa»<sup>45</sup>.

Che era, di nuovo, una conclusione paradossale (seppure in linea con la sequenza delle «forme assolute dello spirito»), perché Gentile, mosso dalla preoccupazione che la storia si risolvesse nella fantasia artistica, smarrendo il proprio criterio di esistenza, ne ribaltava completamente i termini, subordinando il principio dell'arte a quello della storia, e facendo dell'estetica come una specie del genere storico-filosofico. L'arte insomma, che un tempo includeva dentro di sé la storia (realizzando, come si ricorderà, il proprio «fine costitutivo»), ora si lasciava includere dalla storiografia, parola che ormai indicava l'attualità assoluta e intemporale del logo. Alla maniera di Hegel, pur criticato per avere inteso la dialettica come movimento della determinazione e non del pensare, l'arte si apprestava a morire nella filosofia, e quindi nella storia, conferendo a questa, con il proprio sacrificio, il sigillo della realtà.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 255-256.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 254.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 257.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

«Fingit creditque». Principio assoluto e teoria della storia nella filosofia di Giovanni Gentile

### 3. Il «fingit creditque» dell'oggettività

Tra il 1916, quando apparve la prima edizione della *Teoria generale*, e il 1925, quando pubblicò l'articolo su *Il soggetto della storia* nel volume in onore di Bernardino Varisco<sup>46</sup>, Gentile continuò ad approfondire il significato dell'identità di filosofia e storia e la tesi della «contemporaneità», ormai legandoli ai risultati più cospicui del suo attualismo, che trovò nel *Sistema di logica*, pubblicato nel 1917 e, in due volumi, nel 1922, uno svolgimento decisivo. Il punto essenziale di questa riflessione stava nell'idea che il divenire appartiene alla presenza assoluta del pensiero, mentre l'essere, che del pensiero costituisce l'oggetto astratto, non ne partecipa se non nell'atto di venire oltrepassato, incluso e, diremmo, acceso dalla sua energia logica: per tale ragione, come tornava a spiegare nella *Teoria generale*, «la storia è storia in quanto coincide con lo stesso pensiero dello storico», mentre nega se stessa, convertendosi da processo a immobilità, quando considera la *res gestae* come un «antecedente», come un «passato» presupposto all'opera della *historia rerum*<sup>47</sup>; perché, ripeteva nel *Sistema di logica*, la storia positiva «non è *divenire*, anzi essere, stare» e «la storia che è divenire, non è l'oggetto del pensiero, il suo presupposto naturalistico, sibbene esso il pensiero nell'atto di pensare»<sup>48</sup>. Come tale, cioè come semplice narrazione di eventi in quel «sistema del molteplice» che è spazio e tempo, la storia era destinata a risolversi nella «natura», in quanto entrambe «implicano una forma d'alterità rispetto all'Io che conosce»<sup>49</sup>.

Nella *Teoria generale* Gentile parlava, a questo proposito, di una «antinomia storica», come quella che deriva dalla duplice, e in apparenza contraddittoria, asserzione per cui, da un lato, «lo spirito è storia, perché è svolgimento dialettico» e, d'altro lato, «lo spirito non è storia, perché è atto eterno»<sup>50</sup>. Antinomia più illusoria che reale, destinata a risolversi nell'attualismo, con il ricondurre la storia «dal pensiero astratto al concreto»<sup>51</sup> e con il mostrare, soprattutto, che oltre l'erronea posizione di Vico, il quale aveva diviso la storia eterna e la storia in tempo, questa doveva essere iscritta e disciolta nell'altra, come momenti e articolazioni di un unico processo. L'esempio che recava a sostegno della sua tesi era quello dell'Ariosto, che da un lato ci appare come l'autore dell'*Orlando*, come un uomo che visse in Italia e in un'epoca precisa, tra il 1474 e il 1553; ma d'altro lato si rivela come l'immagine di un poema che vince il trascorrere del tempo e che ripercorriamo con gli occhi e con la mente, come un possesso intimo della nostra personalità: due uomini, dunque, «un uomo eterno e un uomo storico»<sup>52</sup>, che sembrano, ma non sono, divisi e quasi incomunicanti. E, a partire dall'esempio dell'Ariosto, mostrava il processo unitario, indivisibile, per cui l'uno, l'«uomo eterno», si svolge nell'altro, nell'«uomo storico», quando, nel tentativo di intendere il poema, ne ripercorriamo per intero la genesi creativa, ricostruendone la lingua, la cultura, le premesse

<sup>46</sup> G. GENTILE, *Il soggetto della storia*, in *Scritti filosofici pubblicati per le onoranze nazionali a Bernardino Varisco nel suo 75° anno di età*, a c. di Antonio Aliotta, Firenze, Vallecchi, 1925, pp. 182-195. L'articolo costituì poi, con il titolo *La storia*, il sesto capitolo di G. GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 104-120.

<sup>47</sup> G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 51.

<sup>48</sup> G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 1° vol., Firenze, Sansoni, 1955<sup>4</sup>, p. 104.

<sup>49</sup> G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 250.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 192.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 196.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 194.

MARCELLO MUSTÈ

ideali. In modo tale che quell'«Ariosto condizionato» nasce bensì nel nostro spirito, ma solo come moltiplicazione di una unità iniziale, come distensione dell'eterno nel tempo, del concreto nell'astratto. Questo era, dal suo punto di vista, il metodo concreto della storiografia, che trovava in se stessa, entro la presenza assoluta dell'atto logico, gli svolgimenti empirici che poi ne determinavano l'aspetto esteriore. Un concetto che rinviava di nuovo al circolo della filosofia e della storia della filosofia, non solo perché la storia della filosofia risolveva in sé tutta la storia, ma perché qui si faceva evidente la necessità di un «criterio»<sup>53</sup>, come lo definì, cioè di una «nozione della filosofia», senza il quale nessuna storia avrebbe potuto sorgere.

Questo rimase, nei termini essenziali, il concetto di storia che Gentile elaborò nella *Teoria generale* e che ripeté, senza alterazioni sostanziali, nel primo volume del *Sistema di logica*, dove sottolineò di nuovo l'impossibilità di una storiografia intesa come «successione di fatti» e l'«equazione del vero col divenire»<sup>54</sup>. Ma le cose cambiarono, introducendo complicazioni inaspettate, quando, nel secondo volume dell'opera, pubblicato cinque anni dopo, affrontò il problema della «deduzione» del «logo concreto dall'astratto»<sup>55</sup>. Anche per la teoria della storiografia si verificò qui una forte discontinuità. Ora, infatti, il logo astratto si distaccava dall'immagine parmenidea dell'essere, interpretata come semplice e vuota immobilità (simbolo di una posizione assurda e impensabile), per risolversi nella figura socratica del concetto, o meglio nel circolo del giudizio, del sillogismo e del sistema: circolo certo chiuso e ripetitivo, incapace di generare il vero progresso del pensiero, ma pur sempre circolo, cioè movimento, differenza e mediazione. E il passaggio dall'astratto al concreto, da  $A=A$  all'identità dialettica di  $A$  e  $non A$ , si delineava, appunto, come il passaggio dalla differenza (di  $A$  con  $A$ ) all'*origine* di quella differenza, come alterarsi e differenziarsi, in se stesso, dell'identico<sup>56</sup>. In tale prospettiva, anche la storia empirica assumeva il volto, per molti versi inedito, del logo astratto, di un circolo chiuso della differenza, di un «organismo chiuso in se stesso e conchiuso»<sup>57</sup>: di una «verità», astratta quanto si vuole, ma pur sempre verità. Ciò che si chiama «senso storico», aggiungeva, è «questa norma» di realtà, ed è proprio in virtù di tale «concetto» che «lo storico non si confonde con il poeta»<sup>58</sup>: una norma che certo non preesiste realmente al pensare concreto, che vi sta dentro ed è prodotta da esso, ma che «nasce nel nostro pensare come preesistente al nostro pensare: preesistente perché noi la generiamo come concetto, che non è concetto se non per quella circolarità, che s'è detta»<sup>59</sup>. La storiografia acquistava il significato di una scienza empirica, di un circolo ripetitivo, ma tuttavia rigoroso, del proprio sapere concettuale, destinato bensì a ricevere dal pensare concreto la scintilla del progresso (restando in quanto tale mediazione e movimento senza progresso), ma compiuto in se stesso. Generata dal pensare, ma come «preesistente» a sé: come accadeva, in maniera esemplare, a proposito del documento storico, che «funge da dato, da oggetto assoluto, da fonte del conoscere, la quale è opposta al soggetto che vuole attingervi»<sup>60</sup>, perché «il pensiero se l'è dato» così, secondo la regola del «*fingit creditque*», quasi come un

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 201.

<sup>54</sup> G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 1° vol., cit., p. 104.

<sup>55</sup> G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 2° vol., Firenze, Sansoni, 1955<sup>3</sup>, p. 16.

<sup>56</sup> *Ivi*, pp. 56-58.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 304.

## «Fingit creditque». Principio assoluto e teoria della storia nella filosofia di Giovanni Gentile

salutare inganno: «non importa – concludeva – che questo presunto dato obbiettivo che è nel documento o nell'avanzo storico sia già oggetto di una costruzione»<sup>61</sup>, ciò che importa è che, alla maniera di un ente religioso, sia creduto e onorato, per assicurare la continuità della tradizione e il tessuto di una cultura.

Il modo in cui aveva ripensato il tema della «contemporaneità», restituendo uno spazio alla verità storica, conservava, naturalmente, tutti i punti essenziali della sua riflessione, a cominciare dalla critica della differenza di *historia rerum* e *res gestae*, di storia e storiografia, di cui, scriveva, «convien qui subito disfarsi»<sup>62</sup>, riconoscendo sì una distinzione «tra la forma e il contenuto della storiografia» ma come «puramente interna alla storiografia»<sup>63</sup> stessa e quindi priva di autentico valore speculativo. Il passaggio decisivo, in effetti, era quello dove Gentile, rispondendo alla facile obiezione sul «soggettivismo» di questa posizione, e sullo «scetticismo storico» che poteva derivarne (perché l'intera oggettività storica veniva a fondarsi sul «*fingit creditque*» di un passato preesistente all'atto), osservava che solo guardando l'intero orizzonte della storiografia nella presenza assoluta del logo quel dubbio scettico poteva essere sciolto: «la soggettività della storia eterna – scriveva – è dunque la massima oggettività che possa competere alla verità storica, poiché è l'oggettività della verità stessa: dell'unica verità che si possa affermare con la maggiore possibile sicurezza»<sup>64</sup>. Questo era il passaggio decisivo, perché la relativa autonomia che era giunto a concedere al sapere storico aveva come conseguenza che quella verità, la verità storica ed empirica propriamente detta, appariva come il risultato di una costruzione soggettiva, persino di una dissimulazione dello spirito, dotata di una funzione pratica ma mancante, in se stessa, di legittimità speculativa: quella verità empirica, insomma, si fondava sull'altra e più certa verità dello spirito, sulla presenza assoluta ed eterna del logo concreto, il quale la poneva, fino a presupporla a sé, e al tempo stesso la includeva in sé, dotandola di quella certezza di cui, altrimenti, sarebbe rimasta vuota.

In modo analogo, Gentile ripensava, nel secondo volume del *Sistema di logica*, il significato dell'identità di filosofia e storia, con la risoluzione di quest'ultima nella storia della filosofia. E abbandonava, almeno nella linea argomentativa, il semplice principio secondo cui i due termini si identificano perché nessun fatto è pensabile senza l'idea che lo costituisce, come «fatto grezzo». Non seguiva, insomma, l'argomento della sintesi a priori, che in fondo aveva sostenuto la teoria crociana del giudizio individuale. Per spiegare perché filosofia e storia coincidessero, ricorreva al più complesso articolarsi delle «forme assolute» dello spirito, mostrando come la storia, al pari della filosofia, includesse in sé un momento artistico e un momento religioso. Che era poi un altro modo per illustrare l'intero processo di quel «*fingit creditque*» che aveva collocato alla base della storiografia. L'inizio della ricerca storica veniva infatti riconosciuto nella posizione «affatto soggettiva» dell'arte, dove «l'io è ancora soltanto se stesso, e non è uscito da se stesso»<sup>65</sup>, nell'«immediatezza» o «intuizione» senza cui, spiegava, «il pensiero non può pensare»<sup>66</sup>; una posizione soggettiva che subito si supera nell'elemento religioso del non-*io* e della trascendenza, nella fede in un

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 303.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 279.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 282.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 286.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 301.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 302.

MARCELLO MUSTÈ

«oggetto assoluto», posto dal pensiero come a sé preesistente, che costituisce il fondamento della nozione storica dell'oggettività e del suo rigore metodico: «così si spiega – scriveva – lo scrupolo di veridicità dello storico, identico a quello dell'uomo in faccia a Dio, da cui si sente scrutato nelle reni»<sup>67</sup>. «Processo teogonico»<sup>68</sup>, dunque, non perché retto dalla mano della provvidenza ma perché affidato a un presupposto oggettivo, religioso, che si risolve e si acquieta nella forma della filosofia, che ne svela la dinamica reale, riportando il tempo nell'eterno, la formula empirica nella sua origine assoluta.

Identificata la storia con la filosofia, ma inserita nel ciclo delle «forme assolute», anche la vecchia questione della sua distinzione dall'arte poteva essere affrontata in una chiave almeno in parte diversa, come avvenne nell'articolo del 1937 su *L'oggetto della storia*, dove Gentile, tornando a negare la differenza del possibile e del reale, specificò che, nel «circolo»<sup>69</sup> che qui si determina, la storiografia oltrepassa la poesia per il carattere di «positività» che vi aggiunge, o, più precisamente, per «quella determinata positività che è propria della storia»<sup>70</sup>: la oltrepassa, come sappiamo, per il suo transitare nel momento religioso e trascendente, e dunque per la capacità di giudicarla, di nuovo, come la veglia nei confronti del sogno, che è anch'esso in sé «positivo», ma di una positività differente e propria. Per cui, concludeva, «il passaggio dalla leggenda alla storia è continuo ed eterno»<sup>71</sup>; è il passaggio che, interno all'energia concreta del pensiero, presiede alla costituzione del mondo, assicurandone la continuità e la razionalità, nel perenne circolare del soggetto e dell'oggetto.

#### 4. Il circolo chiuso della storiografia

Le novità introdotte con il secondo volume del *Sistema di logica* trovarono svolgimenti di rilievo, nell'ultima fase della riflessione di Gentile, in almeno tre occasioni: dapprima in un articolo del 1935 – *Il superamento del tempo nella storia* – pubblicato nei «Rendiconti» dell'Accademia Nazionale dei Lincei, poi in due scritti del 1937 – *Introduzione a una nuova filosofia della storia* e *L'oggetto della storia* –, entrambi apparsi sul «Giornale critico della filosofia italiana»<sup>72</sup>. In questi nuovi studi, Gentile tornò sui motivi caratteristici della sua teoria della storia, inserendoli, in maniera più stringente, nel circolo del logo astratto, e quindi conferendo alla storiografia un'autonomia sempre più marcata. Il punto di partenza restava la critica della distinzione crociana di storia e storiografia, di *res* e *historia*, che definiva ormai come una «metafisica

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 304.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 305.

<sup>69</sup> G. GENTILE, *L'oggetto della storia*, in *Id.*, *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 2° vol., cit., p. 81.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> Gli scritti del periodo successivo, come *Storicismo e storicismo* del 1942 (in G. GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 259-270) e il capitolo undicesimo su *La storia di Genesi e struttura della società* (G. GENTILE, *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, Firenze, Sansoni, 1987, pp. 106-114), non aggiunsero particolari spunti di riflessione ulteriore. Negli ultimi anni della sua vita, forse tra l'estate e l'autunno del 1943, Gentile pensò di raccogliere e rielaborare i due articoli del 1937 in un nuovo volume su *La filosofia della storia*, di cui restano, in una cartella conservata presso l'Archivio della «Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici», una serie di appunti e materiali di lavoro, poi pubblicati in G. GENTILE, *La filosofia della storia. Saggi e inediti*, a c. di Angela Schinaia, Firenze, Le Lettere, 1996.

## «Fingit creditque». Principio assoluto e teoria della storia nella filosofia di Giovanni Gentile

storica»<sup>73</sup>, in tutto analoga alla «metafisica classica», che considera il fatto come presupposto dello spirito, il passato come antecedente del presente. Come chiarì nell'articolo del 1935, la metafisica (in cui lo stesso Croce, a suo giudizio, ricadeva) è quella posizione che si fonda sul «concetto della *verità di fatto*»<sup>74</sup>, cioè sulla considerazione del tempo come prodotto del passato, e dunque «sull'angosciosa antinomia: *il passato è tutto; il passato è niente*»<sup>75</sup>. Da un lato infatti, come insegnava sant'Agostino, il passato «non è», «non è più, è morto»; ma d'altro lato «tutto è passato», perché ogni fatto reca in sé il sigillo del già-stato, dell'inattualità del logo; con la conseguenza che, così considerato, il mondo sfuma in una inafferrabile vacuità: «il mondo viene a essere una flagrante evanescenza di tutto il pensabile»<sup>76</sup>. La certezza del mondo, e la verità della storia, si recupera solo nell'altra idea del passato come logo astratto, come posizione che il soggetto fa di sé nel proprio, interno non essere. E dava prova di questa affermazione mostrando il processo di formazione della cronologia, dell'ordine storico del tempo, del costituirsi stesso del passato come oggetto di scienza, attraverso il distendersi della presenza soggettiva e il traboccare dell'eterno nell'immediato temporale: «un movimento regressivo»<sup>77</sup>, come lo definiva, dal presente al passato, dall'attualità all'inattualità, dal concreto all'astratto; ma un movimento regressivo che aveva già nel primo apparire la sua inversione («la serie – scriveva – si rovescia su stessa»<sup>78</sup>), perché il prima e poi della cronologia vi erano consumati e «superati» nell'atto stesso del loro sorgere: in tale sistema «il prima è prima in quanto non è più tale, e si dica lo stesso del poi. Entrambi cioè cessano di essere successivi per diventare simultanei e compresenti; si spogliano del loro originario carattere cronologico per partecipare dell'identità tutta soggettiva dell'eterno»<sup>79</sup>.

Nel secondo articolo, quello sulla «nuova filosofia della storia», Gentile inseriva un ulteriore elemento di novità, attraverso la distinzione tra una «storia filosofica», che indica la radice speculativa di ogni storia (per cui non vi è dualismo tra fatto e idea), e la vera e propria «filosofia della storia», intesa come una specie di «Analitica trascendentale del pensiero storico», di «teoria delle *categorie a priori* di questo pensiero»<sup>80</sup>, così come la filosofia dell'arte si distingue dall'arte e dalla concreta poesia. Che era una distinzione importante, al di là degli svolgimenti (per la verità deludenti) che in questo articolo riceveva, perché implicava il riconoscimento dell'opportunità di una considerazione peculiare, specifica del sapere storico, del suo metodo e dei suoi oggetti, oltre quella, di ordine generale, che la logica poteva compiere, riportando l'astratto al concreto, il tempo all'eterno. Una precisazione che qui, nell'articolo sulla «nuova filosofia della storia», si condensava nella critica a Hegel, alla dialettica tra fenomenologia e logica, per cui, scriveva, «non c'è una Fenomenologia da una parte, e dall'altra la Logica», prima «il Dio ignoto, e

<sup>73</sup> G. GENTILE, *Il superamento del tempo nella storia*, in Id., *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 2° vol., cit., p. 8. L'articolo, pubblicato originariamente nei «Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filosofiche della Reale Accademia Nazionale dei Lincei» (1936, 11-12, seduta del 17 nov. 1935), venne ristampato in G. GENTILE, *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*, Firenze, Sansoni, 1936, pp. 303-321; poi, nella traduzione inglese di Edgar Fiederick Carritt, nel volume *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, ed. by Raymond Klibansky and Herbert James Platon, Oxford, Clarendon Press, 1936, pp. 91-105.

<sup>74</sup> G. GENTILE, *Il superamento del tempo nella storia*, in Id., *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 2° vol., cit., p. 8.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ivi*, pp. 15-16.

<sup>80</sup> G. GENTILE, *Introduzione a una nuova filosofia della storia*, in Id., *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 2° vol., cit., p. 37.

MARCELLO MUSTÈ

poi la sua epifania», ma «il passaggio alla Logica fa parte della stessa Logica»<sup>81</sup>, perché, concludeva, «la filosofia non è la scienza della mèta, ma della via»<sup>82</sup>. Una distinzione, come si diceva, importante, iscritta nel modo in cui, nel secondo volume del *Sistema di logica*, aveva delineato il circolo del logo astratto, riconoscendo nel suo movimento ripetitivo il movimento stesso del sapere storico; e che infatti tornò, con ben altro vigore speculativo, nel successivo articolo su *L'oggetto della storia*, nel quale Gentile compì forse il massimo tentativo di penetrare nel meccanismo interno della storiografia, cominciando a dare corpo a quel progetto di «nuova filosofia della storia» che aveva annunciato. In primo luogo colpisce, in questo scritto, il recupero del valore dell'erudizione, dell'umile e onesta ricerca dei fatti, la cui «fruttuosità», «evidente e incontestabile», «anima lo spirito umano a un'operosità assidua e instancabile», di contro all'«opposta tendenza a filosofare a vuoto»<sup>83</sup>, senza il corredo e il sostegno dell'oggetto positivo. Più forte appariva, in queste pagine, la necessità del logo astratto per il logo concreto, del «positivo» per l'«ideale», del tempo per l'eterno; e quindi della storia come scienza empirica, positiva, fattuale, chiusa nel suo circolo ma già per questo preparatrice dell'assoluto: «dunque – si leggeva nell'ultima battuta –, prima, storia come logo astratto; e poi come logo concreto»<sup>84</sup>.

E quando, nella parte centrale dell'articolo, prendeva in considerazione lo svolgimento reale del lavoro storico, «l'ideale dello storico ingenuo»<sup>85</sup>, arrivava a descrivere con precisione il circolo della sua operazione metodica, che «percorre una via dal suo primo presupposto fino all'attuazione del suo proprio compito»<sup>86</sup>. Lo storico, spiegava, inizia sempre il suo lavoro da «un'assoluta incognita», da «quell'x, a cui si riferisce la fonte», non dal fatto dunque ma dalla semplice aspirazione a riempire uno spazio vuoto con un oggetto determinato, dotato di certezza e realtà. Naturalmente, affinché la x si costituisca, perché lo spazio sia avvertito come vuoto e sorga il desiderio di riempirlo, è anche necessario che un interesse più originario spinga all'indagine storica (ciò che, nella filosofia di Croce, si affermava come stimolo pratico e attuale), serve un'«anticipata cognizione», la quale «fa cercare le fonti, e precede quindi tutto il processo storiografico»<sup>87</sup>: «cognizione anticipata» che tuttavia Gentile, dopo averla evocata, tendeva a ridurre alla medesima «cognizione storica», cercando di saldare il circolo dell'astratto che qui si impegnava a delineare ed evitando, così, che la comprensione storica si sdoppiasse nel motivo pratico della volontà. Determinato il rinvio delle fonti all'incognita, procedeva infatti a descrivere, nella sequenza di quattro operazioni metodiche, l'intero procedimento storiografico, che inizia con la critica, esterna e interna, prosegue con l'interpretazione e sfocia nella ricostruzione. E il processo, scriveva, «è suscettibile di una doppia valutazione»<sup>88</sup>, quella, propria dello storico, per cui l'ultimo passaggio coincide precisamente con il punto di partenza, arrivando a riempire l'incognita x, e quella, propria dello scettico e della «riflessione

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>83</sup> G. GENTILE, *L'oggetto della storia*, in *Id.*, *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 2° vol., cit., p. 70.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>86</sup> *Ibidem*. Su questo circolo del metodo storico Gentile si riprometteva di tornare nell'incompiuta opera su *La filosofia della storia*: cfr. G. GENTILE, *La filosofia della storia. Saggi e inediti*, cit., pp. 37-38.

<sup>87</sup> G. GENTILE, *L'oggetto della storia*, in *Id.*, *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 2° vol., cit., p. 70, nota 1.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 71.

## «Fingit creditque». Principio assoluto e teoria della storia nella filosofia di Giovanni Gentile

sofistica», per cui, al contrario, «il tutto si riduce a *d*», alla «costruzione storiografica», che in tale caso apparirà come produzione soggettiva dell'oggetto.

Che le ragioni più intime dell'attualismo spingessero, almeno a prima vista, ad accogliere il secondo e non il primo punto di vista, riportando l'oggettività storica all'atto creativo del soggetto, non impedì a Gentile di ribaltare, per così dire, la situazione più prevedibile, accordando piena ragione alla visione dello storico empirico, che cerca, appunto, di garantire al suo oggetto un valore di cognizione. Lo fece richiamando il significato che, nella sua logica, andava assegnato al logo astratto, al circolo che, originato non dall'«essere di Parmenide» ma dall'«*idea* di Platone», si svolgeva necessariamente nel ritmo tautologico del sillogismo aristotelico, che «*sé in sé rigira*» e «*in cui le premesse contengono la conclusione*»<sup>89</sup>; un «*vero organismo*»<sup>90</sup>, come quello in cui lo storico si chiude nel proprio lavoro, che definisce, nel suo insieme, la natura stessa del fatto storico: «*il concetto del circolo – scriveva in un passaggio cruciale – giova a definire con esattezza la natura del fatto storico, oggetto della storiografia*»<sup>91</sup>. Il circolo del metodo e dell'interpretazione, della critica e della narrazione, originato dall'incognita dichiarata dalla fonte, costituiva perciò, nella sua struttura chiusa, l'immagine stessa del fatto storico, il riempimento autentico della *x*, il ritorno al principio e non, come lo scettico aveva maliziosamente osservato, un semplice artificio della retorica o un capriccio soggettivo.

Eppure, l'oggettività della storia, così riaffermata e acutamente ripensata, restava comunque, nella filosofia che Gentile aveva elaborata, come la «*parte*» di un «*tutto*», come l'astratto che «*non è fuori del concreto, anzi ne è il contenuto*»<sup>92</sup>. Per quanto chiusa, e quasi garantita e salvaguardata, nel perenne girare del proprio circolo, era pur sempre il logo concreto a porla e istituirla nella sua regola astratta, la quale, nell'atto stesso in cui le conferiva il valore dell'oggettività, non poteva che sottrarglielo, dichiarando non verità ciò che essa, per suo conto, elevava al rango del vero:

«*in questa forma circolare – scriveva Gentile – il metallo che il fuoco ha liquefatto, cola, si raffredda e si solidifica tutto; e la pura soggettività che con la sua azione incandescente aveva liquefatto questo metallo, se ne distacca e si ritrae per tornare a investire della sua fiamma quella solida forma e, restituirla allo stato liquesciente, gettarla in una forma nuova*»<sup>93</sup>.

Era questo lo sguardo che la totalità proiettava sulla sua parte, che la forma assoluta gettava sul proprio contenuto, il quale, libero di muoversi in un ritmo ripetitivo e per sé privo di autentico progresso, restava ignaro di provenire da quell'origine, e di trovare solo in essa, e dunque nel proprio superamento, un motivo di verità<sup>94</sup>.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>92</sup> G. GENTILE, *La storia*, in *Id.*, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 120.

<sup>93</sup> G. GENTILE, *L'oggetto della storia*, in *Id.*, *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 2° vol., cit., p. 77.

<sup>94</sup> Bibliografia (in ordine cronologico):

GIUSEPPE CACCIATORE, *Il problema della storia alle origini del neorealismo italiano*, in *Il neorealismo italiano*, a c. di Piero Di Giovanni, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 111-138.

KARL EGON LÖNNE, *Storia e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1994, 2-3, pp. 226-237.

MARCELLO MUSTÈ

---

GENNARO SASSO, *La questione dell'astratto e del concreto*, in ID., *Filosofia e idealismo. II. Giovanni Gentile*, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 165-382.

EUGENIO GARIN, *La filosofia della storia di Giovanni Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1996, 2, pp. 174-179.

GENNARO SASSO, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna, Il Mulino, 1998.

CLAUDIO CESA, *Giovanni Gentile e lo "storicismo"*, in *I percorsi dello storicismo italiano nel secondo Novecento*, a c. di Maurizio Martirano e Edoardo Massimilla, Napoli, Liguori, 2002, pp. 87-115.

GIUSEPPE CACCIATORE, *Dal «logo astratto» al «logo concreto», dal tempo all'eternità. Gentile e la storia*, in *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Atti del convegno di Palermo, 24-26 ottobre 2002, a c. di Piero Di Giovanni, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 97-122.

MAURO VISENTIN, *Attualismo e filosofia della storia*, in ID., *Il neoparmenidismo italiano. I. Le premesse storiche e filosofiche: Croce e Gentile*, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 401-440.

GIOVANNI GENTILE, *Il concetto della storia della filosofia*, a c. di P. Di Giovanni, Firenze, Le Lettere, 2006 (con contributi di Giuseppe Cacciatore, Claudio Cesa, Girolamo Cotroneo, Luciano Malusa, Francesca Rizzo, Alessandro Savorelli).

FULVIO TESSITORE, *Croce, Gentile e la polemica sulla filosofia della storia*, in ID., *Altri contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2007, pp. 75-109.

ROSARIO DIANA, *Filosofia e storia della filosofia in Giovanni Gentile*, «Archivio di Storia della cultura», 2007, pp. 449-457.

DAVIDE SPANIO, *Gentile*, Roma, Carocci, 2011.

GENNARO SASSO, *La storia come «arte» e l'Olocausto (Croce, Gentile, Hayden White e Carlo Ginzburg)*, in ID., *Storiografia e decadenza*, Roma, Aragno, 2012, pp. 53-112.

GENNARO SASSO, *Gentile: le due logiche e il loro rapporto*, in ID., *Filosofia e idealismo. VI. Ultimi parolipomeni*, Napoli, Bibliopolis, 2012, pp. 269-314.

RIK PETERS, *History as Thought and Action. The Philosophies of Croce, Gentile, De Ruggiero and Collingwood*, Exeter, Imprint Academic, 2013, pp. 70-92.

ALESSANDRO SAVORELLI, *La filosofia della storia nel primo Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2015, 1, pp. 28-38.

Gualtiero Lorini\*

## Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism

### Introduction

The expression «German Idealism» often evokes the idea of a «golden age» within European philosophical reflection. This era is commonly placed between the end of the eighteenth century and the first half of the nineteenth, and it is characterized by an expounding, a rethinking, and even a correction of Kant's transcendental Idealism. Unavoidably the protagonists of this period are identified with Fichte, Schelling and Hegel, to whom are respectively matched the subjective, objective and absolute phases of this Idealism. Such a schematic exposition, though useful for didactical goals, misses a great part of the richness of a period whose chronological limitations cannot be so univocally fixed. Furthermore, it would be too narrow to identify German Idealism with some of its most important figures. Instead, one should delve into the cultural atmosphere that sets the stage for the multifarious debate that reveals the dynamic nature of this age.

This era represents a fundamental moment for the self-analysis of philosophy. Indeed, though Hegel crowns philosophy as the highest point of the human self- and world-comprehension, in these same years philosophy faces the critical instance of those who charge it as too determinate in itself for grasping the Absolute. This challenge to philosophical knowledge comes especially from poetry by figures like Hölderlin, Novalis, F. Schlegel and, more broadly, from intellectual circles like that of Jena, where poetry is sometimes conceived as the only viable way to grasp the unconditioned, infinite or simply indeterminate represented by the Absolute.

Beyond the proper nature of this Absolute, which we will discuss below, and the success of poetical and other approaches, another general line of interpretation emerging from this picture consists in the necessary interpenetration of different perspectives, both from the point of view of content and method, in order to grasp the richness of the German Idealism.

The tendencies sketched in the foregoing correspond to the main interpretative keys that seem to be most constantly employed within the research of the last decade, in order to convey as complete an image as possible of the panorama represented by German Idealism. Since all these tendencies deal very closely with the concept of Absolute, which should be the common thread of the present essay, we will follow these lines in each of the thematic areas that we will consider.

---

\* A.v.H.-Stiftung, TU Berlin.

GUALTIERO LORINI

In the interest of clarity, let us summarize these lines of research, which in each paragraph will be labeled as follows: *a)* The *chronological extent*, namely, the very individuation of both a *terminus a quo* and a *terminus ad quem* for the notion of «German Idealism», and the variety of approaches to the Absolute deriving from the different cultural contexts which can be supposedly included in German Idealism. Actually, the main focus will be here on the *terminus a quo*, namely, trying to detect Leibniz's influence on the idealistic treatment of some fundamental issues. *b)* The *irreducibility* of any of the treated thinkers to a unique and determinate position. Each of them, indeed, reflects at least a partial or a negative dependence upon positions either sketched by other thinkers or simply «in the air» in that period. *c)* The *literariness* of the treatment of the Absolute, which can be perceived both through the historical influence of romantic poetry in this philosophical enquiry, and the «narrative» structure that philosophy seems to adopt when dealing with this liminal theme. *d)* The necessary *complementarity* of the perspectives adopted in assessing the meaning and the weight of the idealistic concerns with the Absolute. Indeed, if we can here anticipate a concluding remark, any consideration of the Absolute in German Idealism must be «relativistic.» It can be defined in many ways, each of them bringing about a different path, but the only way not to lose the richness and even the usefulness of this concept for comprehending this fascinating age is to patiently listen to its polyphonic voice.

These four approaches will be employed in each of the four fields in which we have chosen to study the treatment of the idealist Absolute in recent literature. These are 1) the definition of German Idealism and its relationship with Romanticism, 2) the role played by the concept of the Absolute in the idealistic attempt of building a system of knowledge, 3) the nature and the meaning of the negative side of the Absolute, and finally 3) the problematic relationship between the Absolute and religious transcendence.

## 1. Narrower and Broader Definitions of German Idealism and Romanticism

### 1a. «In the Beginning was Leibniz»

In a recent book on the evolution of the concept of rational psychology in Kant's philosophy, C. Dyck analyzes Kant's main sources concerning this topic. He argues that there are two traditions of rational psychology that we have to deal with if we want to understand Kant's real critical targets in the chapter of the first Critique devoted to the *Paralogisms*. The narrower sense of rational psychology corresponds to Descartes' and Leibniz's conception of it as a pure rational discipline concerned with the soul's essence, while the broader sense coincides with the Wolffian tradition of eighteenth-century Germany, which puts an empirical intuition of the soul at the basis of any treatment of rational psychology. Kant himself, especially in the 70s, seems to adhere to this tradition<sup>1</sup>. Yet what is relevant for our purpose is a consideration placed by Dyck in his final remarks, where, in the light of the thesis presented in the

---

<sup>1</sup> COREY W. DYCK, *Kant and Rational Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2014, see e.g. pp. 10-11.

## Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism

book, he tries to challenge Leibniz's well-accepted belonging to the «Cartesian» tradition by arguing that Leibniz's position in fact inspired the Wolffian conception.<sup>2</sup> It is matter, in a sense, of returning Leibniz to Germany, and this is a dynamic that seems to characterize also the recent studies concerning the Absolute within German Idealism.

In his monumental *Dialektik*, H.H. Holz claims indeed that the complete mundanization of science and philosophy accomplished by Galileo and Descartes made it necessary to find a new access point for philosophical questions concerning the Absolute, and that this task fundamentally influenced the philosophy of the seventeenth and eighteenth centuries. In Holz's view, Leibniz answered this need by elaborating a dialectical conceptualization. Leibniz can thus be considered the highest point in the history of modern dialectic. Certainly, continues Holz, it was Kant, who, amidst the influx of English empiricism, radicalized Descartes' cogito-philosophy into a transcendental subjectivism. By doing so, Kant inaugurated the second phase of a dialectical conception of metaphysical problems, which culminated in Hegel. However, Holz concludes that Leibniz and Hegel can doubtless be acknowledged as the supporting pillars in the construction of the modern dialectical metaphysics.<sup>3</sup>

In 2015, four years after H.H. Holz's death, J. Zimmer has resembled some of Holz's most influential works on the relationship between Leibniz and the German classical philosophy. In the essay entitled *Natur und Metaphysik bei Leibniz*, commenting on W.v. Engelhardt's introduction to an edition of Leibniz's early writings, Holz maintains that the extraordinary openness that everyone involved in Leibniz can experience has its foundation in the fact that the finite knowledge we can get from nature or from the human world is mediated by an infinite horizon of rational thought. In short, Leibniz never forgets that the «complete notion» [*notio completa*] of one thing not only can but must be exclusively devised through an infinitesimal approximation. Through this principle, Leibniz actually poses the theoretical condition for what German Idealism will call «speculative philosophy». From this point of view it is not by chance that, later on, Hegel will rescue the principle stated by Leibniz in the form of the *Fortbestimmung des Begriffs*, which is the common thread of the *Wissenschaft der Logik*<sup>4</sup>.

Yet Hegel is neither the only nor the main author of German Idealism on whom Leibniz seems to have exerted a significant influence with regard to the Absolute. In the essay *Schelling über Leibniz*, Holz, taking into account Schelling's philosophy of nature, states that the union of material and spiritual components characterizing Leibniz's complex notion of «world» represents a dynamic principle of being that avoids the stasis of Spinozan being. In the activities of the Leibnizian monad, Schelling believes he detects an essential reference to the main fields of the natural activity, and he argues that Leibniz was the first to put these fields into a mutual relationship by conceiving them as qualitative forms of different quantitative relations of being.<sup>5</sup> Moreover, the relevance of Leibniz's monadological model for Schelling

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 233-234.

<sup>3</sup> HANS HEINZ HOLZ, *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, 5 Bände, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011, Band 3, p. 14.

<sup>4</sup> HANS HEINZ HOLZ, *Natur und Metaphysik bei Leibniz*, in Jörg Zimmer (ed.), *Leibniz in der Rezeption der klassischen deutschen Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2015, p. 14.

<sup>5</sup> HANS HEINZ HOLZ, *Schelling über Leibniz*, in Jörg Zimmer (ed.), *Leibniz in der Rezeption der klassischen deutschen Philosophie*, cit., p. 74.

GUALTIERO LORINI

has been even further highlighted by C. Lauer, according to whom,

Truly synthetic minds will recognize that in the wake of the modern separation of subject and object, the only way to reunite them is in a being that is itself both subject and object, both representer and represented. While Leibniz had already recognized this in his theory of the monad, Schelling contends that Fichte more clearly expounded on the necessity of a being that is both subject and object, which he located in the I<sup>6</sup>.

Lauer's observation clearly alludes to Leibniz's contribution not only to Schelling's version of the overcoming of the Kantian dualism seemingly troubling the whole German Idealism, but also to the specific role played by Leibniz in mediating Schelling's early attitude towards Fichte.

## 1b. A Widespread Panorama

In the preface to their monumental volume *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, W. Jaeschke and A. Arndt provide some significant methodological indications that could be taken as a valuable example of the variety characterizing the age of German Idealism.<sup>7</sup> For their historical concern, the authors start from the way in which this era perceived itself. They note that almost all of the many works concerning the history of philosophy in this period talk about «the most recent philosophy», «the most recent speculation», «the story of the most recent systems» and, in any case, «the speculation from Kant to Hegel». This indicates German Idealism's consciousness of its novelty and peculiarity but at the same time, argue the authors, prevents us from conveying through simple labels the internal differentiations and the mutual contrasts between the diverse positions within such a panorama. The rich variety of answers provided by idealist philosophy to the problems at stake frustrates any attempt at a schematic presentation of it. For instance, as we will see in the following, the fundamentally philosophical nature of Idealism has been issued a strong challenge by a thesis defending the philosophical relevance of Romanticism, which should not be interpreted as merely an essentially literary movement embraced by or juxtaposed to Idealism.

However, Jaeschke and Arndt argue that we can detect at least one common thread running through German Idealism, namely, that it lies almost completely in «Kant's shadow».<sup>8</sup> For this reason, the thought of this period has often been called «philosophy after Kant,» or sometimes «overriding of the Kantian philosophy». The authors state that for many reasons both these formulas are no longer valid. At the same time, however, there are two reasons we cannot avoid considering idealist philosophy as a philosophy significantly influenced by Kant. The first is that idealist philosophy can be read as challenging rationalist metaphysics, a goal strongly pursued and mostly inspired by Kant. Even when some developments of idealist reflection come to partially rehabilitate the content of traditional metaphysics, it always occurs

<sup>6</sup> CHRISTOPHER LAUER, *The Suspension of Reason in Hegel and Schelling*, New York, Continuum, 2010, p. 28.

<sup>7</sup> W. JAESCHKE, A. ARNDT, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*, München, Beck, 2012, pp. 17-19.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 17. This thesis is defended by PETER THIELKE too, see: *Recent Work on Early German Idealism*, «Journal of the History of Philosophy», 51, 2 (2013), pp. 149-192 (here 151).

## Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism

under the conditions of Kant's criticism. The second reason is that idealist thought is in any case carried out «according to Kant» since, even as it attempts to change or to correct Kant's transcendental approach, it can never ignore Kant's revolution.

Starting from these assumptions, Jaeschke's and Arndt's work takes up Reinhold's reception of Kant's practical philosophy. This reception is considered indeed as the clearest way to study—through the figures of Fichte, Schelling and Hegel—the evolution of Kant's goal to realize [*verwirklichen*] philosophy as a system of pure reason. Nevertheless, the authors aptly note that, in addition to this tradition, one should also consider a radical alternative figure who brands the «systematic goal» as an illusion and provocatively challenges the authors pursuing it, namely, Jacobi.

What is particularly remarkable in Jaeschke's and Arndt's work is the lucid assessment of the entangledness of the different tendencies within Idealism. They firmly defend that contrasts are not to be found only between supporters and detractors of the systematic model for pure reason. In the history of philosophy, they state, the lines followed by a tradition are often irreversible, but never one-dimensional: they can absorb other traditions, change their direction, stop or branch out, and, especially, can exist in tension not only to external traditions but also between themselves. This dynamism manifests the movement and variety of thought that is also unavoidably influenced by religious, social and political themes. In this «living variety» [*lebendige Vielfalt*] no thinker and no system can consider him/itself as the accomplishment of an entire epoch.

One of the best expressions of this «synoptic» sensibility in the research on German Idealism is the impressive project of *Konstellationsforschung* directed by D. Henrich,<sup>9</sup> «a program devoted to tracing the personal and intellectual relations between the various figures in and around Jena, Tübingen and Homburg during the 1790s.»<sup>10</sup> The methodological principle underlying this project is that a full or at least wide comprehension of a thinker's position cannot be adequately grasped without delving into the larger context characterizing his work. This means also paying attention to seemingly secondary figures, who nonetheless sometimes play a significant role in, for instance, putting thinkers into contact with each other.

All these elements seem to be at work in G. Dorrien's acclaimed book *Kantian Reason and Hegelian Spirit*.<sup>11</sup> For Dorrien, too, Kant's philosophy can be taken as a sufficiently firm starting point since «the point of absolute idealism was to overcome Kantian dualism», but he soon adds that Idealism «was never just one thing»<sup>12</sup>. This is of course a largely accepted thesis, but Dorrien's point is that not only the low awareness concerning the complexity of German Idealism, but also the confused acknowledgment of this character have let «the most noted critics of idealism, such as F.H. Jacobi and G.E. Moore [...] purchase

<sup>9</sup> See DIETER HENRICH, *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

<sup>10</sup> PETER THIELKE, *Recent Work on Early German Idealism*, cit., p. 153.

<sup>11</sup> GARY DORRIEN, *Kantian Reason and Hegelian Spirit. The Idealistic Logic of Modern Theology*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2012. See also ID., *In the Spirit of Hegel: Post-Kantian Subjectivity, the Phenomenology of Spirit, and Absolute Idealism*, «American Journal of Theology & Philosophy», 33, 3 (2012), pp. 200-223.

<sup>12</sup> GARY DORRIEN, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, cit., p. 16.

GUALTIERO LORINI

intelligibility and polemical advantage by treating their subject as just one thing»<sup>13</sup>.

Dorrien embraces the idea that the Kantian mark determines any overview of German Idealism. He very effectively summarizes the retrospective image of Idealist philosophy rendered by Hegelian historians:

For two centuries, Hegelian interpretations dominated scholarly discussion of the meaning of German idealism. In this rendering, Kant took up the Cartesian notions that only self-knowledge is certain and that the immediate objects of knowledge are ideas, which raised the question of radical subjectivism: Does the knowing subject have immediate knowledge only of its own ideas? Kant, in this account, set German idealism on the path of saying «yes», but balked at going through with it. Fichte and Schelling made creative attempts to push farther, conceptualizing Kant's transcendental self as the source of experience in form and content, but they got only so far. Hegel saw the matter through by expanding the unbroken circle of consciousness to embrace everyone, construing the absolute as an infinite mind<sup>14</sup>.

Dorrien maintains that, starting from the 1790s, we can speak of a Post-Kantian Idealism. Initially Schelling seems to be the main figure of this movement, overriding Fichte, who seems to be still too tangled in Kant's subjectivism. Spinoza's concept of substance as «that which is in itself, and is conceived through itself» exerts in this period a decisive influence on both Schelling's and Hegel's early concepts of the Absolute, since they sometimes called it the «in-itself», integrating the usual «romantic» definitions of the Absolute as «the unconditioned» and «the infinite».

Yet the author provides a careful analysis of the difference between the way in which these thinkers perceived themselves and the effective novelty of their contribution on determined topics. For instance, in a 1795 letter to Hegel, Schelling expresses his will to reconcile Kant's absolute *I* with the absolute *non-I* of the dogmatics, but also to preserve Kant's emphasis on human spontaneity and autonomy. Dorrien does not hesitate to conclude, «That was pure Fichte, but Schelling credited Spinoza»<sup>15</sup>. Indeed, at that time Schelling was animated by the idea of «overhauling Spinozist substance with idealist Spirit»<sup>16</sup>.

These examples provide an idea of the openness required by the researcher, who wants to grasp a widespread overview within the plurality of contaminations characterizing this epoch from the points of view of method, sources and contents.

## 1c. Stronger and Weaker Versions of the Absolute

The notion of Romanticism sometimes sounds too vague to be precisely traced back to the particular philosophical features it supposes and implies. This is the core assumption of D. Nassar's *The Romantic Absolute*, a book aiming to establish some proper philosophical features in the romantic conception of the Absolute. The author pursues this goal by analyzing Novalis, F. Schlegel and Schelling. Interestingly, even in the case of the two former writers, who can be taken as halfway between philosophy and poetry, the Kantian root is fixed as a milestone for the comprehension of their conceptions of the Absolute:

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> GARY DORRIEN, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, cit., p. 17.

<sup>15</sup> *Ivi*, 163.

<sup>16</sup> *Ibid.*

## Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism

Romanticism was born in the wake of Kantian philosophy and the problems that emerged out of Kant's system. Kant's Newtonian picture of the world necessitated that he explain human freedom as in some sense transcending empirical reality. His conception of two worlds entailed difficulties [...] which he acknowledges in the introduction to the third Critique. However, rather than elaborating a solution to his dualistic conception of the human being [...] Kant merely makes suggestive claims regarding an underlying supersensible substrate and points to the experiences of beauty and of natural organisms as offering indirect insight into this substrate. Ultimately, Kant does not offer a solution to the dualism that haunts his system and thus fails to explain the possibility of human moral action within nature. While the romantic absolute cannot be identified with Kant's substrate, it does provide a solution to the Kantian problem.<sup>17</sup>

Indeed, Nassar's analysis highlights the open confrontation with «both Fichte's notion of an unconditioned ground of knowledge and the idea of an unknowable and unrepresentable absolute» that Novalis undertook beginning in his 1795 *Fichte-Studien*. Novalis contends, according to Nassar, that the Absolute has to be represented in the form of an infinite mediation, a continuous transformation to be understood in the form of «cultivation» [*Bildung*]. Novalis rejects an ultimate ground for the whole, and concentrates rather on the harmony between its parts as the only way in which the Absolute can at least be conceived.

Like Novalis, F. Schlegel rejects the notion of a first principle, but differently from Novalis he individuates two necessary principles within transcendental philosophy: the infinite and the consciousness. These principles «are absolutely necessary because the one cannot exist without the other. That is, necessity emerges out of reciprocal conditioning or determination»<sup>18</sup>. This reciprocal implication is expressed by Schlegel's concept of *Wechselerweis*, through which he states his dynamic conception of the individual and the necessity of grasping it only in its historical relations and transformations.

This irreducible duality is tightly linked to F. Schlegel's concept of *Ironie*, as A. Arndt argues.<sup>19</sup> F. Schlegel defends indeed the necessary position of the Absolute as totality, that is, as something that should not be conceptually determined and, as in the case of the Kantian dialectical oppositions, leads to an irresolvable clash between conditioned and unconditioned, which F. Schlegel calls *Ironie*. Even the unity of thought and history is realized as a «contradictory unity» of self-creation [*Selbstschöpfung*] and self-annihilation [*Selbstvernichtung*]<sup>20</sup>.

As Dorrien highlights, both Hölderlin and F. Schlegel «in the late 1790s, described their idealism as 'absolute', a name that Schelling and Hegel took up in the journal they co-edited for two years (1802-1803), *Kritisches Journal der Philosophie*»<sup>21</sup>. Dorrien points out that at that time no significant difference between «objective» and «absolute» Idealism was yet perceived, but «for those that preferred the latter

<sup>17</sup> DALIA NASSAR, *The Romantic Absolute. Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795-1804*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2014, p. 258.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 260.

<sup>19</sup> Cf. ANDREAS ARNDT, *Friedrich Schlegels dialektischer Systembegriff*, in Jürgen Stolzenberg, Christian Danz (eds.), *System und Systemkritik um 1800*, Hamburg, Meiner, 2011, pp. 287-300. F. Schlegel's concept of *Ironie* is analyzed also by JURE ZOVKO, *Kritik versus System. Ein ironisches Spiel im Denken Friedrich Schlegels*, in Jürgen Stolzenberg, Christian Danz (eds.), *System und Systemkritik um 1800*, cit., pp. 301-310.

<sup>20</sup> ANDREAS ARNDT, *Friedrich Schlegels dialektischer Systembegriff*, cit., pp. 297-299.

<sup>21</sup> GARY DORRIEN, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, cit., p. 16.

GUALTIERO LORINI

name, it signified that good idealism transcended subjectivity versus objectivity. Absolute idealism was about the 'unconditioned' or the 'in-itself' »<sup>22</sup>. The author claims that here we are dealing with two possible meanings of the «ideal status» arising from this conception of «Absolute Idealism». In the first case «to be ideal» signifies to be entailed within the Absolute since the Absolute, as the expression of reason, is supposed to manifest itself necessarily in everything. By contrast, in the second case, ideality signifies not to be absorbed by the Absolute, since any opposition (subject-object, ideal-real, etc.) is considered ideal in itself.

These texts provide of course only a few, but nonetheless meaningful, examples of how the debate concerning the nature of the Absolute and its consequences for the consideration of Idealism were fully at stake even within romantic circles.

## 1d. Historical/Metaphysical and Epistemological Perspectives

In his aforementioned article concerning the recent works on German Idealism (1781-1801), P. Thielke very aptly argues: «in some ways, it is easier to say what German Idealism is not, than what it is»<sup>23</sup>. Indeed, any attempt to define German Idealism as a unitary movement unavoidably misses something peculiar. Thus, we need some, at least partial, reference points in terms of both chronology and contents, in order to frame German Idealism. Thielke essentially agrees that the key chronological reference point can be identified with Kant's thought, while the reference point in terms of content can be found in the concept of the Absolute, since «no other feature of German Idealism has caused more trouble than its emphasis on the 'Absolute' »<sup>24</sup>. In a narrower sense, E. Förster's book *Die 25 Jahre der Philosophie*<sup>25</sup> takes seriously both Kant's statement that before the publication of the *Critique of Pure Reason* there was no true philosophy, and Hegel's claim that in 1806 philosophy had been fully accomplished. Thus, one might wonder whether Idealism actually starts *after* Kant, or if Kant may be considered as the actual beginning of Idealism. Yet it is not this simple, since here *tertium datur*, namely, Holz's statement that «German philosophy from Leibniz to Hegel constitutes a unity»<sup>26</sup>, a claim that, as we have seen, can also be robustly defended.

This apparently chaotic plurality of positions, partially resembling the difficulties sketched in point b), seems to arise from the different perspectives from which each scholar questions German Idealism. Any chronological delimitation or thematic determination supposes a different attitude towards Idealism, sometimes conceived as an epistemological model, sometimes as a metaphysical system. This holds even

---

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> PETER THIELKE, *Recent Work on Early German Idealism*, cit., p. 150. In the second paragraph of his essay Thielke refers to three collective anthologies, which from different perspectives try to define the main characters of German Idealism: SALLY SEDGWICK (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; KARL AMERIKS (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; ESPEN HAMMER (ed.), *German Idealism: Contemporary Perspectives*, New York, Routledge, 2007.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>25</sup> ECKART FÖRSTER, *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2011.

<sup>26</sup> HANS HEINZ HOLZ, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Zur Interpretation der Klassengesellschaft*, in Jörg Zimmer (ed.), *Leibniz in der Rezeption der klassischen deutschen Philosophie*, cit., p. 81.

## Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism

more for the concept of the Absolute. In particular, the most recent research has delineated two tendencies that need to be considered together, if we want to attain as broad a picture as possible of German Idealism.

The two main representatives of these research orientations can be identified with F. Beiser and M. Frank. Beiser strongly rejects the idea that German Idealism seeks for a single and ultimate ground of thought and that Hegel is the peak of this process. Rather, he calls for a rigorous historical analysis of this period in order to show, on the one hand, that the foundationalist claims should be ascribed only to Reinhold and, to a certain extent, the early Fichte, and, on the other hand, that there «is not a single Hegelian theme that cannot be traced back to his predecessors in Jena»<sup>27</sup>. Indeed, though Beiser considers Schelling's project of an identity-philosophy as a failure, he is far from taking Schelling as merely a precursor to Hegel and calls for a deeper attention to Schelling's thought. This method of reading also inspires Beiser's treatment of the Romantic authors, particularly the poets of the Jena-circle. Beiser maintains that the Romantics conceive the Absolute as the ground both of objective being and subjective understanding, a ground that Beiser identifies in the Spinozist substance. Thus, he claims that the romantic Absolute should essentially be understood as an ontological ground of being and knowing, and so has a fundamentally metaphysical value.<sup>28</sup> Beiser's position has recently been called into question by D. Nassar, who contends that Beiser's reading overemphasizes Spinoza's influence upon the Romantics and underestimates themes like the «Self», freedom and the nature of knowledge. Nassar concludes that «the romantics remained sympathetic to Kant's and Fichte's key insights concerning the active and constructive nature of the self and argues that it is precisely for this reason that they never became committed Spinozists.»<sup>29</sup>

On Frank's account, early Romanticism was an essentially skeptical movement. He refers primarily to Niethammer's circle and Jacobi's criticism against transcendental philosophy. Accordingly, he argues, Romanticism has to be carefully distinguished from Idealism since the latter is characterized by a sharp realism that considers being as external to consciousness and so ungraspable for thought. This perspective leads Frank to consider the romantic Absolute as a Kantian regulative ideal, namely as an epistemological category.<sup>30</sup> Nassar, however, detects some limits even in Frank's view. On the one hand, Frank seems to waver on the relation between the Absolute and being that he ascribes to the Romantics in his main writings. On the other hand, it is worth noting that the Romantics have often defined themselves as «idealists» and have, moreover, defined their own methodology as «transcendental idealism»<sup>31</sup>.

A very good example of the «integrative perspective» that we try to illustrate in the *d*) points of this essay is represented by the perspective adopted by D. Nassar, which she clearly explains at the beginning of her book. In her treatment of the romantic Absolute, she deals with three main questions, namely:

What is the relation between mind and nature? What is the relation between the one and the many? What is the relation between the infinite and the finite?».

<sup>27</sup> FREDERICK C. BEISER, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2002, pp. 11-12.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>29</sup> DALIA NASSAR, *The Romantic Absolute*, cit., p. 11.

<sup>30</sup> MANFRED FRANK, «Unendliche Annäherung». *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997, pp. 662-689; ID., *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, p. 128.

<sup>31</sup> DALIA NASSAR, *The Romantic Absolute*, cit., p. 9.

GUALTIERO LORINI

Most importantly, she points out that these questions, though apparently metaphysical, must be answered both metaphysically and epistemologically, so ideally linking Beiser's and Frank's standpoints.<sup>32</sup>

E. Hammer prefers instead to compare Beiser's reading with that of T. Pinkard<sup>33</sup>. Hammer argues that while Pinkard essentially interprets German Idealism as an attempt to provide a philosophical articulation of human freedom, Beiser basically sees Idealism as a systematic effort to override any dualism. Hammer maintains that both perspectives are partial, and once again claims that they should abandon the picture of German Idealism as a compact whole, because in this movement «there are many, and not always mutually compatible, projects that were pursued in conjunction with one another»<sup>34</sup>.

## 2. Systematic Treatments of the Absolute

### 2a. Leibnizian Elements in the Idealistic Image of Nature

The concept of system is doubtless one of the most recurrent in any historical treatment of German Idealism. This latter is indeed often depicted as a sort of battle between different systems, testing their own consistency by mutually fighting one another. Of course, this view deserves to be mitigated, but in the interest of space, we will mention here just some of the most relevant projects aiming at restating this common idea.

For the chronological retracement of the systematic conception of the Absolute, let us turn back to Holz's book. With the clarity and the decisiveness typical of his prose, the author states that the metaphysical construction of totality as an «integrally infinitesimal multiplicity» and as the result of a progression *in infinitum* — which Holz equates to the Leibnizian *notio completa* — leads to the formation of a speculative method. On the one hand, Schelling's inauguration of this method is carried out in strict keeping with the Leibnizian tradition; on the other hand, Hegel's well-known accomplishment of this method is in turn indebted to the grounding principles of Leibniz's philosophy. Furthermore, in Holz's view, the two main lines of German Idealism —namely, Kant's transcendental and Hegel's speculative philosophy—find both their root and their unity within Leibniz's metaphysical and systematic concept of world.<sup>35</sup>

Holz argues that the Leibnizian concepts of *substantial form*, *entelechy* (probably influencing Goethe's rescuing of the Aristotelian ἐντελέχεια) and *monad* can all be seen as attempts to express that the reality of natural objects does not rely on their material extension but rather on the formal constitution of the elements that are unified into a functional unity. This constitution should not be taken as a material substrate because it instead deepens the unity, which has to be considered as a spiritual and intensional

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 1-2.

<sup>33</sup> TERRY PINKARD, *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

<sup>34</sup> ESPEN HAMMER, *The Legacy of German Idealism*, «British Journal of the History of Philosophy», 11, 3 (2003), pp. 521-535 (here 535).

<sup>35</sup> HANS HEINZ HOLZ, *Dialektik*, Band 3, cit., p. 579.

## Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism

unity of the manifolds. Thus, what constitutes the determinate «being something» [*Seiendheit*] of an object does not coincide with the description provided by natural sciences, but belongs to metaphysics.<sup>36</sup>

On this basis, Holz observes a striking proximity between Leibniz and Hegel, though their sources are obviously different. Indeed, they share a fundamentally tense relationship to totality [*Ganz*] in their effort to grasp the completeness of the concept, which can never be adequately expressed by an objective form, but can be mirrored in any phase of an infinite activity of thinking.

As Holz puts it, Kant's fundamental misunderstanding of Leibniz's thought consists in taking the relationship between metaphysics and science of nature as a relationship between «science of being» and «science of appearing», that is, between «knowing the things in themselves» and «knowing the phenomena». On the contrary, metaphysics embraces everything, and so even nature itself, which from this point of view is defined as a *phenomenon bene fundatum*. Since nature is a *phenomenon bene fundatum*, the science of nature is not a «science of appearing», but a «science of being», and Leibniz cannot be merely defined as an incomplete precursor of transcendental Idealism, but should be considered a dialectical realist.<sup>37</sup>

## 2b. Different Systematizations of the Absolute

As an example of the open and spurious character of the most relevant systematic attempts within German Idealism, let us consider Dorrien's claim that in Fichte's *Wissenschaftslehre* we can find a first version of the thesis-antithesis-synthesis dialectic, «which he fashioned in Kant-like sentences»:

Just as there can be no antithesis without synthesis, no synthesis without antithesis, so there can be neither without a thesis – an absolute positing, whereby an A (the self) is neither equated nor opposed to any other, but is just absolutely posited. This, as applied to our system, is what gives strength and completeness to the whole; it must be a system, and it must be one; the opposites must be united, as long as opposition remains, until absolute unity is effected; a thing, indeed – as will appear in due course – which could be brought about only by a completed approximation to infinity, which in itself is impossible.<sup>38</sup>

Yet Dorrien interestingly notices that already in the highpoint of Fichte's activity two mutually alternative interpretations of his idealism were widely delineated. On the one hand, Fichte was supposed to have eliminated both the «thing in itself» and the given manifold, therefore giving rise to a form of absolute Idealism characterized by an absolute *I* positing the whole of reality and identifying itself with it. On the other hand, a reading promoted by Jacobi, Fichte's early Idealism can be interpreted as a radical subjectivism, limiting knowledge to the representations of finite subjects: «Kant bordered on solipsism, and Fichte plunged into it, denying the reality of anything beyond one's representations»<sup>39</sup>. Accordingly,

<sup>36</sup> HANS HEINZ HOLZ, *Natur und Metaphysik bei Leibniz*, cit., p. 16.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>38</sup> JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte, Band 1-8, Berlin, Veit & Comp., 1845-1846, Band 1, p. 115; *Science of Knowledge*, Engl. trans. by Peter Heath and John Lachs, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 113-114.

<sup>39</sup> GARY DORRIEN, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, cit., p. 69.

GUALTIERO LORINI

Fichte's philosophy was considered the extreme expression of subjective Idealism; he would have trapped «the ego in a circle of its own consciousness, save for his Kantian qualification that there is a practical necessity to believing in an external world»<sup>40</sup>.

The latter reading is adopted by Schelling and Hegel too. Schelling in particular, through the valorization of the philosophy of nature—namely, through works like the *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), *Von der Weltseele* (1798) and *System des transzendentalen Idealismus* (1800)—progressively marks his distance from Fichte until he ultimately sharply rejects Fichte's position. On this point, it is worth considering J. Stolzenberg's essay in the third (and last) volume of the series *System der Vernunft*, namely, *System und Systemkritik um 1800*.<sup>41</sup> In this text, Stolzenberg discusses the methodological attempt described by Schelling in his letter to Fichte dated 19 November 1800. Schelling starts from the definition of «Knowing» [*Wissen*] as unity of subject and object and refers to the activity of the subject as a condition for the self-consciousness to arise. Thus, the subject refers to itself the unity of subject and object made explicit in the definition of «Knowing» and comes to identify this unity with itself. Schelling's aim consists in abstracting from this process of the self-consciousness' recognition in order to gain a *purely objective* unity of subject and object. In his *Sonnenklarer Bericht* Fichte argues against this project, contending that it would be like pretending to separate what in itself is absolutely inseparable. Beyond this, Schelling's concept of an absolutely objective unity of subject and object seems to make no sense in light of the concept of «Knowing» as an incessant activity, which indeed supposes an irreducible subjective moment.

Schelling replies from the *Darstellung* (1801) onwards by identifying the principle of philosophy in the Absolute as the unconditioned unity of subject and object, a unity that transcends any partial relation. Stolzenberg underlines here Schelling's use of the principle of identity in his definition of the Absolute. This seems to be a clear and polemical reference to the relation between the principle of identity and the proposition «I am» stated by Fichte in the *Wissenschaftslehre*.<sup>42</sup> Thus, Schelling's concept of the Absolute rules out any difference between subject and object, because nothing is in itself finite. This endows Schelling's concept of the Absolute with a peculiar monistic shape. As Dorrien puts it,<sup>43</sup> Schelling tries to penetrate the Kantian mechanism through which the synthetic a priori concepts can be applied to a given manifold, but this clearly implies the expounding of the metaphysical consideration of the phenomenon-noumenon relation. Starting from the basic thesis of Kant's *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*—namely that matter is the result of the combined action of attractive and repulsive forces—Schelling emphasizes that the polarity of the basic forces in nature could not be explained by empirical science; to explain the essential construction of matter one must «ascend to philosophic axioms [*Grundsätze*]»<sup>44</sup>. In Schelling's view, according to Dorrien, both Kant's and Fichte's limit consists in considering this polarity in nature as

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> JÜRGEN STOLZENBERG, *Der Streit ums Absolute. Fichte vs. Schelling*, in Christian Danz-Jürgen Stolzenberg (eds.), *System und Systemkritik um 1800*, cit., pp. 181-192.

<sup>42</sup> JÜRGEN STOLZENBERG, *Der Streit ums Absolute*, cit., p. 187.

<sup>43</sup> Cf. GARY DORRIEN, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, cit., pp. 168-171.

<sup>44</sup> FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, in *Werke*. Auswahl in drei Bänden, herausgegeben und eingeleitet von Otto Weiß, Leipzig, Fritz Eckardt, 1907, Band 1, p. 310; *Ideas for a Philosophy of Nature*, Engl. trans. by Errol E. Harris and Peter Heath, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 172.

## Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism

a transcendental assumption, whereas Schelling called this unconditioned totality the «Absolute I»; later he called it simply, «Being.» He made no apology for employing the Kantian/Fichtean transcendental deduction beyond Kant's boundaries, for he believed that Kant's distinction between form and matter and the dogmatic postulate it engendered – the thing in itself – were hopelessly mistaken<sup>45</sup>.

Yet a significant contribution to delineate the sharp distance between Fichte's and Schelling's systems came also from Hegel's *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801). In this writing, though aiming at establishing the superiority of Schelling's position, Hegel in a sense puzzles Schelling, since he bases his defense of Schelling's philosophy on arguments that belong more to his own thought than to that of his (at that time) friend. Hegel contends indeed that both Reinhold and Fichte are still Kantian since they maintain a dualism of conceptual form and non-conceptual intuition. «Instead of searching for a first principle that resolves the debate over realism versus idealism, Hegel argued, it is better to show, as Schelling did, that both perspectives are implicated in something that precedes and fuels the terms of each perspective»<sup>46</sup>. For Hegel, this «something that precedes» is an unconditioned reason, which is opposed to an unavoidably conditioned understanding. Thus Hegel's defense of and preference for Schelling's system:

The dipolar structure of Schelling's system was founded on the unity of the intuition of the absolute [...]. Fichte and Schelling had the same Absolute, but for Fichte, the Absolute was subjective «in the form of cognition» [*ein Subjektives in der Form des Erkennens*], whereas for Schelling, the Absolute was «objective in the form of being» [*Objektives in der Form des Seins*]. On the things that mattered most in modern philosophy, Schelling showed the way»<sup>47</sup>.

Lauer delves even deeper into Hegel's *Differenzschrift*. Unlike Schelling, Lauer contends, Hegel here places the origin of philosophy in the understanding as source of separation, which must be overridden by reason. In order to fulfill this overriding, reason employs the tools of philosophy: «Speculation demands that knowledge arise not from the inadequacy of previous knowledge, but from connection with the absolute itself»<sup>48</sup>. Lauer claims that even in his later and deeper meditation on Schelling's thought, Hegel is «forced to conclude with Schelling that something beyond reason is necessary to present the absolute. Though speculation is reason's highest moment, it is also its principle of dissolution»<sup>49</sup>.

In his essay *Resumtion im Geist*—within *System und Systemkritik um 1800*—T. Jaeschke underlines the difficulties in arriving at the precise origin of the Hegelian position in the *Differenzschrift*. In order to delineate a wider picture of the context in which Hegel's own position might have been formed, Jaeschke aptly takes into consideration also the first academic courses that Hegel held in this period, namely, the «Introductio in Philosophiam» and the «Logica et Metaphysica», and even the *Systemfragment* (1800).

<sup>45</sup> GARY DORRIEN, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, cit., p. 170.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 174.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 175. Cf. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in *Werke, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979 (Theorie-Werkausgabe), Band 2, p. 110; *The Difference Between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy*, Engl. trans. by Henry Siltou Harris and Walter Cerf, Albany, State University of New York Press, 1977, p. 169.

<sup>48</sup> CHRISTOPHER LAUER, *The Suspension of Reason*, cit., p. 75.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 79.

GUALTIERO LORINI

The author suggests that presumably it was during the draft of the same *Differenzschrift* that, by confronting Fichte's and Schelling's systems, Hegel came to his own position. Accordingly, from the beginning of his academic carrier, Hegel actually defended a clear and radical alternative to the *Identitätsphilosophie* programmatically announced by Schelling in his *Darstellung* (1801).<sup>50</sup>

## 2c. The Nature of Intellectual Intuition

This is a thorny and apparently paradoxical point. Indeed, searching for a romantic-literary component concerning the systematic concept of the Absolute seems to contradict the traditional view, contending that the literary figures of this age promote an asystematic conception of the Absolute. Nevertheless, Nassar's book is once again useful in this sense. It underlines indeed the authentically philosophical—and in some cases even systematic—value of Novalis' and F. Schlegel's reflections, and their proximity to a philosopher in the narrower sense, like Schelling.

Novalis and F. Schlegel agree indeed with Kant's fundamental claim that our mind actively cooperates in creating knowledge. Moreover, they try to determine the meaning and the implications of this activity, which in this sense even the Romantics take as a systematic ground of their theory of knowledge. Nassar argues indeed that the Romantics were not only Fichte's earliest critics, but also that «They considered his [Fichte's] contributions to philosophy invaluable, and even when they leveled their caustic criticisms of first principles, they continued to agree with Fichte's most important insight—the freedom and nonobjective nature of the self»<sup>51</sup>.

Thus, since the Romantics endorse, at least partially, these Kantian and Fichtian assumptions, it is not surprising that they also pragmatically accept a quite systematic conception of thought. F. Schlegel famously states indeed that «it is equally deadly for the spirit to have a system and not to have one. It must therefore decide to unite them both»<sup>52</sup>.

So, the Idealism that we speak of concerning these Romantics can be taken, according to Nassar, as «absolute» in the sense described by Beiser:

They [the Romantics] agreed that the ideal and real are originally one, that the subjective mind is dependent on (and is a manifestation of) an archetypal idea (the absolute), and that differences in nature and mind arise on account of differences in the degrees of organization and development of the same living force.<sup>53</sup>

From these assumptions, Beiser comes to detect a sort of proto-systematicity within Romanticism, finally stating that «what was merely fragmentary, inchoate, and suggestive in Hölderlin, Novalis and Schlegel became systematic, organized, and explicit in Schelling»<sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> Cf. WALTER JAESCHKE, *Resumption im Geist. Zur Charakteristik der frühen Systemkonzeption Hegels*, in Jürgen Stolzenberg, Christian Danz (eds.), *System und Systemkritik um 1800*, cit., p. 267.

<sup>51</sup> DALIA NASSAR, *The Romantic Absolute*, cit., p. 12.

<sup>52</sup> *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, herausgegeben von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, erste Abteilung: Kritische Neuausgabe, München-Paderborn-Wien, Schöningh; Zürich, Thomas, 1967, Band 2, p. 173 (frag. n. 53). Here translated in English by Dalia Nassar, in *The Romantic Absolute*, cit., p. 12.

<sup>53</sup> FREDERICK C. BEISER, *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003, p. 143; DALIA NASSAR, *The Romantic Absolute*, cit., pp. 12-13.

<sup>54</sup> FREDERICK C. BEISER, *German Idealism*, cit., p. 467 and DALIA NASSAR, *The Romantic Absolute*, cit., p. 10.

## Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism

From a systematic point of view, Nassar contends, the fundamental question for the Romantics is: «How can the one (or unconditioned) ground or determine the conditioned? In other words, how can something that is outside of determination be the ground of determination?»<sup>55</sup> Trying to answer this question the Romantics clash with the limits of the systematic conception of the Absolute. Their disappointment with the systematic methodological approach arises from here. They maintain that,

by thinking the absolute as distinct from and opposed to the individual mind or self, philosophers inadvertently objectify the absolute and distort the relation between the knowing mind and the absolute. After all, the absolute (as absolute) cannot be distinguished from or opposed to the knowing subject. Rather, the absolute inheres in all beings, including the knowing subject. This means that in positing the absolute, the knowing subject does not posit something outside of itself, but something in which it participates.<sup>56</sup>

The romantic contribution to the debate concerning systematic thought itself, even before its particular employment, is emphasized by V. Waibel's essay in the previously mentioned volume *System und Systemkritik um 1800*. The author carefully analyzes Novalis' dealing with Fichte's thought, in particular in his *Fichte-Studien*, in order to assess Novalis' role in highlighting the difficulties lying in many methodological assumptions of Fichte's systematic metaphysics.<sup>57</sup>

Novalis, and the Romantics in general, substantially agree that only a certain mode of thought can adequately grasp the Absolute «as absolute», that is, to explain the way in which the infinite and the finite can reciprocally determine one another. Though there are some terminological oscillations, this modality of thought can be identified as «intellectual intuition» [*intellektuelle Anschauung*]. This kind of intuition does not pose (Fichtean style) an undifferentiated unity in the form of an absolutely first principle. Rather it shows the structural dualism animating both thought and nature, and it claims, like in F. Schlegel's case, that this dualism does not need to be overridden, but simply contemplated as the infinite co-implication of the two poles.<sup>58</sup>

Förster devotes particularly acute attention to the concept of «intellectual intuition» as it can be found in paragraphs 76-77 of Kant's *Critique of the Power of Judgment*. Kant's treatment of this concept is supposed by Förster to have given rise to two possible receptions in the following German Idealism. On the one side, we have an «intuitive understanding as (a) original self-intuiting understanding (the origin of all possibility); and (b) a synthetically universal understanding», on the other side we have an «intellectual intuition as (a) the productive unity of possibility (thought) and actuality (being)», and as «(b) the nonsensible intuition of things in themselves»<sup>59</sup>. Although for Kant any of these possible shades

<sup>55</sup> DALIA NASSAR, *The Romantic Absolute*, cit., p. 4.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>57</sup> Cf. VIOLETTA L. WAIBEL, „Das oberste Princip – Ein Frey Gemachtes, ein Erdichtetes, Erdachtes“. *Anmerkungen zu Hardenbergs Systemkritik*, in Christian Danz-Jürgen Stölzenberg (eds.), *System und Systemkritik um 1800*, cit., pp. 357-382. In the same collective volume, Waibel's arguments are questioned by ANDREAS KUBIK, *Welches System – welche Systemkritik? Zu Hardenbergs Systemgedanken und zu Violetta Waibels Hardenber-Interpretation*, in Christian Danz-Jürgen Stölzenberg (eds.), *System und Systemkritik um 1800*, cit., pp. 383-398.

<sup>58</sup> Cf. DALIA NASSAR, *The Romantic Absolute*, cit., p. 7.

<sup>59</sup> ECKART FÖRSTER, *Die 25 Jahre der Philosophie*, cit, p. 160, *The Twenty-Five Years of Philosophy. A Systematic Reconstruction*, Engl. trad. by Brady Bowman, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2012, p.152.

GUALTIERO LORINI

of meaning has only a regulative role, German Idealism, as Förster argues, takes it in a much more concrete sense. Förster maintains that the first meaning of intellectual intuition culminates with Fichte, whereas the second leads to Goethe, Schelling and Hegel. In particular, on this second path, Förster emphasizes that, besides the problem of freedom, one of the main points of contact between Kant and early German Idealism is the philosophy of nature. The author shows indeed how tightly and systematically Goethe's reflections concerning the philosophy of nature relate to Kant's observations about the living organism in the third *Critique*. In this context, Förster's groundbreaking tenet is that Goethe's application of Spinoza's *scientia intuitiva* to botany can be taken as a pioneering application in German Idealism of the second meaning of intellectual intuition.<sup>60</sup> Thereby Förster also provides an interesting and little-known point of view concerning the *Spinoza-Streit*. The protagonists of this interpretation are Jacobi and Goethe, the latter taking Spinoza's position to its highest and most fruitful point, and thereby impressing not only Fichte, but also the Hegel of Jena<sup>61</sup>.

## 2d. The Difficult Conciliation between System and Freedom

Yet, as we have tried to sketch, the systematic conception of the Absolute allows very different perspectives from which it can be treated. Some of these are taken up in the second volume of the aforementioned series *System der Vernunft*, which deals with the theme: *Kant und der Frühidealismus*.<sup>62</sup>

In the editor's introduction, Stolzenberg sketches the general framework for the essays of the volume. The key questions concern how the Kantian idea of reason's self-knowledge changed after Kant, and how this new idea conditioned the post-Kantian conception of a philosophical system. The programs of a history of self-consciousness elaborated in different ways by Fichte, Schelling and Hegel can be regarded, according to Stolzenberg, as answers to these questions. Yet there is a further question, which concerns the relation between each of these post-Kantian programs and the original Kantian model, a question which does not cease to be posed and variously answered.<sup>63</sup>

In his essay in this volume, Fulda interprets freedom as the most salient topic within Kant's system of reason, so he analyzes the reasons why post-Kantian/early idealistic systematic programs depict themselves as a general philosophy of freedom. Fulda argues that the theoretical, cosmological concept of freedom can be of no use in solving the problems arising in the practical, moral concept of freedom, such as responsibility. In Fulda's view, this state of affairs leads to a concept of reason that should be interpreted otherwise than either originally theoretical or originally practical. The essence of this reason is rather expressed by the original reference of the subject to itself. It is supposedly in order to give voice to this original subjective activity that Fichte and Schelling would have elaborated a pure *I*.<sup>64</sup> Dorrien in turn

<sup>60</sup> ECKART FÖRSTER, *Die 25 Jahre der Philosophie* cit., p. 173.

<sup>61</sup> *Ivi*, p.102. See also *Id.*, *Die Bedeutung von §§ 76, 77 der ‚Kritik der Urteilskraft‘ für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie*, Teil 1, in Jürgen Stolzenberg (ed.), *Kant und der Frühidealismus*, Hamburg, Meiner, 2007, pp. 59-80.

<sup>62</sup> FREDERICK C. BEISER, *The Romantic Imperative*, cit., p. 143; DALIA NASSAR, *The Romantic Absolute*, cit., pp. 12-13.

<sup>63</sup> JÜRGEN STOLZENBERG, *Vorwort*, in Jürgen Stolzenberg (ed.), *Kant und der Frühidealismus*, cit., pp. VII-VIII (here VII).

<sup>64</sup> HANS FRIEDRICH FULDA, *Der Begriff der Freiheit – Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen Vernunft?*, in Jürgen Stolzenberg (ed.), *Kant und der Frühidealismus*, cit., pp. 15-44.

### Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism

insists on the problem of freedom as a key for interpreting the systematic enterprises of German Idealism. He focuses on the late Schelling's attack against the Hegelian concept of the Absolute during his Berlin lectures while he held Hegel's former chair. Here Schelling brands Hegel's concept of the Absolute as too closed and self-referential. Dorrien points out that Schelling thereby raises nothing but the same problem that had troubled the late Hegel and most Hegelian theologians, too.<sup>65</sup>

As Lauer very effectively puts it:

Reason has thus ceased for Schelling not only to be the absolute, but even to be philosophy's central concern. By recentring philosophy around freedom's original emergence from nonfreedom, Schelling in effect announces a departure from both the *System of Transcendental Idealism's* emphasis on human feeling and the Identity Philosophy's elevation of reason<sup>66</sup>.

## 3. The Negative Side of the Absolute and the Role of Self-Consciousness

### 3a. Renouncing the Absolute?

This is the only *a*-point in which the discussion does not focus only on the possibility of tracing a particular meaning of the «Absolute» back to a treatment prior to German Idealism. It is rather a matter of considering the possibility that the concept of Absolute might be seen as a *negative* reference point within German Idealism. That is, we can perhaps identify a tradition within German Idealism that has the rejection of the Absolute as a common thread. This is the daring hypothesis proposed in *Idealism without Absolutes: Philosophy and Romantic Culture*, edited by T. Rajan and A. Plotnitsky. The use of the plural «Absolutes» already reveals a wide consideration of this concept, in addition to the different meanings intended by the Idealists themselves. The basic hypothesis, presented by Rajan in the introduction, is that we can speak of Idealism without necessarily employing totalizing concepts like the Fichtean *Absolute I* or the Hegelian *Absolute Knowing*. On the contrary, the consistency of idealist philosophical projects is supposed to be assessable only through their application to «material» fields like psychology, history or literature. In other words, we should look for the most proper meaning of «Idealism» in its «materiality», which must be carefully distinguished from «materialism», since some meanings of materialism claim the absoluteness that here should be ruled out.<sup>67</sup>

This materiality is not necessarily linked to a proper matter or to facts. It rather indicates a conceptual context and refers in a sense to a construction of thought. This kind of reading is undoubtedly affected – by express admission of the editor – by the positions of Deleuze and Guattari, but it also draws attention to a historically interesting consideration. In this perspective, the process by which the framework of

<sup>65</sup> GARY DORRIEN, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, cit., pp. 228-231.

<sup>66</sup> CHRISTOPHER LAUER, *The Suspension of Reason*, cit., p. 236.

<sup>67</sup> TILOTTAMA RAJAN, *Introduction*, in Tilottama Rajan, Arkady Plotnitsky (eds.), *Idealism without Absolutes. Philosophy and Romantic Culture*, Albany, State University of New York Press, pp. 1-14.

GUALTIERO LORINI

the philosophical faculty – intended as the field that deals with anything not considered by the major faculties of law, medicine and theology – becomes more and more fragmented in the modern age, depends on philosophy's increasing identification with its different objects. This process, leading to a progressive «amorphousness of philosophy»<sup>68</sup>, is supposed to reach its peak precisely in German Idealism (the example provided by the author concerns Schelling's thought).

Yet again, according to Rajan, behind this process we cannot avoid recognizing Leibniz's shadow, whose «thought is interactively constituted in a series of metaphoric transfers and contaminations between physics, biology, mathematics, metaphysics, and theology», even to the point that «Idealism is just as much post-Leibnizian as post-Kantian»<sup>69</sup>. Indeed, as the author points out, in the structure of the monad – apparently simple but always further reducible to a conceptual sense – we can begin to detect the «interference» of phenomenal matter with its ideal conceptualization.

### 3b. Between Conditioned and Unconditioned.

As it is well known, in his earliest phase Schelling was amongst the first to define himself as a Fichtean. Nevertheless, one of the significant merits of the most recent research consists in having pointed out Schelling's actual independence from Fichte even from the first period of his thought.

W.G. Jacobs' essay in *Kant und der Frühidealismus* pushes exactly in this direction.<sup>70</sup> The author concentrates on Schelling's early interpretation of the functions of categories in the grounding of a philosophical system. Differently from Fichte, Schelling distinguishes between *being conditioned through itself* [*Bedingtseyn durch sich selbst*] and *unconditioned being-posed* [*unbedingtes Gesetztseyn*]. The former term designates the *internal form* of the posing-principle, whereas the second corresponds to its *external form*. This external form concerns here the logical relationships of the concepts that are linked one another, while the internal form concerns the way in which a single concept is given. For Schelling the highest principle of philosophical thought consists in acknowledging that the content of the proposition «I am I», namely, the identity of the *I* as determined through itself, is the condition for claiming that the *I* is unconditionally posed. This means that, in the case of the *I*, the internal form is the condition for its external form. If we consider this state of affairs through the categories of modality, we have to state that the unconditionedness of the proposition «I am I» – deriving from the *I* as determined through itself – does not endow this proposition only with a logical possibility, but also with a necessary reality. This, for Jacobs, would be precisely the logical relation that Fichte did not deepen enough and that Schelling instead places at the basis of his treatment of the categories.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 3

<sup>69</sup> *Ibidem*; ARKADY PLOTNITSKY, *Conclusion: Without Absolutes*, in Tilottama Rajan, Arkady Plotnitsky (eds.), *Idealism without Absolutes*, cit., pp. 241-252.

<sup>70</sup> WILHELM G. JACOBS, *Fichte und Schelling über Begriff und Form der Philosophie*, in Jürgen Stolzenberg (ed.), *Kant und der Frühidealismus*, cit., pp. 219-232. Jacobs focuses in particular on Schelling's very first philosophical writing, namely, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794).

<sup>71</sup> Cf. in particular WILHELM G. JACOBS, *Fichte und Schelling*, cit., p. 225.

## Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism

This confrontation is continued in U. Vogel's essay in the same volume.<sup>72</sup> The author starts from Fichte's and Schelling's common understanding of the categories as functions of a finite knowing subject, which have their origin in the concept of *I*. Yet Vogel discovers several problems related to 1) Fichte's treatment of the presuppositions and deduction of the logical principles, 2) the achievement of an Absolute conceived as self-consciousness, and 3) a mere exterior and quantitative determination of the relationship between *I* and *not-I*. Differently, by referring to Spinoza, Schelling conceives the counter-position of *I* and *not-I* more dynamically by starting from the natural manifestations of this opposition. By doing so, Schelling is supposed to avoid the fixity of the Fichtean opposition. Furthermore, he conceives the identity and the reality of the *I* as realized through an activity that cannot be hypostatized into a determined figure. This is a rather infinite activity, which reveals the link between the *I*, as protagonist of this activity, and the Absolute. Vogel argues that the categories do not appear here as results of an abstraction from an original judgment, but as products of the activity of the absolute *I* itself. Such an *I* has to be understood as the pure identity and the essence [*Inbegriff*] of anything real.<sup>73</sup> Yet neither does Schelling's own position totally convince the author. He claims that even if the quantitative, qualitative and relational references to the Absolute might contain elements allowing the hope for a foundation of the pure intellectual concepts, this would never be more than a hope.<sup>74</sup>

The infinite thinking-activity of the *I* plays a significant role even in Hegel's negative conception of the Absolute. As Dorrien points out, Hegel acknowledges that «subjective idealists understood that infinity is the negation of finitude». Accordingly, true philosophy conceives infinity as the negative meaning of the Absolute. Nonetheless, infinity belongs to the concept of the Absolute, which is in turn «qualified by the positive idea that being is nothing apart from thought, the ego, and the infinite»<sup>75</sup>.

In the second chapter of his book *Idealismo e Concretezza*, P. Giuspoli insists on this point by emphasizing the irreducibility of the thinking activity in Hegel's philosophy. Thought should indeed be considered a horizon of experience in which the subject interprets anything. This is quite clear when we consider the linguistic ground of human experience. The linguistic function can indeed be taken as the main instrument developed by human intelligence, in order to escape the spatial-temporal limits of our sensory experience and the impulses that we are exposed to.<sup>76</sup> Briefly, in Hegel's thought the Absolute cannot be taken up without a clear determination of what it «releases» us from. It is exactly the necessity of this preliminary determination that integrates the negative into the field of thought.

This dynamic closely resembles the concept of «mediation» described by Hegel in the *Phänomenologie des Geistes*, a dynamic that can be read as «a gloss on the Absolute as self-determining activity»<sup>77</sup>. From this

<sup>72</sup> ULRICH VOGEL, *Das Ich und seine Kategorien. Begründungsleistungen und -defizite bei Fichte und Schelling (1794-95)*, in Jürgen Stolzenberg (ed.), *Kant und der Frühidealismus*, cit., pp. 248-274.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 272.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 273.

<sup>75</sup> GARY DORRIEN, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, cit., p. 177.

<sup>76</sup> PAOLO GIUSPOLI, *Idealismo e Concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, Milano, Franco Angeli, 2013, p. 64. For a further recent contribution concerning the role of language in Hegel's philosophy see: LUCIA ZIGLIOLI, *Die Objektivität der Sprache: Die Rolle der Sprache in Hegels Philosophie*, «Hegel-Jahrbuch», 19, 1 (2013), pp. 191-196.

<sup>77</sup> GARY DORRIEN, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, cit., p. 183.

GUALTIERO LORINI

point of view, as G. Mendola argues, we cannot avoid considering the historical dimension characterizing the supposed transcendence of the Hegelian Absolute.<sup>78</sup> This historical dimension becomes particularly clear in the «Absolute Knowing» of the *Phänomenologie des Geistes*, which reveals the negative sides of this absoluteness and its root in the subject's historical experience.<sup>79</sup> In the same collection of essays, P. Cesaroni's reading seems to be in keeping with Mendola's.<sup>80</sup> The common thread in Cesaroni's analysis of Hegel's «Absolute Knowing» is the concept of *restlessness* [*Unruhe*], which the author refers to both *consciousness* and *concept*. Cesaroni contends that if «Absolute Knowing» were the mere removal of the individual consciousness, it would lack both reflection and objectivity. Any reflection and any object would indeed not be embraced by «Absolute Knowing» itself, and Hegel's thought could be traced back to Schelling's unmediated theory of Absolute. Thus, we should understand the unity of consciousness and self-consciousness not as an absolutely *a priori* unity but as a «result» to be gained. Interestingly, Cesaroni points out that, in order to achieve this fundamental point, Hegel to some extent rescues Fichte's formulation according to which the «I=I» is the movement that reflects itself, since the *I* is not merely the *Self* but the identity of the *Self* with the *Self*.<sup>81</sup>

### 3c. The Unreachable Absolute of the Romantics

In his book *La philosophie romantique allemande* A. Stanguennec effectively illustrates the negative sense in which the synthetic identity of subject and object pursued by the idealist philosophers has been perceived by the Romantic poets. The author maintains that Hölderlin aptly expressed this reception, as he dealt with the Fichtean identity conveyed in the proposition «I am I». Thereby Hölderlin could distinguish between the indivisible unity of being and the reflective identity of the *Self*. As I say «I am I,» Stanguennec argues (summarizing Hölderlin's description of the idealistic position), the subject and the object are not unified in such a way that they cannot be divided without changing the nature of what is separated. On the contrary, the *Me* is possible only insofar as it is separated from the *I*. Accordingly, the identity is not the unity of subject and object produced without the concurrence of something else; that is, the identity does not coincide with the absolute being. Such an imagined undifferentiated unity, according to Stanguennec, is neither expressed nor pursued within the German Idealism, with the remarkable exception of Schelling, who not by chance is very close to and appreciated by the Romantic circles. German Idealism, especially in its Fichtean and Hegelian versions, does not admit a fusional identity of subject and object, but only an identity that must be gained through an infinite differentiating mediation. Stanguennec claims that the best confirmation of the distance between the romantic and the idealist approach to the negative side of the Absolute is detectable in the Romantics' search for this fusional unity in experiences like dreams, love

<sup>78</sup> Cf. GIANLUCA MENDOLA, *Sapere assoluto e finitezza. Alcune considerazioni a partire dal momento 'conclusivo' della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, «Verifiche», 37, 1-3 (2008), pp. 63-82.

<sup>79</sup> *Ivi*, pp. 79-82.

<sup>80</sup> Cf. PIERPAOLO CESARONI, *La Unruhe nella Fenomenologia dello spirito*, «Verifiche», 37, 1-3 (2008), pp. 83-104.

<sup>81</sup> *Ivi*, pp. 100-101.

## Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism

and death, which the idealist philosophers mainly label as inessential.<sup>82</sup>

Within the aforementioned *Idealism without Absolutes* the essay by D.F. Krell, entitled *Three Ends of the Absolute: Schelling, Hölderlin, Novalis*, emphasizes the almost dramatic meaning of the Absolute's clash with limits, with regard to which Hölderlin and Novalis significantly influenced Schelling.<sup>83</sup> For Schelling, the limitation of Absolute has to do with the concept of «inhibition». In the *Erster Entwurf* (1799) he tries indeed of detecting the absolute trace of freedom in the conditioned nature. Thus, he has to explain how the inhibition of an unconditioned tendency unavoidably takes place within a conditioned context. Schelling identifies in the inhibition a dualism that should not be interpreted in the traditional sense (like freedom-nature, matter-spirit, being-becoming, etc.) but rather in the Fichtean sense. It is indeed a matter of an inner principle inherent in the infinite activity of the subject. From this premise, the author shows that, for Schelling, the insurmountable problem is the identification of the nature of both an original dualism and an infinite activity. This implies that the infinite activity is in turn infinitely or absolutely inhibited, and makes «the distinction between free activity and necessitous inhibition [...] extremely tenuous»<sup>84</sup>. This consideration leads Schelling to argue that the Absolute must be «heterogeneous even before anything is 'thrown' at it»<sup>85</sup>.

By considering this feature of Schelling's thought, the author insists on this «original duplicity»<sup>86</sup> and argues that what prevents this sort of virtuous collaboration of «infinite activity» and «inhibition» is that the most proper manifestation of inhibition is sexual opposition. This opposition shares indeed many characteristics with «illness,» such as a tendency to the infinite. Therefore, the author states,

Schelling's dream of a sexless absolute, while a *necessary* dream in and for every inheritor of the ontotheological tradition, turns into a nightmare in which the absolute is an undeveloped simplex, a monotonous simpleton that has not yet developed in those opposite or counterposed directions [*die entgegengesetzte Richtungen*] that Schelling himself constantly invokes as the essential directions of the path of freedom<sup>87</sup>.

Then Krell takes into account Hölderlin's concept of «absolute separation». He emphasizes that, beginning with *Seyn, Urtheil, Modalität* (1795), Hölderlin significantly concentrates upon the concepts of «division» [*Theilung*] and «separation» [*Trennung*]: «*Urtheil* Holderlin takes to be *Ur-theilung*, the primeval sundering or dividing of consciousness»<sup>88</sup>. The author follows the evolution of this concept through the unfinished *The Death of Empedocles* and through the *Hyperion*, in order to show that in Hölderlin's view there is no alternative to the annihilation of the Absolute. Indeed, though the ways in which this concept develops could also be very different, «either it becomes conscious and thus finite, that is, bound for

<sup>82</sup> ANDRÉ STANGUENNEC, *La philosophie romantique allemande. Un philosophe infini*, Paris, Vrin, 2011, p. 209.

<sup>83</sup> DAVID FARRELL KRELL, *Three Ends of the Absolute: Schelling, Hölderlin, Novalis*. Cf. also ID., *The Tragic Absolute: German Idealism and the Languishing of God*. Bloomington, Indiana University Press, 2005.

<sup>84</sup> D. F. KRELL, *Three Ends of the Absolute*, cit., p. 138.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 141.

GUALTIERO LORINI

eventual annihilation, or it remains in absolute separation, catatonic isolation, and absolute autism, which is the equivalent of *immediate* annihilation»<sup>89</sup>.

Finally, the author examines the complex concept of «absolute density» in Novalis' thought. He starts from a cryptic fragment: «God is infinitely compact metal [*von unendlich gediehenen Metal*]—the most corporeal and the heaviest of all beings»<sup>90</sup>. The author then expounds his analysis and presents Novalis' criticism of Fichte, who is charged for having committed the *I* to overly-demanding speculative tasks. Furthermore, Krell emphasizes the proximity between Schelling's concept of inhibition and Novalis' *Renitenz*.

Yet what is most significant in this context is Novalis' concept of «density», which is characterized by a negative essence, since it expresses the incapability of the human subject to escape the contingency of materiality: «the absolute is our absolute inability to think or act in conformity with an absolute»<sup>91</sup>. This absolute negativity is connected to the centrality of the concept of God in Novalis, and relies upon a conception that—as the author rightly observes—Simmel will later attribute to Schelling: the only way to avoid the ethical and existential consequences of God's death is to think that God as Absolute can never have been really alive.

On this account, Novalis comes to admit even the possibility of feeling «compassion toward divinity [*Mitleid mit der Gottheit*]», as the Absolute that has never been alive: «the metallic God of immortality, who is undying only because he is death itself»<sup>92</sup>. From this point of view, one can understand the statement that closes the fragment from which the author's analysis starts: «Annihilation of air establishes the Kingdom of God».

Thus, Krell's analysis of Hölderlin's and Novalis' positions can fruitfully be related to the conclusions drawn by J.E. Kneller in her essay *Romantic Conceptions of the Self in Hölderlin and Novalis*. Indeed, by concentrating on the more strictly philosophical features in the output of the two poets and on their direct references to the authors of German Idealism, Kneller states:

Both Novalis and Hölderlin developed conceptions of the self that were in fact far more in the spirit of Kant than of Fichte, and that their criticisms of Fichte ought to be read as a sort of poetic Kantian response to Fichte's revisionism. Both Novalis and Hölderlin [...] adopted positions that are best seen as espousing an essentially Kantian agnosticism about the ability of the human self to know the ultimate ground of its own unity.<sup>93</sup>

---

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>90</sup> GEORG FRIEDRICH PHILIPP VON HARDENBERG (NOVALIS), *Werke, Tagebücher und Briefe*, herausgegeben von Hans-Joachim Mähl and Richard Samuel, 3 Bände, München, Carl Hanser Verlag, 1987, Band 2, p. 820 (here translated in English by David Farrell Krell, in *Three Ends of the Absolute*, cit., p. 147).

<sup>91</sup> D. F. KRELL, *Three Ends of the Absolute*, cit., p. 150.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 155.

<sup>93</sup> JANE E. KNELLER, *Romantic Conceptions of the Self in Hölderlin and Novalis*, in David. E. Klemm, Günter Zöllner (eds.), *Figuring the Self: Subject, Absolute, and Others in Classical German Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1997, pp. 134-148 (here 135).

## Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism

**3d. A Possibly Creative Negativity**

In the aforementioned *The Suspension of Absolute*, Lauer provides a good example of a reading of the concept of inhibition in Schelling, which can be seen as complementary to the almost «dramatic» interpretation of this concept given by Krell. Lauer sets the concept of inhibition in the wider framework of Schelling's philosophy of nature and highlights its «generative» implications.

In the *Erster Entwurf* Schelling gives one of the most complete expositions of his philosophy of nature, which fundamentally relies on the distinction between the mutually opposed concepts of *activity* and *inhibition*. The goal of this work «is to trace the various inhibitions that allow infinite, ideal activity to be transformed into the products of nature»<sup>94</sup>. Inhibition is generally defined as «a limitation of the infinite activity of the absolute so that it may be formed into products»<sup>95</sup>, though Schelling's emphasis is concentrated on the activity itself and not on the results coming from it.

This activity is inhibited in various ways and at different levels throughout its development in the course of nature, giving rise to the series of events and products to be found in nature. Thus, Schelling does not consider inhibition as a mere limitation of the infinite activity; rather, he conceives it as a productive function deeply involved in the course of nature:

Inhibition is not only relatively necessary in order to allow *natura naturata* to arise from the indeterminacy of *natura naturans*; rather, both inhibition and *natura naturata* must be necessary in themselves if nature is to be explained at all<sup>96</sup>.

Furthermore, Lauer notices that Schelling's argument here is similar to Fichte's in the *Wissenschaftslehre* of 1794 and to Schelling's own writing on the *I* of 1795. Indeed, in both cases the negative (the *not-I*) needs to be posed, and so needs to be grounded upon the positive (the *I*). Yet even so, adds Lauer, an important difference remains, namely, that in both the *Wissenschaftslehre* of 1794 and the writing on the *I* the activity of *posing* that grounds transcendental Idealism is an *experience*, whereas in the *Erster Entwurf* the reason which the concept of nature relies on, is totally independent from experience:

Schelling does not begin with the observed existence of an infinitely productive nature and ask how it is possible. Rather, he begins with activity and asks how it could become anything other than activity<sup>97</sup>.

**4. Religion and Absolute****4a. Leibniz's Theodicy and Schelling's Freedom**

In the aforementioned *Natur und Metaphysik bei Leibniz*, Holz highlights some features of Leibniz's philosophy of nature that seem to have a significant influence on German Idealism. Here Holz argues

<sup>94</sup> CHRISTOPHER LAUER, *The Suspension of Reason*, cit., p. 46.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

GUALTIERO LORINI

that the Leibnizian concept of nature as «well-founded phenomenon» is not only a projection of the monadistic world in the extensional domain, but is rather in itself a moment of metaphysical reality, a reality that is always physical *too*. For Leibniz, Holz maintains, the present reality is the only actually material world, but the principles of its being-a-world, namely, of its totality and of its concrete rules, are not material, though they are materially realized. Thus, God is not merely a «Deus ex machina» who is supposed to have harmonized the human world and nature from the beginning of time. He is rather the *principle* of such a harmony.

On this point, Holz adds, we need to remember that Leibniz also discovered infinitesimal calculus, and his philosophy is influenced by the attention he devotes to the concept of the «infinite». Not by chance, in the *Theodicy* Leibniz presents the infinite spirit, namely God, not as a metaphysical object, but as the limit-concept of an infinite activity of thought.<sup>98</sup>

Holz analyzes then the more general reception of Leibniz's theological thought in the time of German Idealism. In this epoch a materialistic and atheistic interpretation of Leibniz is occurring, since Leibniz's thought is increasingly associated with Spinoza.<sup>99</sup> In this sense Leibniz's philosophy is often de-contextualized and thus misunderstood. This holds for Schelling, too, whose interpretation of Leibniz contains several misunderstandings to which Schelling is almost compelled by the problems of his own thought, which is clearly oriented to different goals than those pursued by Leibniz. However, Holz thinks that Schelling's interpretation of Leibniz might be essentially defined as ambivalent. On the one hand, he falls prey to the atheistic atmosphere surrounding Leibniz's figure, which takes him in turn to read Leibniz with Spinozist eyes. Yet on the other hand, Schelling seems to acknowledge a certain trace of dialectic in Leibniz's thought. This dialectical element is not affected by the charge of atheism and lets Schelling deal with several points of Leibniz's moral philosophy.<sup>100</sup>

Lauer argues, for instance, that Schelling emphasizes the novelty of his own conception of evil in the *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) by taking Leibniz as a central term of comparison. For Leibniz evil is a mere privation, but it can be perceived as something positive «in much the same way that freezing water can burst even the most solid of pipes despite the fact that it consists in an absolute decrease of motion»<sup>101</sup>. Yet, for Schelling, this does not explain what can be supposed to be authentically positive within evil. As Lauer puts it, «we need to frame both evil's negativity and its positivity in terms of an organic whole»<sup>102</sup>. Schelling conceives instead positivity as a unity, and negativity as the division constantly threatening this unity. Lauer stresses indeed that for Schelling the very difference between good and evil is not material, but rather consists in different ways of dealing with the same totality.<sup>103</sup>

<sup>98</sup> HANS HEINZ HOLZ, *Natur und Metaphysik bei Leibniz*, cit., pp. 17-18.

<sup>99</sup> H. H. HOLZ, *Schelling über Leibniz*, cit., p. 71.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>101</sup> Cf. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in *Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, 7 Bände, Berlin, Olms, 1875-1890, Band 6, p. 201, § 153.

<sup>102</sup> CHRISTOPHER LAUER, *The Suspension of Reason*, cit., p. 148.

<sup>103</sup> Cf. *Ivi*, p. 149.

## Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism

Trying to sketch a general overview of Schelling's reception of Leibniz in the contest of the 18th century German «philosophical climate», Holz concentrates on Schelling's Munich-lectures of 1827. According to Holz's picture, Schelling is one of the leading exponents of a German idealistic tendency to read Leibniz's philosophy as animated by some internal contradictions. However, these supposed contradictions, argues Holz, are mainly attempts at charging Leibniz for the contradictions characterizing the core topics at stake in the debate of German Idealism, such as the concept of Absolute.<sup>104</sup>

## 4b. Religion and «Absolute Knowing»

When Dorrien focuses on Hegel's early approach to Kant and Fichte, he emphasizes that this approach is significantly accompanied by a deep attention devoted by Hegel to religion. This religious tendency is carried on by Hegel even after his Frankfurt-phase, when he begins to be influenced by romantic culture and develops what Dorrien calls «the Christian germ of Hegelian dialectic»<sup>105</sup>.

Thus, as Dorrien puts it, the religious path (together with the interest for Kant's third Critique) can be taken as a significant element of Hegel's early Jena period. This observation is particularly meaningful if we consider that this period coincides with the draft of the *Phänomenologie des Geistes*. Indeed, at the end of the preface to the *Phänomenologie* Hegel peremptorily states that the most sublime notion on earth is that of the Absolute as unfolding Spirit, and emphasizes that this idea belongs «to the modern age and its religion»<sup>106</sup>. In other words, the idea of Absolute as unfolding Spirit «is what modern religion should be about»<sup>107</sup>.

Amongst the «moments» of the *Phänomenologie*, «Religion» represents the first manifestation of the Absolute as a movement of the self-conscious Spirit towards the realization of the contents exposed within the previous «moments», namely, «Consciousness», «Self-consciousness», «Reason» and «Spirit». Absolute religion concerns the individual Self in its becoming equal to the universal Self. Yet this universal, according to Dorrien, is still meant as the Self of each one, so that the Self-consciousness is here still individual and not yet fully universal.<sup>108</sup>

In this vein, the essay by P. Vinci *Sapere assoluto e riconoscimento* is particularly fine. The author emphasizes indeed the central role that «Religion» plays in the unfolding of «Absolute Knowing» within the *Phänomenologie*.<sup>109</sup> Of course, Vinci admits that, since religion remains at the level of «representation», it cannot grasp the full self-consciousness gained at the level of «Absolute Knowing». Nonetheless, he aptly claims that Hegel takes the confrontation with religion as the common thread of his exposition within the *Phänomenologie*. «Recognition» [*Anerkennung*] and «revealed Religion» are the pillars that the

<sup>104</sup> H. H. HOLZ, *Schelling über Leibniz*, cit., p. 77.

<sup>105</sup> GARY DORRIEN, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, cit., p. 167.

<sup>106</sup> GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Theorie-Werkausgabe*, cit., Band 3, p. 28; *Phenomenology of Spirit*, Engl. trans. by Arnold V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 14.

<sup>107</sup> G. DORRIEN, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, cit., p. 183.

<sup>108</sup> Cf. *Ivi*, pp. 192-194.

<sup>109</sup> Cf. PAOLO VINCI, *Sapere assoluto e riconoscimento: dalla comunità allo spirito agente*, «Verifiche», 37,1-3 (2008), pp. 11-32.

GUALTIERO LORINI

determination of the nature of «Absolute Knowing» relies upon.<sup>110</sup>

In his last period, Hegel seems to oscillate in the definition of Christianity as the highest level of the concept of religion. On the one hand, he qualifies Christianity as the «consummate» [vollendete] religion, while, on the other hand, he sometimes defines it as «revealed» [offenbare] religion. However, as Dorrien points out, the former definition is predominant in assessing Christianity as the quintessential expression of religion.<sup>111</sup> Thus, though «only philosophy can justify the content of the consummate religion, not bishops or history», philosophy does not cease being «fed» by religious experience<sup>112</sup>.

In the same period, Hegel insists on the anti-Kantian characterization of the Absolute as something that cannot be placed totally beyond our knowledge. In this sense, he claims a particular role for religion amongst the forms through which humanity becomes conscious of its highest finality.

Nevertheless, Hegel does not allow even religion to weaken the prominence of philosophy in his system. That is why the late Schelling rejects the essential prevalence that Hegel grants the thinking activity over religion and revelation, and stresses the necessity of starting from reality. For Schelling, religion must be kept on a transcendent plane whereas, in order to know reality, reason can only employ its limited tools, but it can never comprehend itself in the absolute way defended by Hegel.<sup>113</sup>

#### 4c. Schleiermacher and the «Absolute Dependence»

The relationship between the Romantic movement and the concept of religion or, more generally, of the divine, has indirectly already been taken into consideration by some of the foregoing points.

Many of the attempts of the Romantics, especially by Novalis and F. Schlegel, to ascend to the Absolute were characterized by a dimension of transcendence that has led them to treat various possible forms in which the divine can be conceived. Yet some of these possible forms of the Absolute could be accused of being «too inspired» by Spinoza's philosophy, which in this period means the same as being pantheistic, and consequently atheistic.

As we have tried to show in point 2c, the exponents of romantic literature succeed, to some extent even better than the idealistic philosophers, to work out a possible coexistence between a systematic ground and an asystematic openness to different forms of transcendence. This kind of openness can nonetheless hardly be conceived as irrational. Among the most recent works that have exhaustively dealt with the historical relationship between religion and romantic culture, it is worth remembering G.S. Williamson's *The Longing for Myth*.<sup>114</sup> This book appropriately draws attention to Schleiermacher, who deserves to be taken into serious consideration as regards romantic reflection's contribution to the religious conception of the Absolute.

However, a strictly philosophical treatment of Schleiermacher's relationship with the philosophy

<sup>110</sup> P. VINCI, *Sapere assoluto e riconoscimento*, cit., p. 25.

<sup>111</sup> G. DORRIEN, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, cit., p. 218.

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 221.

<sup>113</sup> Cf. *Ivi*, p. 231.

<sup>114</sup> GEORGE S. WILLIAMSON, *The Longing for Myth. Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2004.

## Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism

of German Idealism, and in particular with Hegel, is once again provided by Dorrien. As he points out, Schleiermacher maintains that the Kantian limitation of religion to a specific domain runs the risk of isolating it from the most general context of reality. Schleiermacher rather contends that religion must be acknowledged as pervading any field of life: «Religion had to be liberated from science and morality, but not divorced from them»<sup>115</sup>. Schleiermacher writes:

For what else is science than the existence of things within you, within your reason? What else is art and culture than your existence in things on which you bestow measure, form, and order? And how can either science or art and culture spring to life for you except insofar as the eternal unity of reason and nature, the universal being of all finite things in the infinite, thrives within you?<sup>116</sup>

Dorrien claims that to Schleiermacher religion is the unifying ground of science and culture, since it is derived from an original spiritual experience. This original experience consists in «the self's pre-reflective awareness of its *absolute dependence* on the eternal ground of being»<sup>117</sup>.

Thus, once again challenging Kant's position, Schleiermacher does not conceive God as a «Moral Guarantor», that is as a postulate of the mere practical reason, but rather as a *necessary* postulate of theoretical reason as well. As Dorrien puts it, in Schleiermacher's reflection the identity of being and thought, which in Schelling and other Idealists was the ground of the philosophical thinking, coincides with God. This is possible since God ceases to be an «object» of thought like any other, but in a sense God takes the place of the undifferentiated identity presupposed by many idealistic thinkers. That of course places the person who has faith in a condition of «absolute dependence» on God<sup>118</sup>.

The romantic concept of «absolute dependence», which Schleiermacher introduces into the philosophical and religious debate, is strongly attacked by Hegel. He maintains indeed that this concept is too entangled in feeling and, even if we allow room for feeling in religious faith, this cannot play a fundamental role, since feeling is irrelevant to letting the subject distinguish good from evil. Although even Schleiermacher's concept of «absolute dependence» relies upon the human liberation from any mundane and material dependence (an element that aptly emerges in the second edition of Schleiermacher's *Glaubenslehre* in 1830-1831), Hegel does not «forgive» him for having supposedly elevated devotion above reason<sup>119</sup>.

Despite Hegel's sharp rejection of Schleiermacher's position, Dorrien argues that they both confer philosophical dignity to any Spinozist theology, which before them would doubtless have been condemned as atheist. In this direction, Schelling and Hegel projected Spinoza's concept of substance into absolute idealism «as a theory of the dynamic inter-subjective in itself»<sup>120</sup>. However, states Dorrien, Hegel's contribution on this point is surely more significant than Schelling's and Schleiermacher's, though Hegel

<sup>115</sup> GARY DORRIEN, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, cit., p. 92.

<sup>116</sup> FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), in *Sämtliche Werke*, 30 Bände, Berlin, Renger, 1834-1864, Abt. 1, Band 1, pp. 188-189; *On Religion: Addresses in Response to Its Cultured Critics*, Engl. trans. by Terrence N. Tice; Richmond: John Knox Press, 1969, p. 82.

<sup>117</sup> GARY DORRIEN, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, cit., p. 93, emphasis added.

<sup>118</sup> Cf. *Ivi*, p. 99.

<sup>119</sup> Cf. GARY DORRIEN, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, cit., p. 217.

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 12.

GUALTIERO LORINI

never judged Spinoza's philosophy to deserve such a rehabilitation. Indeed, he never expressly considered either Spinoza's concepts of substance and God or his own interpretation of them as pantheistic<sup>121</sup>.

#### 4d. Hegel's Interpretation of the Religious Restlessness of German Idealism.

Dorrien argues that Hegel's idea of God as «relational Spirit» has been a sort of anticipatory answer to the postmodern criticisms of onto-theology:

Friedrich Nietzsche rejected the God of Christian theism as an enemy of freedom and subjectivity. Martin Heidegger, contending that Western theism wrongly took being for God, sought to liberate being from the metaphysical God. Emanuel Levinas, contending that Western onto-theology wrongly took God for being, sought to dissociate God from being, conceiving God as the «other» of being.<sup>122</sup>

According to this interpretation, Hegel would have preempted all these criticisms through a concept of God as «relationality reflecting on itself». This relationality is indeed supposed to be the reason for any difference within the complexity of reality.

At the same time, however, Dorrien claims that Hegel's strongly logic-oriented approach is weak insofar as it does not leave room for an «apophatic theology», or the possibility of conceiving «the intuition of God as the holy unknowable mystery of the world»<sup>123</sup>. Nevertheless, what remains today of Hegel's contribution to the thought of the Absolute within religious debate is an absolutely original, rich and fruitful vision, since Hegel «paved the way for Troeltsch, Temple, Whitehead, Tillich, and numerous Hegelians by offering an alternative to pantheism and the static being-God rejected by Nietzsche, Heidegger, and Levinas»<sup>124</sup>.

Yet Hegel never ceased to interest himself in alternative positions that already in his time expressed a radical skepticism towards any systematical enterprise, and especially towards any philosophical attempt in matters of religion. On this topic, as J.-M. Buée highlights, Hegel's interest in Jacobi's thought is a constant of his philosophical path from Tübingen to Berlin. The thorniest question raised by Jacobi and incessantly occupying Hegel's mind seems to be that concerning the epistemic status of objectivity. By analyzing Hegel's treatment of Jacobi's thought, the author interestingly aims to reveal the «speculative merits» of Jacobi, who constantly challenges Hegel's positions.<sup>125</sup>

Indeed, as Stolzenberg very clearly states, Jacobi had diagnosed a significant theoretical contradiction between fatalism, as the price of a closed philosophical system, and the irrepressible practical interest towards freedom. Thus, it was just the mission of the post-Kantians to solve this contradiction within the system of reason, which thereby should also be a system of freedom.<sup>126</sup>

---

<sup>121</sup> Cf. CHRISTOPHE BOUTON, *Dieu et la nature: la question du panthéisme dans l'idéalisme allemand*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2005.

<sup>122</sup> GARY DORRIEN, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, cit., p. 12.

<sup>123</sup> *Ivi*, pp. 12-13.

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>125</sup> JEAN-MICHEL BUÉE, *Savoir immédiat et savoir absolu – La lecture de Jacobi par Hegel*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

<sup>126</sup> JÜRGEN STOLZENBERG, *Einleitung: Kant und der Frühidealismus*, in Jürgen Stolzenberg (ed.), *Kant und der Frühidealismus*, cit., pp. 1-14 (here 9).

**Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism****Final Remarks**

As we have mentioned, the foregoing only aims to provide a partial overview of both the richness of themes and the plurality of perspectives concerning the so-called German Idealism. This richness and plurality are particularly evident when we delve into this field through the widespread and elusive concept of the Absolute.

Maintaining the division adopted throughout this essay, we could summarize the general picture as follows:

- a) Even concentrating on the usual figures of Fichte, Schelling and Hegel as the main interpreters of the post-Kantian debate animating German Idealism, there are several important themes that can be traced back to the Leibnizian treatment of natural and moral philosophy.
- b) There is no way of considering these authors and their different treatments of the concept of the Absolute without making them interact with one another. In the debate on the overcoming, or at least the reassessment, of the supposed dualism of subject and object, they share a common preliminary reference to Kant. Moreover, this debate historically takes place in cultural centers where the protagonists could in large part come to be in mutual and direct contact.
- c) Though the universities are the institutional reference for the foregoing debate, the literary-circles play a significant role, too. Figures like Hölderlin, Novalis and F. Schlegel fruitfully interact with the more proper philosophers, and in some cases provide a wider look at the Absolute and its conceptual limits, since they are less tied (but not extraneous) to the systematic treatment of it.
- d) All these problems allow different perspectives of reception, discussion and actualization, since the contemporary scene has become even more complicated in the last two centuries thanks to movements like philosophical structuralism and the postmodernist criticism of Western philosophy. In this context, two methodological approaches emerge as the main tendencies. On the one side, we have a historically grounded analysis of the different and mutually entangled paths of the Idealists and Romantics; on the other side, we have an epistemological reading of the German Idealism, whose aim is to find in Idealism answers to contemporary questions.

This is of course not the place to determine which of these two trends is to be preferred, especially since every exposition, even the present one, always supposes peculiar desiderata, whose accomplishment unavoidably only scratches the surface of German Idealism.

r'on ne r  
tu Chre  
esme en  
us de pla  
: aisé à p  
beatitudo  
u Corps  
ent dau  
Te, que  
sse, le je  
as d'estr  
& mesme  
qui en au  
que l'An  
uy font r  
perfectie

Franco Aurelio Meschini\*

**Un dizionario è un dizionario. Considerazioni a margine del *Dictionnaire des philosophes français du XVII<sup>e</sup> siècle. Acteurs et réseaux du savoir*, sous la direction de Luc Foisneau, avec la coll. de E. Dutartre-Michaut et Ch. Bachelier, Paris,, Garnier, 2015, 2144 p.\*\***

Un'opera che risponde *ad un progetto*, come è il caso di un dizionario, va valutata almeno su due piani: quello architettonico e quello della realizzazione di quel progetto ove è evidente che molteplici sono le intersezioni tra i due piani e che, nello stesso tempo, è utile cercare di individuare dove arrivi l'uno e dove inizi l'altro. Nelle pagine che seguono, mi soffermerò ad analizzare il primo aspetto.

Il progetto del DPhF17, il cui obiettivo è stato dare alla Francia un dizionario biobibliografico nazionale dei filosofi del XVII secolo, riposa su più di un secolo di storiografia in cui quel secolo è stato *misurato* in molti e diversi modi e, soprattutto sul versante storico-filosofico, ha visto una sempre maggiore attenzione alla sua ricchezza e varietà, non riconducibile sotto un unico autore, sia pure della grandezza di Descartes. «*Le Dictionnaire des philosophes français du XVII<sup>e</sup> siècle est né – scrive nell'avant-propos Luc Foisneau – du désir de faire apparaître la richesse d'une histoire intellectuelle que le monument à la gloire de l'esprit cartésien a eu parfois tendance à nous faire oublier*». Non v'è dubbio che il DPhF17 sia riuscito a soddisfare questo desiderio. Del resto, poche opere sono in grado, come un dizionario biografico, di disarticolare un quadro consolidato. Rischio (o limite) di un dizionario biografico è semmai quello di ridurre a *disiecta membra*, come su un tavolo anatomico, i protagonisti di un periodo, autori e attori di un mondo vivo che resta invece confinato (e reduplicato) entro i limiti di singole biografie. Ebbene, il DPhF17 ha saputo senz'altro evitare questo scoglio, collegando tra loro le voci e, quindi, i singoli autori, grazie ad un indice analitico, storico e ragionato di ben 347 pagine (pp. 1791-2138) che permette un approccio non alfabetico, ma tematico, bibliografico e prosopografico al dizionario stesso, moltiplicandone le letture, sicché l'opera non risulta costituita solo di vite isolate e giustapposte, ma appare piuttosto, per restare all'interno della metafora, come una città attraversata da una fitta rete di canali e strade che permettono, partendo da uno qualsiasi dei nodi (le voci d'indice del dizionario), di percorrere il secolo secondo varie direzioni, creando molteplici percorsi e moltiplicando al tempo stesso le intersezioni, dando così piena concretezza al sottotitolo: *Acteurs et réseaux du savoir*. Né avrebbe nuociuto, se non

\* Università del Salento.

\*\* D'ora in avanti: DPhF17.

FRANCO AURELIO MESCHINI

altro proprio alla rappresentazione reticolare del secolo, corredare il dizionario di grafi del tipo, per fare un esempio ben noto al lettore italiano, dell'*Enciclopedia Einaudi*; nonché di mappe in grado di rendere visibile e in modo sincronico una specie di geografia del sapere, una cartografia dei filosofi e delle istituzioni, di tavole cronologiche capaci di fornire in modo sinottico e anno per anno la produzione del secolo, di tabelle statistiche per permettere una lettura classificata e quantitativa degli innumerevoli dati che è possibile estrarre da questa campagna di scavi che, comunque la si voglia giudicare, ha portato alla luce o forse, meglio, ha fatto luce su una quantità veramente ingente di materiali. Grafi, mappe, tavole, tabelle sono strumenti non ancora entrati pienamente tra le abitudini degli storici della filosofia, anche se non mancano esempi promettenti come il lavoro di Elmar Holenstein, *l'Atlante di filosofia. Luoghi e percorsi del pensiero*, Torino, Einaudi, 2009 [ed. tedesca: 2004], al quale forse si può rimproverare un approccio troppo antropologico e poco biografico e storico istituzionale. Soprattutto, vi mancano un'adeguata tematizzazione e rappresentazione delle varie *translationes studiorum et linguarum*, esperienze che più di ogni altra, invece, racchiudono in sé quella dimensione spaziale che è propria dell'idea di atlante.

Il lemmario e l'indice, cui abbiamo appena accennato, costituiscono i primi due elementi architettonici da considerare. Il lemmario è di 689 lemmi (684 biografie e 5 voci dedicate ad opere anonime della cosiddetta letteratura clandestina)<sup>1</sup>. Un lemmario senz'altro ricco, quindi, che, anche rispetto all'opera di cui, entro certi limiti, il DPhF17 rappresenta una traduzione e una versione accresciuta, e cioè *The Dictionary of Seventeenth-Century French Philosophers*,<sup>2</sup> è stato incrementato di ben 108 entrate (e di altri apparati, come diremo; oltre all'indice). Altre centurie filosofiche nazionali confermano l'impressione che si tratti di un risultato di tutto riguardo. Se lo confrontiamo, per esempio, con il *Dictionary of Seventeenth-Century British Philosophers*<sup>3</sup>, quindi con la rappresentazione di un contesto nazionale senz'altro raffrontabile con quello francese del XVII secolo, come è quello Inglese dello stesso periodo, il rapporto è di 693 a 400. Ma anche i dati di altri dizionari biografici nazionali della Thoemmes Press sembrano ulteriormente confermare questa impressione: 365 sono i filosofi olandesi del XVII e XVIII secolo; 600 i filosofi britannici del XVIII secolo; 660 i filosofi tedeschi del XVIII secolo; 600 i filosofi britannici del XIX secolo<sup>4</sup>.

Se può avere poco senso, da un punto di vista architettonico, confrontare un dizionario come il DPhF17, nazionale et *unius saeculi*, con enciclopedie o dizionari filosofici generali come la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* [REPh]<sup>5</sup> o il *Dizionario filosofico Bompiani* [DFB] o anche il *Dictionnaire des Philosophes* [DPh] della Puf (1993)<sup>6</sup>, che presentano indubbiamente buone biografie, ma sono, sul piano quantitativo, assai selettive, può non essere, invece, fuori luogo porlo a confronto con un repertorio biobibliogra-

<sup>1</sup> Ritengo che 688 sia il conteggio esatto delle voci e non 693, come si ricava a p. 32 dell'*avant-propos* o 690 come è detto a p. 33 dello stesso testo.

<sup>2</sup> Luc Foisneau, general editor, London and New York: Thoemmes Continuum, 2008 (2 volumes, xxvi + 1313 pp., index).

<sup>3</sup> General Editor A. Pyle, 2 vols., Bristol, Thoemmes Press, 2000.

<sup>4</sup> *The Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers*, General Editors J.W. Yolton, J.V. Price, J. Stephens, 2 vols., Bristol, Thoemmes Press, 1999; *The Dictionary of Nineteenth-Century British Philosophers*, General Editors W.J. Mander, A.P.F. Sell, 2 vols., Bristol, Thoemmes Press, 2002; *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*, General Editors W. van Buge et alii, 2 vols. Thoemmes Press, 2003; *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, General Editors H.F. Klemme, M. Kuehn, 3 vols., London-New York, Continuum, 2010.

<sup>5</sup> E. Craig (General Editor), 10 vols., London-New York, Routledge, 1998.

<sup>6</sup> Diretto da Denis Huisman.

Un dizionario è un dizionario. Considerazioni a margine del *Dictionnaire des philosophes français du XVII<sup>e</sup> siècle. Acteurs et réseaux du savoir*, sous la direction de Luc Foisneau, avec la coll. de E. Dutartre-Michaut et Ch. Bachelier, Paris, Garnier, 2015, 2144 p.

fico universale anch'esso, ma di diverso impianto rispetto alla REPh, al DFB e al DPh, qual è il repertorio biobibliografico dell'*Encyclopédie philosophique universelle* [EPH<sup>U</sup>]<sup>7</sup>, sia perché l'EPH<sup>U</sup> costituisce l'ultima rappresentazione biobibliografica generale dei filosofi francesi prima del DPhF17<sup>8</sup> o, se vogliamo, prima del *Dictionary of Seventeenth-Century French Philosophers*, sia perché la struttura assai articolata del repertorio biobibliografico dell'EPH<sup>U</sup>, che occupa i due tomi del III volume (*Les Œuvres philosophiques. Dictionnaire*), rende plausibile e significativo il confronto. Qui interessa<sup>8</sup> la sezione dell'EPH<sup>U</sup> dedicata all'età classica (1599-1789): se vi estrapoliamo i filosofi francesi del secolo XVII, utilizzando lo stesso criterio cronologico del DPhF17 (quei filosofi che hanno pubblicato o redatto un'opera tra il 1601 e il 1700), giungiamo ad un numero di voci che si aggira attorno alle 180 unità, comprese alcune opere anonime<sup>9</sup>. Il DPhF17, quindi, presenta un lemmario, quanto ai filosofi francesi del XVII secolo, che è più che triplicato rispetto a quello dell'EPH<sup>U</sup> (688 rispetto a 180 circa). Considerando che le 180 voci dell'EPH<sup>U</sup> fanno quasi tutte parte del DPhF17 (nel lemmario stesso o nell'indice), non si può non riconoscere, per lo studioso di filosofia, un notevole guadagno da un punto di vista del censimento biografico.

Certo, se per ogni voce, gli editori del DPhF17 avessero ritenuto opportuno mettere, in testa o in calce, il riferimento ai principali repertori o dizionari biografici (generali o speciali) consultati (come fa per esempio il *Dictionnaire des Philosophes antiques* con la Pauli Wissova ed alcune altre opere di riferimento), ciò avrebbe fornito al lettore un immediato e preliminare elemento di giudizio e conferito alle voci stesse un valore diverso, giacché le voci del DPhF17, essendo del tutto prive di riferimenti archiviali e documentari (e ciò costituisce un limite di questo dizionario biografico, limite che è anche degli altri dizionari citati), il lettore è costretto ad un atto di fede che un'opera siffatta non dovrebbe chiedere. Né a ciò può supplire la lista degli *ouvrages de référence* data tra gli apparati iniziali (pp. 91-93), perché il lettore non è messo nella condizione di valutare, volta per volta, l'eventuale conformità (o novità) delle voci nei confronti di quelle opere, non essendo citate sistematicamente, ma lasciate piuttosto alla scelta dei singoli autori delle voci.

Importanti, quanto al lemmario, sono i criteri che ne hanno guidato le scelte. I criteri di inclusione sono enunciati. In primo luogo, quelli *cronologici*: sono inclusi quegli autori che hanno pubblicato o redatto o scritto un'opera tra il 1601 e il 1700, quindi figureranno in questo dizionario anche autori la cui carriera e la cui vita si sono svolte soprattutto nel secolo XVI (è il caso di un filosofo come Charron, nato nel 1541 e morto nel 1603; la sua *De la sagesse* esce nel 1601) o di due medici come A. Du Laurens (1558-1609) e I. Harvet (?-1608) e autori nati nell'ultimo trentennio del XVII secolo, la cui produzione, invece, si è svolta

<sup>7</sup> Diretta da A. Jacob (4 voll. in 6 tomi, Paris, PUF, 1989-1998).

<sup>8</sup> Gli autori vi sono distribuiti in tre parti, ciascuna a sua volta divisa in sezioni: prima parte, Filosofia occidentale, suddivisa in 1. Antichità (III millennio a.C. – VI secolo d.C.), pp. 4-356; 2. Medio Evo e Rinascimento (VI sec.–1599), pp. 357-905; 3. Età classica (1599-1789), pp. 907-1568; 4. Modernità (1789-1889), pp. 1569-2190; 5. Nascita delle scienze umane (1889-1939), pp. 2193-2951; 6. Pensiero contemporaneo (1939-1990), pp. 2954-3878. Seconda parte, Pensiero asiatico, suddiviso geograficamente in India, pp. 3879-3998; Cina, pp. 3999-4078; Giappone, pp. 4079-4112; Corea, pp. 4113-4124. Terza parte, Concettualizzazione delle società primitive, suddivisa in Africa, pp. 4134-4190; Americhe, pp. 4191-4330; Sud-Est asiatico, pp. 4331-4405; Europa, pp. 4407-4446; Oceania, pp. 4449-4489.

<sup>9</sup> Questi dati li abbiamo ricavati: manca infatti, tra le tante tavole statistiche e indicali di questo dizionario, una tavola per secoli e nazionalità.

FRANCO AURELIO MESCHINI

soprattutto nel XVIII secolo, come Jacques Saurin (1677-1730), Louis Borguet (1678-1742), Jean Terrasson (1670-1750), Louis de Rouvroy, duc de Saint-Simon (1675-1755), Fontenelle (1657-1757), Rodolphe Dutertre (1677-1762), sicché nella sua massima estensione il DPhF17 ha ramificazioni anche nella seconda metà del secolo precedente e nei primi sessant'anni di quello successivo.

Quelli *geografici* (e/o di nazionalità) sono meno netti sia per motivi di geopolitica (variazioni dei confini nel corso del secolo) sia per la mobilità di alcuni autori, francesi costretti a lasciare la Francia o stranieri vissuti per lungo tempo in Francia. La lingua, altro elemento legato alla nazionalità (ma il latino era lingua universale), non è considerata in sé criterio di inclusione, sicché personaggi, come Leibniz, che pure ha scritto le sue opere filosofiche oltre che in latino anche in francese, o come Nicolaus Steensen, autore anch'egli di un importante scritto scientifico in francese, quel *Discours sur l'anatomie du cerveau* che sancirà in modo definitivo i funerali della cartesiana ghiandola pineale, autori che hanno entrambi soggiornato in Francia, non sono biografati. D'altro lato, neppure un autore come Hobbes, che pure ha soggiornato a più riprese e a lungo in Francia (1629-1631; 1634-1636; 1640-1651), componendovi due delle sue opere principali come il *De Cive* e il *Leviathan*, non usando il francese, è stato preso in considerazione; al contrario, ad un autore come Christiaan Huygens, vissuto anch'egli per un certo periodo in Francia e autore di opere in francese nonché membro dell'*Académie royale des sciences*, è dedicata un'ampia biografia. Così è per lo svizzero Jean Le Clerc, per il tedesco Ehrenfried W. von Tschirnaus e per il danese Ole Ch. Rømer, così come per il portoghese Francisco Sánchez e per l'olandese Cornelius Jansen. È facile intuire, come nel caso dell'autore dell'*Augustinus*, che questo sia avvenuto sia per il suo soggiorno in Francia sia per il suo sodalizio con J. Duvergier, il futuro *abbé* de Saint-Cyran, e ancor di più per la diffusione e l'incidenza che ebbero la sua opera e il suo pensiero in Francia. Questa scelta inclusiva non caratterizza certamente solo questo dizionario biografico. Oltre ai grandi dizionari biografici nazionali<sup>10</sup>, basterà ricordare che in *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers* sono biografati Descartes e Locke. Tuttavia, all'interno di un'ottica nazionale, che può anche essere discutibile, ma che è quella ispiratrice del DPhF17 (personalmente ritengo che, se diamo per scontata, come è ovvio, l'esistenza di filosofi francesi, è del tutto legittima la pretesa di raggrupparli e ciò vale per qualsiasi indagine prosopografica), la scelta in sé e per sé può apparire *leggermente* arbitraria e bizzarra: nel caso del DPhF17, ma ciò vale anche per la maggioranza dei dizionari biografici, la scelta di includere personaggi di altra nazionalità poteva essere comunque realizzata più felicemente. In altre parole, data l'assoluta importanza della Francia per la storia

---

<sup>10</sup> Ecco quanto si legge nella *préface* del primo volume del *Dictionnaire de Biographie française*: « [...] bien que nous ne nous occupions que de la biographie nationale, nous donnerons place dans ce dictionnaire aux personnages nés à l'étranger mais dont l'activité soit politique, soit scientifique, littéraire ou artistique, s'est exercée principalement dans notre pays: Mazarin, Cherubini, Moréas appartiennent à l'histoire de France et doivent figurer dans une biographie française. Nous admettons même, pour ce qu'on pourrait appeler la période française de leur vie, tels personnages comme Albert le Grand, Alciat, Law, qu'on passé que quelques années en France, mais qui y ont eu une grande et durable influence» (*Dictionnaire de Biographie française*, Paris, Letouzey et Ané, 1929, vol. I, p. vi) La stessa cosa vale per un'opera che nel campo biografico può e deve essere considerata di riferimento, il *Dizionario Biografico degli Italiani*, nelle cui avvertenze si legge: « [...] nell'opera [...] sono accolti quegli stranieri che hanno partecipato in maniera diretta e continuativa alla vita italiana [...] sulla base del criterio dell'attività svolta prevalentemente in Italia, il *Dizionario* ospiterà così le biografie di quei viceré, governatori, prelati, artisti, uomini di pensiero e di scienze, ecc., che nel nostro paese hanno vissuto ed agito o si sono veramente inseriti, in piena adesione spirituale, nella sua vita» (*Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960, vol. I, p. XVII).

Un dizionario è un dizionario. Considerazioni a margine del *Dictionnaire des philosophes français du XVII<sup>e</sup> siècle. Acteurs et réseaux du savoir*, sous la direction de Luc Foisneau, avec la coll. de E. Dutartre-Michaut et Ch. Bachelier, Paris, Garnier, 2015, 2144 p.

della filosofia moderna (e la cosa potrebbe replicarsi per altre nazioni), la scelta di includere anche alcuni autori non francesi, ancorché possa lasciare perplessi, non è affatto da scartare; sarebbe stato, tuttavia, più elegante e, tutto sommato, più coerente, ricorrere ad un supplemento o ad un'appendice del DPhF17, dedicati ai filosofi o *savants* non francesi vissuti in Francia nel XVII secolo, sul tipo, per fare un esempio legato a tutt'altro periodo storico, ma sempre alla Francia, del *Dictionary of Literary Biography*<sup>11</sup>, che dedica il IV volume agli scrittori americani vissuti a Parigi negli anni Venti e Trenta del Novecento: *American Writers in Paris, 1920-1939*<sup>12</sup>. Ciò avrebbe anche evitato il rischio di esclusioni o inclusioni arbitrarie. Tuttavia, di fronte a questa scelta del DPhF17 (come di altri dizionari), ci si dovrà interrogare non solo sulla legittimità, ma anche, o soprattutto, sull'utilità di certe inclusioni. Quando si parla di utilità (ed è chiaro che qui non interessa affatto un qualcosa che abbia a che fare con calcoli di mercato), ci si deve porre dalla parte del lettore: ci si deve chiedere, nella fattispecie, se e quando un lettore consulterà un dizionario biografico (nazionale) per cercarvi un autore di diversa nazionalità rispetto a quella dichiarata sul frontespizio; se, infatti, data la non sistematicità di un dizionario biografico, l'incontro tra il lettore e la notizia fosse lasciato solo al caso, allora si dovrebbe concludere per la non utilità o poca opportunità di quella determinata voce, a prescindere dal valore della voce stessa. Essa sarebbe, cioè, non solo non legittimata dal titolo (che è espressione sintetica e rappresentazione del progetto), ma anche inutile, in quanto destinata a restare (in teoria) senza lettori.

In realtà, il DPhF17 supera, almeno in parte, quest'esame, giacché, attraverso l'indice, il lettore, come mostreremo, è indirizzato a consultare anche quelle voci (che sulla base del titolo non sarebbe stato indotto a cercare). È opportuno, prima di procedere, precisare alcuni aspetti della struttura dell'indice: mentre i lemmi delle *voci di testo* del dizionario sono composti solo di nomi propri di persona (eccezion fatta per le cinque voci dedicate ad opere anonime), i lemmi delle *voci d'indice* sono sia nomi propri di persona sia nomi propri di luogo, di istituzioni, di discipline, di concetti, di opere. Tra i nomi propri di persona che figurano come lemmi nell'indice, ad alcuni è dedicata anche una voce di testo (per esempio Descartes, Gassendi, Malebranche, Mersenne, Pascal, Regis, R. Simon e molti altri) e, in questo caso, sono contrassegnati da un asterisco; moltissimi altri, invece, figurano come lemmi nell'indice, ma tali non sono nel testo e ciò vale tanto per quei personaggi moderni, francesi o no, che non entrano nei limiti cronologici, quanto per gli antichi, i medievali, i personaggi biblici, gli autori non francesi (come F. Bacon, Leibniz, Hobbes, Campanella, Galilei, per fare solo degli esempi); tra i nomi di opere, figurano come lemmi, tanto nel testo quanto nell'indice, i titoli delle cinque opere anonime cui abbiamo accennato sopra; tutti gli altri nomi sono solo nell'indice e, cioè, i nomi propri di luogo, di istituzioni, di discipline, di

<sup>11</sup> *Dictionary of Literary Biography* [DLB], Detroit etc., A Bruccoli Clark Layman/Gale, Cengage Learning, 1978-; sono stati pubblicati a tutt'oggi più di 360 volumi. Il DLB è piuttosto il nome di una collezione di dizionari biografici che un dizionario biografico. Gli autori biografati sono, infatti, raccolti secondo vari criteri: nazionali, cronologici, di genere, di genere letterario, ecc. Possiamo così trovare un volume dedicato agli scrittori dell'Olocausto, un altro dedicato ai poeti americani prima di una determinata data, un altro agli scrittori nativi americani, ma anche agli scrittori greci antichi o agli scrittori romani antichi ecc.

<sup>12</sup> *Dictionary of Literary Biography*, vol. IV: *American Writers in Paris, 1920-1939*, ed. by K. Lane Rood, foreword by M. Cowley, Detroit etc., A Bruccoli Clark Book/Gale Research Company, 1980. Sia detto per inciso, il vol. 268 della stessa collezione è dedicato agli scrittori francesi del Seicento (2003).

FRANCO AURELIO MESCHINI

scuole filosofiche, di movimenti religiosi, di concetti, i titoli di opere, di periodici, ecc. Torneremo *infra* sui criteri che hanno guidato la costruzione dell'indice: qui ci interessa vedere come stanno le cose riguardo a *Jansenius* e agli autori non francesi menzionati. Ebbene, anche tralasciando la voce d'indice *Jansenius*, voce comunque consistente, che rinvia a 55 voci di testo, sono almeno 36 le voci d'indice che rinviano alla voce di testo *Jansenius*: Guillaume ab Angelis, Augustin, Augustisme, Aristote, Aristotélisme, Anticartésianisme, Antijansénisme, Antijétuisme, Antiprotestantisme, Antoine Arnauld, J.-M.-A. Arnauld, Sébastien Bouthillier, Lucien Ceysens, Collège, Contre-réforme, Nicolas Cornet, Duvergier de Hauranne, Église, Libert Froidmont, Grâce, Guerres et faits militaires, Pierre Guiffart, Denis Guyard, Jansénisme, Jésuites, Leonardus Lessius, Pierre de Marca, Papauté (3 occ.), Blaise Pascal, Cardinal de Retz, Richelieu, Pierre Roose, Université, Voetius. Ciò significa che, ad esempio, un lettore interessato ad esaminare i legami tra il papato e la filosofia nel secolo XVII, consultando nell'indice la voce *papauté*, sarà rinvio anche alla voce *Jansenius* e così negli altri trentacinque casi ricordati. La stessa cosa può dirsi, anzi a maggior ragione, per Jean Le Clerc alla cui voce di testo rinviano più di una novantina di volte le voci d'indice<sup>13</sup>, a conferma del ruolo *nodale* per la cultura francese ed europea dell'epoca, di questa figura di teologo e filosofo, intellettuale e studioso. Di gran lunga meno numerosi (salvo errore), sono i rinvii alle voci di Ch. Huygens (19 rinvii), Rømer (13), Sàanches (11), Tschirnhaus (18) e, di fatto, salvo il caso di Sàanches (che fin dall'infanzia visse in Francia, ove si formò – salvo un soggiorno a Roma –, insegnò, praticò la professione di medico, compose le sue opere e morì), l'inclusione degli altri tre autori si giustifica più difficilmente, soprattutto a fronte di esclusioni come quelle di Leibniz e di Hobbes.

Titolo sufficiente per l'inclusione, poi, è stato considerato l'essere *suddito* del re: è il caso di Mark Duncan o di Wilhelm Homberg; la sua mancanza non ha, tuttavia, comportato l'esclusione, ed è questo il caso di coloro che furono costretti a lasciare il regno, come Pierre Bayle. A questo proposito, andrà anche ricordata la cospicua voce d'indice *refuge* che permette di ricreare una rete assai articolata degli esiliati per motivi religiosi.

Infine, *i limiti o i criteri disciplinari*: se, infatti, il DPhF17 è un dizionario di filosofi, in esso, tuttavia, figurano autori e personaggi che non sono filosofi, la cui presenza viene giustificata da un uso di termini come *philosophie* o *philosophe* più ampio e più vago nel XVII secolo rispetto ad oggi; soprattutto, ambiti come quello teologico e medico e, più in generale scientifico, ma anche di teoria dell'arte, politico e di economia politica, sono stati reputati necessari a cogliere e comprendere il dibattito filosofico seicentesco. Del resto, è consuetudine, nei dizionari biografici speciali, soprattutto filosofici, quella di allargare il lemmario a tutti quegli autori che, più o meno direttamente, hanno contribuito al dibattito culturale scientifico, in questo caso, al dibattito "filosofico". Il DPhF17 si muove, dunque, seguendo una prassi assai consolidata: i dizionari biografici della Thoemmes Press/Continuum o dell'EPhU o il DPh, per fare solo alcuni esempi, si ispirano allo stesso criterio. Conseguentemente, né poteva essere altrimenti, anche i singoli filosofi sono stati programmaticamente considerati nella complessità della loro opera e dei loro interessi, che spesso, nel secolo in oggetto, travalicavano entrambi l'ambito prettamente filosofico, sconfinando nella scienza o nella

---

<sup>13</sup> La voce d'indice Jean Le Clerc rinvia, invece, a 12 voci di testo.

Un dizionario è un dizionario. Considerazioni a margine del *Dictionnaire des philosophes français du XVII<sup>e</sup> siècle. Acteurs et réseaux du savoir*, sous la direction de Luc Foisneau, avec la coll. de E. Dutartre-Michaut et Ch. Bachelier, Paris, Garnier, 2015, 2144 p.

teologia, nella politica e nell'arte. È ciò che il curatore ha messo in evidenza, nell'*avant-propos*, parlando a questo proposito, relativamente alla vita dei filosofi, *di più vite* (p. 26), affermazione che in sé, a ben guardare, ha un sapore paradossale, in quanto quella molteplicità di interessi (*più vite*) è tenuta insieme da un'unica vita (che permette un discorso biografico). Con ciò, indirettamente, emerge una considerazione più generale, riguardante la filosofia, e cioè che essa si nutre e ha bisogno di altro. Non per nulla, sia detto qui per inciso, ricorrenti sono le crisi della filosofia, quando essa si chiude in sé stessa e perde il contatto con le *res*. E, a dire il vero, una filosofia completamente avulsa da qualsiasi altro interesse esiste solo nella testa di alcuni storici della filosofia. D'altro lato, è proprio sul terreno del contesto che, nella costruzione del lemmario di un dizionario biografico di filosofi, si può rischiare una certa arbitrarietà. Di fatto, essa è quasi ineliminabile: difficile da definire la filosofia stessa e non sempre agevole riconoscere (che è anche dare un riconoscimento) chi la esercita (giacché certo non si potrà parlare di una professione), il contesto concreto (dato un filosofo, si trovi il suo contesto!) resta necessariamente sfumato e non precisamente definibile. Il rischio di spingersi troppo in là e, quindi, di includere troppo, è il più frequente in imprese simili ed esso porta con sé, paradossalmente, il rischio opposto, il più pernicioso da un punto di vista architettonico, quello dell'esclusione.

L'indice, anche in questo caso, permette attraverso veri e propri elenchi prosopografici disciplinari di esaminare in modo per nulla casuale i protagonisti delle singole discipline e, quindi, di cogliere il legame che esse hanno eventualmente contratto con la filosofia; non solo, ci permette, entro certi limiti, anche di valutare la coerenza delle scelte; prerogativa, quella della coerenza, che, essendo un dizionario biografico e questo come gli altri, un'opera non sistematica, la mancanza non ne inficia di per sé il testo dato, finisce, tuttavia, con l'indebolirne il valore di opera di riferimento. Con una certa approssimazione (da parte nostra), l'indicizzazione delle 'discipline' è la seguente: *anatomie, anthropologie, apologétique, arts, astrologie, astronomie, botanique, chimie, chirurgie, économie, éducation, éloquence, ethnologie, géodésie, géographie, géologie, géométrie, histoire, hydraulique, liturgie, logique, mathématique, mécanique, médecine, métaphysique, météorologie, minéralogie, musique, optique, pastorale, philologie, philosophie, philosophie clandestine, philosophie de l'histoire, philosophie morale, pastorale, physique, poésie, politique, psychologie, roman, sciences secrètes, théologie* (anche *scholastique: théologie scolastique*). Nelle voci d'indice dedicate ad una disciplina, ad una delle discipline appena elencate, i rinvii (alle voci di testo, quindi alle biografie) sono di due tipi: o seguono immediatamente il lemma, supponiamo *anatomie* o, invece, uno degli eventuali sottolemmi (per es.: *anatomia animata, anatomie de l'œil, anatomie comparée* ecc); i rinvii del primo tipo segnalano per lo più coloro la cui opera o la cui professione si identificano in tutto o in modo prevalente con quella indicata dal lemma; nel secondo caso, il rinvio sta ad indicare piuttosto l'importanza di quell'autore per quel particolare aspetto (della disciplina) o anche uno degli interessi dell'autore. Così, sotto *anatomia comparata*, si rinvia ad Adrien Auzout, che si è occupato di dissezioni solo in un certo periodo della sua vita e che in una lettera fa un riferimento all'importanza della comparazione tra organi di differenti animali, cogliendo un'esigenza ormai abbastanza diffusa sia tra gli addetti ai lavori (per es. Marco Aurelio Severino o Nicolaus Stensens) o tra i semplici curiosi, come Descartes. La differenza, tra lemmi e sottolemmi e rispettivi rinvii, va colta soprattutto perché non di tutte le discipline si danno riferimenti esaustivi o, più semplicemente, sono

FRANCO AURELIO MESCHINI

assenti riferimenti del primo tipo: cosa che mi pare vada ascritta, almeno in parte, alla difficoltà (e, in questo caso, il DPhF17 registra fedelmente questa difficoltà ottimamente rappresentata dall'indice) nell'individuare in molti casi (e in certe discipline) dei profili disciplinari ben definiti, soprattutto laddove mancano delle professioni o degli insegnamenti corrispondenti o esistono sovrapposizioni. Per certi versi, ed è ciò che sembra evincersi dall'indice, appare più facile, in contrapposizione con ciò che si potrebbe pensare alla luce di un'astratta considerazione della rivoluzione scientifica, isolare una disciplina come la chimica (i rinvii a chimici sono 9) rispetto ad una disciplina come la fisica (nessun rinvio del primo tipo). E ciò probabilmente si spiega anche con la lenta e controversa penetrazione in Francia, nella seconda metà del XVII secolo, della fisica newtoniana (esempio ne è la posizione assunta dallo stesso Ch. Huygens) a fronte, invece, di un'adesione al paracelsismo, che pur non essendo sovrapponibile alla chimica, finisce col creare forti profili e legami identitari (e conseguentemente reazioni e condanne): un riscontro indiretto ce lo fornisce ancora l'indice, dove troviamo la voce *paracelsisme* (e il sotto lemma *antiparacelsisme*) e non, invece, *newtonianisme*. Ulteriore conferma della lenta penetrazione della fisica newtoniana in Francia e, quindi, di una certa sua marginalità, è data dal confronto della voce d'indice Newton con quelle di Galilei, Leibniz, Gassendi, Descartes, Huygens. La voce d'indice Newton rinvia a 21 voci di testo contro le 32 di Huygens, le 33 di Galilei, le 66 di Leibniz, le 105 di Gassendi, le 198 di Descartes. Se i fisici, quindi, vanno piuttosto cercati tra i filosofi, salvo forse per alcuni personaggi come lo stesso Ch. Huygens, E. Mariotte, P. Varignon, non così è per gli astronomi, per i quali la voce d'indice rinvia direttamente a 22 biografie (sulla precoce professionalizzazione di questa scienza non è qui necessario insistere) con 45 sottolemmi, e per i matematici (28), con 22 sottolemmi. Ancora più consistente è la presenza dei medici: alla voce di indice, *médecine*, risultano, infatti, 31 i medici cui è riservata una biografia: [1] Abraham de la Framboisière, [2] G. Bauhin, [3] F. Bayle, [4] Béroalde de Verville, [5] Cottureau du Clos, [6] Davisson, [7] Dodart, [8] Du Laurens, [9] D. Duncan, [10] Du Prat, [11] Fabre, [12] Hamon, [13] Harvet, [14] Homberg, [15] Lafont, [16] Lagneau, [17] La Mesnadière, [18] G. Lamy, [19] Magnen, [20] Meyssonier, [21] Patin, [22] Pecquet, [23] Cl. Perrault, [24] Poitevin, [25] Quillet, [26] Restaurand, [27] Rochas, [28] Sanches, [29] Sorbière, [30] Tardin, [31] Vieussens. Di questi, 11 addottorati a Montpellier: [6], [8], [9], [11], [16], [20], [22], [24], [25], [26], [31]; 6 a Parigi: [5], [7], [12], [18], [21], [23]; gli altri 16 altrove (Padova, Pavia, Avignone, Basilea, Tolosa, Ginevra, Berna, Nantes, Dôle), senza che di tutti sia però possibile determinare con sicurezza la sede universitaria. A questi 31 andranno aggiunti almeno P. Dionis, J.-G Duverney, J. Riolan (le fils), cui rinvia la voce d'indice *anatomie*. Accenni alla medicina si trovano anche in altre biografie, per esempio quelle di Mark Duncan, Pierre Borel, Thomas de Marte Martel, Cureau de la Chambre, Auzout (come abbiamo già ricordato), L. De La Forge. Nel caso di quest'ultimo, che è un medico a tutti gli effetti (*médecin de profession* [s.v.]), ma che non figura nella voce d'indice *médecine* (figura in un sottolemma della voce *anatomie: physiologie cartesienne*), l'autore della biografia ha dato giustamente più importanza alla sua opera filosofica, il *Traité de l'esprit de l'homme* (1666), e al contributo dato dal medico di Saumur alla questione della causalità e alla dottrina occasionalista; tuttavia ha finito con il lasciare del tutto in ombra il suo commento a *L'Homme* (le *Remarques*, pubblicate insieme al trattato cartesiano nel 1664), trascurando così un lavoro assai significativo nella storia del cartesianesimo e nella biografia intellettuale dello stesso La

Un dizionario è un dizionario. Considerazioni a margine del *Dictionnaire des philosophes français du XVII<sup>e</sup> siècle. Acteurs et réseaux du savoir*, sous la direction de Luc Foisneau, avec la coll. de E. Dutartre-Michaut et Ch. Bachelier, Paris, Garnier, 2015, 2144 p.

Forge, giacché non solo le *Remarques* rappresentano, da un punto di vista editoriale, un'importante novità, Descartes, infatti, vi è commentato come un vero e proprio classico, ma sono anche un contributo alla comprensione del testo cartesiano e in esso La Forge dimostra di essere ben al corrente della medicina coeva (che si evidenzia sia nelle sue risposte alle critiche mosse a Descartes da Th. Bartholinus, sia nell'individuare dei riferimenti in Descartes alle scoperte di G. Aselli e J. Pecquet), tanto più che anche il *Traité de l'esprit de L'Homme* fa ampio ricorso alla fisiologia cartesiana degli spiriti animali e contiene un ripensamento non tanto della cartesiana dottrina della ghiandola pineale, quanto del ruolo della g.p. stessa (forse sulla scorta delle critiche mosse da Stensen). D'altro lato, questa sottovalutazione non permette di mettere a fuoco, mi pare, neppure la rilevanza degli accenni *occasionalisti* disseminati ne *L'Homme* (almeno 9 le occorrenze di *donner occasion*). Ma, sia detto qui per inciso, sembra che nel *Dictionnaire* viga una specie di ostracismo nei confronti di quest'opera cartesiana, visto che se ne parla appena nella voce dedicata a Descartes (in cui però, anche comprensibilmente, l'autore della voce dà più spazio alla quinta parte del *Discours*: ma così viene perduto il ricorso all'*ipotesi* della statua di terra, il ricorso all'onnipotenza di Dio, chiave di volta dell'epistemologia cartesiana, la complessità della macchina vivente e, quindi, la sua differenza dalle altre macchine, il riferimento alla *petite glande* (o *glande H*), alla definizione di vita, il ricorso alle parti *insensibles* ecc.); non molto di più è detto, de *L'Homme*, nella voce dedicata a Clerselier, che quell'opera aveva pubblicato (1664) — con la collaborazione di La Forge (commento e figure) e di van Gusthoven (figure), dopo il rifiuto di Regius —, insieme al *Traité du foetus* o *Description du corps humain*, opera che non viene neppure menzionata (a parte la bibliografia) e così, però, viene trascurata completamente la questione embriologica in Descartes (ormai emersa dalle paludi delle fantasticherie giovanili: cfr. Aucante, 2000, p. 9). Ma in generale, mi pare, è alla medicina *cartesiana* o, meglio, dei cartesiani, che non venga prestata punto attenzione (e, quindi, neppure alla sua spiegazione della vita e della morte, che tanta importanza avrà nel dibattito successivo) e, di conseguenza, neppure a coloro che ne hanno tentato una divulgazione e prosecuzione; abbiamo detto dello spazio insufficiente dedicato a La Forge commentatore de *L'Homme*, ma potremmo ricordare come nel DPhF17 siano assenti non solo nel testo, ma anche nell'indice, personaggi come Daniel Tavvry, Saint-Hilaire o opere anonime come la *Physique d'usage. Composée selon les Principes de Monsieur Descartes* (1660; 1666<sup>2</sup>) e il *Nouveau Cours de Medecine. Ou selon les principes de la Nature et des Mécaniques, expliquées par Messieurs Descartes, Hogelande [...] on apprend le Cors de l'Homme [...] (1669)*. Tutto ciò a fronte di studi che, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, hanno dato il giusto rilievo al pensiero medico cartesiano (fra tutti, gli studi di K.E. Rothschuhu, M.-D. Grmek, F. Trevisani, A. Bitbol-Hespériès, V. Aucante); per di più, in un dizionario come il DPhF17, in cui è stata prestata particolare attenzione alla medicina e ai medici e tra questi non solo coloro cui è stata dedicata una biografia, ma anche i tantissimi (francesi e non) citati nel testo, cui è riservata una voce d'indice. Infine, una verifica. La voce d'indice *cerveau* ci permette di condurre un esperimento: mettere a confronto testo e indice, giudicando l'uno con l'altro. È ovvio presupporre che tutto ciò che viene registrato in un indice analitico e storico, salvo la classificazione che è propria del redattore dell'indice, sia per lo più contenuto nel testo; le voci d'indice del DPhF17 contengono anche dei chiarimenti e delle informazioni non presenti nel testo, ma qui vorremmo limitarci a misurare l'indice e il testo esaminando le omissioni. Le

FRANCO AURELIO MESCHINI

omissioni (quelle che appaiono omissioni) nell'indice, possiamo pensare che siano da addebitare o all'indice stesso o al testo. Nel primo caso sono frutto di scelte dell'indicizzatore o causate da sviste o dimenticanze. Possiamo anche ipotizzare omissioni o scelte del testo stesso. La voce d'indice *cerveau* è così composta: il lemma (*cerveau*) rinvia *direttamente* a cinque autori (Bauhin, Graindorge, Guillaume Lamy, Lallement, Surin); seguono tre sottolemmi: *glande pinéale*; *esprits animaux*; *humide radicale*. Il rinvio ai cinque autori sopra menzionati non può non destare una giustificata meraviglia: ovviamente per l'assenza di Descartes. Non solo, a Descartes non si rinvia neppure a proposito della *glande pinéale* e degli *esprits animaux*. Si tratta di un'omissione del testo o di un'omissione dell'indice? Non ci sono dubbi: è un'omissione del testo. Ma, si deve parlare di un'omissione o non piuttosto di una scelta? Ovviamente di scelta, non diversamente (e conseguentemente) dall'aver lasciato *l'Homme* del tutto in ombra. Quindi scelta, ma occorre precisare: prima dell'indice! Dopo la redazione dell'indice diventa, invece, omissione. Non è, infatti, possibile parlare di cervello, di ghiandola pineale o di spiriti animali nel Seicento francese senza far riferimento a Descartes. La voce d'indice, se mantenuta (ed è stata mantenuta) rende insostenibile, nel caso specifico, alcune scelte della voce di testo, come quella di trascurare la parte medica. Il che significa anche, in generale, che, dato un indice, le voci di testo rinunciano (devono rinunciare!) ad una parte della loro autonomia. Si instaura un rapporto biunivoco, in cui il testo determina l'indice, ma in cui l'indice controlla e giudica il testo. Se ciò non accade, se in altre parole il testo non tiene conto dell'indice, come in questo caso, si verificano dei paradossi storici. E questo perché un dizionario è un *dizionario*. Non un raccolta di saggi. Se prendiamo, ora, la voce d'indice *circulation du sang*, ove si rinvia a dieci autori, ci troviamo nuovamente di fronte all'omissione del nome di Descartes. Ma questa volta l'omissione è un'omissione d'indice: infatti nel testo è detto esplicitamente, in riferimento alla quinta parte del *Discours*, che vi si trova «l'affirmation reprise à Harvey de la circulation du sang» (p. 534). In questo caso ci troviamo di fronte ad un'omissione che si configura come vero e proprio *lapsus memoriae*, tanto è vero che alla voce d'indice *Harvey*, Descartes viene recuperato. Una vera e propria insufficienza si registra, invece, ma passiamo ad un altro ambito pur restando a Descartes, alla voce d'indice *temps*, la quale non recepisce ciò che è detto nella voce *Descartes*, dove in modo molto efficace l'autore sottolinea come l'analisi cartesiana metta in evidenza la temporalità del pensiero. Nella voce *temps* occorre registrare anche quest'aspetto.

Lo spazio dedicato alle teorie dell'arte è senz'altro inusuale in opere analoghe. L'insieme di teorie, discipline, applicazioni, e le *querelles* che ne scaturiscono, e ovviamente gli autori che ne furono protagonisti, costituiscono anzi un percorso privilegiato del DPhF17, come è chiarito fin dall'inizio nell'Avant-Propos di C. Talon-Hugo, *Théories des arts* (pp. 70-75). La voce d'indice *poésie* non solo rinvia a 12 biografie di altrettanti teorici e poeti, ma è essa stessa assai articolata e così permette di rintracciare nel testo la trattazione di 19 sottolemmi: *versification*, *poétique d'Aristote*, *poésie classique*, *poétique rationnelle*, *poésie latine*, *poésie en prose*, *poésie mondaine*, *poésie burlesque*, *poésie dévote*, *poème biblique*, *poésie métaphysique*, *poème lyrique*, *poème épique*, *poésie scientifique*, *poème encyclopédique*, *odes philosophique*, *odes encomiastique*, *fable*; senza contare che una voce è espressamente dedicata alla *poésie d'idées* (che rinvia a 15 biografie). Per completare questo percorso di classificazione e riflessione sull'arte, si vedranno anche le voci *arts* (8 sottolemmi), *classicisme* (15 sottolemmi), *esthétique* (26 sottolemmi), *littérature* (29 sottolemmi), *musique*

Un dizionario è un dizionario. Considerazioni a margine del *Dictionnaire des philosophes français du XVII<sup>e</sup> siècle. Acteurs et réseaux du savoir*, sous la direction de Luc Foisneau, avec la coll. de E. Dutarte-Michaut et Ch. Bachelier, Paris, Garnier, 2015, 2144 p.

(6 sottolemmi), *théâtre* (13 riferimenti diretti e 28 sottolemmi), e, ovviamente, le tre voci dedicate a Corneille, Molière e Racine, nonché la voce *roman et nouvelle* (19 sottolemmi) ed ancora le *querelles* degli Antichi e dei Moderni, d'Omero, del sublime, delle lettere. Tra le altre discipline l'*histoire* e la *politique* sono ampiamente rappresentate nel dizionario: la voce d'indice *histoire* si articola in 35 sottolemmi e rappresenta un nodo attorno a cui si raccolgono almeno 52 biografie; l'*histoire* conosce nel XVII secolo, in Francia, da un lato una riflessione sul suo metodo e sul suo oggetto e dall'altro porta alla fondazione e/o definizione di una serie di discipline ausiliarie, dalla bibliografia, alla diplomatica, dall'archivistica alla paleografia, aspetti entrambi ben rappresentati. Mentre l'*histoire* resta su una posizione di presa di distanza e di sospetto nei confronti della filosofia, tanto più quanto più affina metodi e ricerche che le sono propri (così come la teologia positiva ed esegetica si pone nei confronti della teologia razionale e scolastica), la figura di Mabillon (J.-L. Quantin) è tratteggiata in modo esemplare al riguardo (si veda anche il sottolemma *érudition* della la voce d'indice *encyclopédisme*), la *politique*, pur mantenendo una sua autonomia (se non altro sul piano dell'azione, e in questo hanno senso le biografie dedicate a personaggi come Richelieu, Mazarin, Luigi XIV e Colbert, oltre che per il loro porsi, come uomini di potere, di fronte ai filosofi) investe la filosofia, su un terreno che le è stato proprio fin dall'Antichità classica, di nuovi compiti. Le voci d'indice politiche permettono di seguire fatti, pensieri e azioni che hanno caratterizzato il secolo. Tralasciando le voci dedicate ai singoli stati ecco il *reseau* delle voci d'indice 'politiche': *politique*, *politique et religion*, *politique et violence*; *diplomatie*; *droit*; *économie*; *état*, *états généraux*; *gouvernement*; *guerre*, *guerres et faits militaires et diplomatiques*; *guerres de religion*; *monarchie*, *monarchie et religion*, *monarchie française*, «monarchomaques»; *Orient*; *parlements*; *régimes politiques*; *souveraineté*; *théologie politique*; *troubles politiques et sociaux*.

Ma è soprattutto la teologia a fornire il più ampio apporto disciplinare. Lo si veda attraverso le voci d'indice *théologie*, *théologie morale*, *morale*, *théologie mystique*, *théologie de la Sorbonne*, *théologie scholastique* (sottolemma di *Scholastique*), *apologétique*, *Dieu*, *christologie*, *eucharistie*, *sacrements*. Ovviamente anche le voci che indicano concetti dottrinali, che fanno riferimento agli ordini religiosi (su cui *infra*). Infine la voce *écritures saintes*. Paradossalmente (ma non da un punto di vista storico) la teologia sovrasta la filosofia. E rende giustizia, indirettamente, almeno per la Francia, a ciò che Jean-Robert Armogathe ha sostenuto e mostrato ne *La nature du Monde* (2007) e, cioè, che nel XVII secolo la grande impresa intellettuale non è tanto il rapporto tra filosofia e nuove scienze, ma è il rapporto della teologia in tutti i suoi aspetti con le nuove scienze, giacché è abbastanza rara la filosofia di quelli che, come Descartes, cercano di guadagnare uno spazio proprio non occupandosi affatto di teologia rivelata. Basterebbe, per tutti, onde misurare anche in questo ambito la volontà di filosofare (e solo filosofare) di Descartes, pensare, ma in questo caso fuori di Francia, all'atteggiamento di Galileo Galilei che prima pone dei limiti all'uso della Scrittura e poi cerca di dimostrare che l'ipotesi eliocentrica risulti confermata dalla Scrittura stessa. O al lord cancelliere che fa costante riferimento alle Sacre Scritture. Non si potrà fare a meno a questo punto, a conferma degli stretti legami tra filosofia e teologia, di segnalare, quasi un dizionario nel dizionario, le 88 voci che J. Schmutz ha dedicato nel DPhF17 ai teologi scolastici, ai teologi della Sorbona, ai professori gesuiti.

Ma l'indice non ci fornisce solo percorsi disciplinari; direi, anzi, che le informazioni più importanti

FRANCO AURELIO MESCHINI

che vi si possono ricavare e, quindi, i collegamenti più ricchi cui esso dà luogo vanno cercati in ambito di storia delle istituzioni. Non sarà esagerato, anzi, dire che l'indice rende possibile una lettura del dizionario come un contributo alla storia delle istituzioni francesi ed europee. Dire che le istituzioni indicizzate sono una ventina circa (accademie, collegi, corti, chiesa, stati, governi, hotel, stampa e giornali, censura/*index librorum prohibitorum*, giardini scientifici, papato, parlamenti, rifugio protestante, salotti, seminari, teatri, università e ordini religiosi ecc.) non è ancora dire nulla. Alcuni esempi saranno sufficienti ad illustrare la ricchezza di informazioni relative a quest'aspetto. Le accademie menzionate sono 65 (a cui andranno aggiunti 23 hôtels e 14 salotti), i collegi 47, le università 51, gli ordini religiosi sono almeno 20. Questi ultimi meritano un discorso a parte: infatti, mentre per le altre istituzioni, per esempio le università, nell'indice è dato un solo lemma, *université*, con 51 sottolemmi, ciascuno dei quali indicante una particolare università, nel caso degli ordini religiosi troviamo un lemma per ogni ordine, ciascuno dei quali suddiviso in sottolemmi. Se prendiamo i gesuiti, sicuramente l'esempio più eclatante, la voce è articolata in ben 90 sottolemmi nel modo seguente: (1) congregazione generale dei procuratori; (1) *conimbricenses* (gesuiti dell'università di Coimbra); (5) province; (6) case (*maison professe de Lyon* ecc.); (9) noviziati; (1) seminari; (1) Collegio Romano; (1) università di Pont-à-Mousson; (62) collegi; (3) missioni. Non sarà necessario continuare per comprendere la ricchezza di informazioni recuperata con questo strumento, basterà pensare che ciascuno dei 90 sottolemmi dei gesuiti rinvia ad una o più voci di testo (e, cioè, a tutti quei personaggi biografati entrati in contatto con quella o quell'altra istituzione ignaziana). Tralasciando altri ordini pure importanti, fra tutti Domenicani e Francescani delle varie osservanze, segnaliamo lo spazio dato ai Benedettini, ai Carmelitani scalzi, agli Oratoriani, e ai Minimi. La storia degli ordini religiosi nella storia intellettuale, culturale ed educativa europea rappresenta un capitolo di assoluta rilevanza, che va ben al di là della pur importante storia della spiritualità (la quale neppure è disgiunta da una più ampia storia delle idee e della cultura); pur in presenza di importanti strumenti di studio e di ricerca (uno fra tutti: il *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, cui si può aggiungere per la storia dei repertori bibliografici prodotti dagli ordini religiosi il III vol. della *Storia della Bibliografia*, di A. Serrai [Roma, 1991])<sup>14</sup>, manca per il periodo moderno, a mia conoscenza, un volume d'insieme come è per il Medioevo la guida allestita per l'«Atelier du medieviste», da A. Vauchez et alii, *L'histoire des moines, chanoines et religieux au Moyen Age. Guide de recherche et documents* (Brepols 2003), mentre un libro famoso come *La storia sociale della conoscenza* di P. Burke (trad. it. Bologna, Il Mulino, 2002) non fa alcun riferimento ad alcun ordine religioso; ebbene quest'indice, fatte le debite proporzioni e relativamente alla sola Francia e al secolo XVII, può rappresentare un ottimo strumento di riferimento in questo campo, in attesa di una guida simile a quella citata.

Non che tutto, relativamente alla storia istituzionale, sia pienamente soddisfacente in questa selva (ricca di segnali) che è questo locupletissimo indice. Non del tutto soddisfacente, per esempio, è lo spazio dato alla stampa: la voce d'indice *Imprimés* ha come sottolemmi solo particolari tipologie di opere (*compendium*, *dictionnaire*, *almanachs*, *thesaurus*, *florilège*, *pamphlets* ecc.) o particolari aspetti legati alla stampa,

<sup>14</sup> Fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert et A. Rayez, continué par A. Derville, P. Lamarche et A. Solignac, 17 tomes [l'ultimo è di indici], Paris, Beauchesne, 1937-1995.

Un dizionario è un dizionario. Considerazioni a margine del *Dictionnaire des philosophes français du XVII<sup>e</sup> siècle. Acteurs et réseaux du savoir*, sous la direction de Luc Foisneau, avec la coll. de E. Dutartre-Michaut et Ch. Bachelier, Paris, Garnier, 2015, 2144 p.

quali i *privilèges*, o alla scienza dei libri (bibliografia e biblioteconomia: a questo riguardo è esemplare la voce *Naudé* di R. Damian, pp. 1277-1283, alla quale si può rimproverare solamente d'aver trascurato del tutto l'apporto italiano alla storia della bibliografia e allo studio di Naudé bibliografo e biblioteconomista), ma nulla relativamente agli stampatori (ma su questo torneremo in seguito parlando delle biografie), assenza mitigata da almeno 29 voci d'indice dedicate a *libraires-imprimeurs* (Angot, Brancy, Barbin, Blaeu, Budé, Cellier, Delerpinière, Desbordes, Desprez, Elzevier, Estienne, Hermans, Huguetan, L'Angelier, Leers, Le Gras, Libert, Marchand, Moreau, Moretus, Petzold, Piget, Pillehotte, Ribout, Sublet des Noyers, Trichet du Fresne, Villery, Vitré). Manca, anche, una voce unica sulla stampa periodica che ne avrebbe senz'altro reso più facile e proficuo il reperimento, data la varia tipologia dei titoli (*Acta, Journal, Giornale, Memoires, Mercure, Nouveau, Nouvelles, Europe Savante, Philosophical transactions...*). Altra assenza, sul versante istituzionale, è quella relativa alle biblioteche, alle quali si fa solo qualche sporadica menzione, a fronte di un'ormai ricca e matura storia delle biblioteche sia per quanto riguarda le biblioteche pubbliche sia quelle private e/o d'autore. Peraltro i bibliotecari indicizzati sono (salvo errore) almeno 17. Soprattutto, manca una voce d'indice dedicata alle corrispondenze e ai carteggi. È vero che il *corpus indexé* è costituito dal contenuto dei testi delle biografie, con esclusione della bibliografia, dell'introduzione generale e delle introduzioni tematiche come anche delle loro rispettive biografie (p. 1791) e che i carteggi sono soprattutto menzionati nelle biografie, ma si doveva comunque trovare il modo, data la grande importanza della comunicazione epistolare nel XVII secolo e degli studi ormai fiorenti in questo settore, di fornire al lettore l'indicizzazione di tutti i carteggi menzionati nel dizionario.

Assai ricco è lo spazio dato alle correnti filosofiche e di pensiero, ai movimenti di idee e alla lotta ideologica e religiosa. Senza pretese di completezza, l'indice ricava dal testo almeno le seguenti denominazioni: animismo, anticartesianesimo, anticlericalismo, antigiansenismo, antigesuitismo, antiprotetantesimo, antiscetticismo, antiscolastica, antisemitismo, antitrinitarismo, arminianesimo, ateismo, antiatetismo, antideismo, atomismo (come sottolemma di atomo), agostinismo, averroismo, buddismo, calvinismo, cartesianismo, chiisme (Islam), classicismo, confucianesimo, dionisismo, dualismo, eclettismo filosofico, edonismo, empirismo, enciclopedismo, epicureismo, evolucionismo (Jacques Du Bosc), fronda, gallicanesimo, gassendismo, gioachinismo, giudaismo, enologia (Meyssonier), ermetismo, giansenismo, giudaismo, *idéalisme* (Lanion), libertinismo, lullismo, pansophisme lullien, luteranesimo, machiavellismo, malebranchismo, materialismo, misticismo, molinismo, naturalismo, occasionalismo, *ovisme* (Th. Kerckring), pajonisme, paracelsismo, platonismo, neoplatonismo, riforma protestante, controriforma (o riforma cattolica), Rosacroce, scetticismo, scolastica, scotismo, sensualismo, socinianismo, spinozismo, stoicismo, *synthèse bonaventurienne-thomiste* (bonaventurisme), taoismo, tomismo, antitomismo, umanesimo; amirandismo. Quanto alle guerre di religione (non si dimentichi che il DPhF17 si incunea nel XVI secolo) e alle controversie religiose e teologiche, l'indice, al di là delle singole voci dedicate ai protagonisti, indica alcuni percorsi che permettono di raggruppare le notizie disseminate nel testo: pensiamo, in particolare, a voci come *Contre-Réforme, église, eucharistie, guerres de religion, Jésus-Christ, Reforme protestant* e, soprattutto, *refuge protestante*. Ovviamente le voci dedicate alle singole confessioni.

Un gruppo di voci, *langue française, langues, traduction, querelle de langue française, querelle des diction-*

FRANCO AURELIO MESCHINI

*naires* mette a disposizione del lettore un ricco materiale riguardante la storia (o la preistoria) della linguistica francese e nello stesso tempo permette di seguire il crescente interesse in Francia per lo studio delle lingue orientali. Il rinvio a M. Thevenot, sotto la voce *traduction*, avrebbe ulteriormente arricchito questo percorso.

Attraverso la rete dell'indice è possibile ricostruire anche la diffusione e la fortuna, nella cultura francese, degli autori e personaggi antichi, greci e latini (108)<sup>15</sup> dei padri della Chiesa e scrittori cristiani in genere (29)<sup>16</sup>, dei medievali (82)<sup>17</sup> e degli autori rinascimentali. Ma anche l'apporto di autori moderni, inglesi, tedeschi, italiani, spagnoli, danesi, svedesi, olandesi, portoghesi ecc., è registrato con dovizia<sup>18</sup>; mancano purtroppo voci di raccordo che rendano possibile uno sguardo d'insieme sull'apporto delle singole nazioni. Le voci dedicate alle singole nazioni si fermano per lo più solo ad informazioni relative agli aspetti politici. Considerando gli italiani secondo il criterio del DBI (dal VI secolo d.C. in poi: quindi da Boezio), gli italiani cui è dedicata una voce d'indice sono poco meno di 200. Quindi, anche sul versante più propriamente biografico, l'indice si può considerare come un arricchimento e completamento del testo: la quantità delle voci d'indice dedicate a personaggi, corredate spesso da notizie biobibliografiche (in alcuni casi, per ciò che riguarda gli autori più importanti, addirittura eccessive) rende ancora più evidente la mancanza di tabelle statistiche. Superflua invece, mi sembra, anche perché non sufficientemente sistematica e rigorosa e per nulla esaustiva, l'indicizzazione di studiosi contemporanei. Questa e altre poche ombre non possono, tuttavia, sminuire il valore di questo indice, che, quantomeno sul versante dei *realia*, va giudicato quale strumento prezioso e originale per lo studio e per la ricerca.

<sup>15</sup> Diamo l'elenco degli autori classici: i nomi non seguiti da alcun numero sono quelli che rinviano ad una sola biografia. Aezio, Agesilao, Ammiano Marcellino, Anacreonte<sup>2</sup>, Anassagora, Anassimandro, Apelle<sup>2</sup>, Apollodoro, Apollonio<sup>3</sup>, Apuleio<sup>2</sup>, Archimede<sup>9</sup>, Aristarco, Aristippo, Aristofane<sup>2</sup>, Aristotele<sup>117</sup>, Ateneo di Naucrati, Aurelius Victor, Bion de Smirne, Callimaco, Cicerone<sup>18</sup>, Cinea, Cleomede, Cleopatra, Cornelio Nepote, Democrito<sup>13</sup>, Demostene<sup>6</sup>, Diodoro Siculo, Diofanto<sup>2</sup>, Diogene Laerzio<sup>8</sup>, Dione Cassio di Niceta, Dione Crisostomo, Dionigi Periegeta, Empedocle, Epaminonda, Epitteto<sup>11</sup>, Epicuro<sup>31</sup>, Ermogene di Tarso, Erodiano, Erodoto<sup>2</sup>, Erone di Alessandria<sup>2</sup>, Esopo<sup>3</sup>, Euclide<sup>10</sup>, Euripide<sup>3</sup>, Fedro<sup>2</sup>, Flavio Giuseppe, Galeno<sup>14</sup>, Giamblico, Giovenale<sup>4</sup>, Giuliano l'Apostata<sup>2</sup>, Ippocrate<sup>13</sup>, Isocrate, Ipparco, Leucippo, Longino<sup>4</sup>, Luciano<sup>6</sup>, Lucrezio<sup>18</sup>, Manilio<sup>3</sup>, Marco Aurelio, Marziale<sup>3</sup>, Menandro<sup>2</sup>, Nerone<sup>2</sup>, Omero<sup>15</sup>, Orazio<sup>9</sup>, Ovidio<sup>4</sup>, Papiniano, Pappo, Persio, Petronio<sup>4</sup>, Philostrate de Lemnos, Pindaro<sup>3</sup>, Pirro, Pitagora<sup>8</sup>, Platone<sup>46</sup>, Plinio il giovane, Plinio il vecchio<sup>7</sup>, Plotino<sup>2</sup>, Plauto<sup>2</sup>, Plutarco<sup>14</sup>, Polibio, Pompeo<sup>2</sup>, Porfirio<sup>4</sup>, Proclo<sup>2</sup>, Protogene<sup>2</sup>, Pseudo Longino<sup>4</sup>, Quintiliano<sup>10</sup>, Quinto Curzio, Saffo, Seneca<sup>16</sup>, Senofane, Senofonte, Sesto Empirico<sup>8</sup>, Socrate<sup>14</sup>, Sofocle<sup>3</sup>, Strabone, Tacito<sup>9</sup>, Terenzio<sup>6</sup>, Talete<sup>2</sup>, Temistio, Teocrito<sup>2</sup>, Teodosio di Tripoli, Teofrasto<sup>5</sup>, Tiberio, Tolomeo<sup>9</sup>, Virgilio<sup>12</sup>, Vtruvio<sup>6</sup>, Zenone di Sidone.

<sup>16</sup> Agostino<sup>93</sup>, Ambrogio<sup>4</sup>, Ambrosio, Atanasio d'Alessandria, Basileo di Cesarea, Basilissa, Benedetto da Norcia<sup>4</sup>, Boezio<sup>4</sup>, Cirillo d'Alessandria, Giovanni Cassiano, Clemente Alessandrino<sup>2</sup>, Climaco, Crisostomo<sup>4</sup>, Dionigi l'Areopagita<sup>7</sup>, Epifanio, Giovanni Damasceno<sup>2</sup>, Girolamo<sup>6</sup>, Giustiniano<sup>3</sup>, Giustino<sup>2</sup>, Gregorio di Nissa<sup>2</sup>, Gregorio di Tours, Gregorio Nazianzeno, Lattanzio, Leporius, Mamert, Nestorio, Origene<sup>4</sup>, Pelagio<sup>5</sup>, Sinesio d Cirene<sup>2</sup>.

<sup>17</sup> Abelardo, Aboul Fida, Abraham ben Ezra, Aelred de Rievaulx, Alberto le Grand<sup>2</sup>, Anselme de Catorbéry<sup>3</sup>, Antonio Andrès, Arnaud de Villeneuve<sup>2</sup>, Artephius, Averroès<sup>5</sup>, Avicenne<sup>4</sup>, Bède le Vénérable<sup>2</sup>, Benoît de Nursie<sup>4</sup>, Bernard de Clairvaux<sup>8</sup>, Bonaventure<sup>13</sup>, Bonet Nicolas<sup>4</sup>, Bryennius Manuel, Catherine de Sienne<sup>2</sup>, Christine de Pisan<sup>2</sup>, Claire d'Assise, Dante<sup>2</sup>, Durand de Saint-Pourçain<sup>3</sup>, Flamel Nicolas<sup>3</sup>, François d'Assise<sup>3</sup>, Gabriel Biel, Gaston de Foix, Georges Pachymère, Georges Syncellus, Gérard de Bologne<sup>3</sup>, Gerber, Gilles de Rome<sup>2</sup>, Giqatilia, Grégoire de Rimini, Guillaume d'Occam<sup>4</sup>, Guillaume de Rubió, Guillaume de Vorilong, Henri de Gand<sup>2</sup>, Henri Suso, Hincmar, Hugues de Saint-Victor<sup>2</sup>, Jean Baconthorpe<sup>5</sup>, Jean de Bassols, Jean de la Rochelle, Jean de Paris, Jean de Ruysbroeck<sup>2</sup>, Jean Duns Scoto<sup>24</sup>, Jean Scoto Erigène, Joachim de Flore, Johannes de Sacrobosco, John Wyclif, Jonas d'Orléans, Marguerite Porète, Marsile d'Hinghen, Marsile de Padoue, Martì Ramon, Maimonide, Menahem de Recanati, Michel Psellos<sup>2</sup>, Oresme, Piero della Francesca, Pierre d'Ailly<sup>2</sup>, Pierre d'Aquila, Pierre d'Auriole<sup>2</sup>, Pierre de la Palud, Pierre de Maricourt, Pierre des Vignes, Pierre Lombarde<sup>4</sup>, Pietro d'Abano, Planude Maximos, Pseudo-Suleiman, Raban Maur, Rainier de Pise, Raymond Lulle<sup>10</sup>, Richard de Saint Victor<sup>2</sup>, Richard Fitzralph, Robert d'Arbrissel, Roscelin de Compiègne, Rupert de Deutz, Thomas à Kempis<sup>2</sup>, Thomas Brawardine<sup>2</sup>, Thomas d'Aquin<sup>77</sup>, Vincent de Beauvais.

<sup>18</sup> Dei tanti autori rinascimentali e dei successivi e numerosissimi autori moderni cui è dedicata una voce d'indice (senza una corrispettiva voce di testo) non è qui possibile dare conto: si pensi che la sola lettera "A" ne conta almeno 103.

Un dizionario è un dizionario. Considerazioni a margine del *Dictionnaire des philosophes français du XVII<sup>e</sup> siècle. Acteurs et réseaux du savoir*, sous la direction de Luc Foisneau, avec la coll. de E. Dutartre-Michaut et Ch. Bachelier, Paris, Garnier, 2015, 2144 p.

Meno soddisfacente l'indice risulta, tiene conto dirlo, sul versante dei concetti e del lessico filosofico e scientifico. Un elenco di alcune omissioni può illustrare ciò che intendiamo dire: *Accidente, Attribut, Cause, Chose (res), Coeur, Corps, Digestion, Distinction, Durée, Erreur, Espace, Esprit, Esprits animaux, Expérience, Extension, Forme, Humeur, Hypothèse, Intellect, Loi, Lumière, Machine, Méditation, Mémoire, Miracle, Mort, Nature, Rappresentation, Sang, Santé/Maladie, Signe, Substance, Vie, Vitesse*. Certamente, alcuni di questi termini sono recuperati come sottolemmi, per esempio *substance* di *être*; *sang* come *circulation du sang*, gli *esprits animaux* sono recuperati sotto *cerveau*, *lumière* sotto *optique*. La voce *âme* con 23 sottolemmi recupera la *distinzione reale di anima e corpo, l'unione, l'anima delle bestie, l'immortalità dell'anima* ecc. Non è qui possibile esaminare se e in che misura tali omissioni siano di indice o di testo: è certo che, per rimanere sul piano linguistico, non avrebbe nuociuto dedicare uno dei saggi introduttivi alla lingua della filosofia, tanto più o proprio perché la filosofia in Francia, come nella maggior parte degli altri paesi, si è espressa ancora e soprattutto attraverso il latino, ma anche attraverso il volgare. Anzi, il volgare diventa una scelta di campo: Descartes, Pascal, Malebranche, Arnauld e Nicole rivelano anche in questo, in campi diversi, la determinazione di uscire dal chiuso delle scuole e dei collegi. L'emergere di un nuovo lessico e, contemporaneamente, il persistere o il trasformarsi di quello antico, neosemie e neologie ancor più della ricerca di una lingua universale, segna il farsi concreto della filosofia nel Seicento. Anche di questo occorrerà dare conto. Se visto da questo punto di vista, e cioè del lessico filosofico, si ha come l'impressione che la densità dello sfondo, la ricchezza di informazioni con cui sono tratteggiati i personaggi, il pullulare, quasi, delle istituzioni, rischino in qualche modo di non far emergere o far emergere a fatica un primo piano filosofico. Anche le voci d'indice come *philosophie* (e sintagmi derivati), *connaissance*, *raison*, *être* celano (o rivelano) una povertà, da questo punto di vista, del testo o, forse, una difficoltà a coglierlo. Solo la voce d'indice *Dieu* con i suoi circa ottanta sottolemmi sembra abbracciare filosoficamente il secolo e qui il recensore lascia al lettore il piacere della scoperta e, qua e là, ciò di cui meravigliarsi.

Attiene alla progettazione di un'opera anche la struttura delle voci. Essa di per sé incide solo relativamente sulla valutazione della singola voce, ma conoscerla rende più facile, sicura e proficua la consultazione. Ovviamente permette anche di valutare (insieme alla lunghezza) il rapporto tra voce e voce e permette di giudicare dell'armonia dell'intera opera. Tra i dizionari biografici francesi o in lingua francese, alcuni rendono (o lasciano) tale struttura visibile: mi riferisco in particolare al *Dictionnaire des philosophes antiques* e al *Dictionnaire des Journalistes*. Entrambi sono, a mio avviso, un modello sotto questo aspetto, il lettore sa immediatamente che cosa cercare ed è anche informato sulla fonte in base alla quale è data quella certa notizia<sup>19</sup>; resta il fatto che la maggior parte dei dizionari biografici non si orienta in questo modo e le

<sup>19</sup> *Dictionnaire des Journalistes 1600-1789*, sous la direction de Jean Sgard, 2 vols., Oxford, Voltaire Foundation, 1999. Le biografie sono costruite in base a otto rubriche, corrispondenti alla natura dei documenti utilizzati: 1) Stato civile, patronimico, data e luogo di nascita, estratti di battesimo, avi, data e luogo di morte, estratti di morte, testamento, pseudonimi. 2) Formazione: studi e diplomi ottenuti, formazione religiosa, specializzazione, appartenenza a delle società *savantes*. 3) Carriera: data e luogo di ciascun soggiorno, di ciascun viaggio; funzioni esercitate, indirizzi. 4) Fortuna economica: impieghi retribuiti, mezzi di sussistenza attestati, segni di ricchezza, inventari, eredità. 5) Opinioni: prese di posizione nella stampa, conversioni, rotture dei voti, querele e processi, relazioni epistolari e fondi di corrispondenza conosciuti, affiliazione ad un ordine, a un partito, ad un gruppo ideologico. 6) Attività giornalistiche: funzioni di fondatore, direttore, redattore o corrispondente, identificazione dei testi pubblicati su ciascun giornale. 7) Pubblicazioni diverse: liste di opere non giornalistiche (o rinvio a bibliografie correnti), problemi d'attribuzione. 8) Bibliografia: menzione nelle

FRANCO AURELIO MESCHINI

voci, come per il DPhF17, non sono suddivise in punti, ma continue. Ciò non significa che non seguano uno schema che, per il DPhF17, è grosso modo il seguente: dati anagrafici (luogo e data di nascita e morte), padre e madre ed eventualmente altri cenni sulla famiglia, eventuali legami di parentela, formazione, carriera; esame del pensiero attraverso riferimenti alle opere (per lo più senza rinvii bibliografici precisi), con particolare attenzione al contesto: ai legami culturali, religiosi, di potere nonché alle polemiche e controversie sostenute dall'autore. Segue la bibliografia, così suddivisa: [1] opere; [2<sup>1</sup>] opere postume; [2<sup>2</sup>] edizioni di opere complete; [2<sup>3</sup>] corrispondenza; [3] opere attribuite all'autore; [4] manoscritti non pubblicati dall'autore (autografi o copie); [5] opere di cui l'autore è editore; [6] opere tradotte dall'autore; [7] opere edite con il commento dell'autore; [8] scritti contemporanei che servono per chiarire il contesto in cui si iscrive l'autore; [9] biografie dell'autore redatte da suoi contemporanei; [10] biografie consacrate all'autore; [12] biografie successive; [13] studi. Ogni voce termina, infine, con una lista di *parole chiave*, che facilita il lettore nell'identificare immediatamente i principali temi e nozioni trattati nella voce e, soprattutto, permette, con l'aiuto dell'indice, di creare dei veri e propri percorsi tematici, in quanto le parole chiave sono riprese come lemmi o sottolemmi nell'indice.

Ritorniamo alla bibliografia: per ragioni facilmente comprensibili, nessuna voce ha tutte le rubriche elencate; la maggior parte delle biografie del DPhF17 si limita ai punti [1], [8], [13]. Le voci che riguardano le opere clandestine sono corredate solamente dai punti [8], [10], [13] ove invece dell'autore [8] si tratta dell'opera, quindi degli scritti contemporanei all'opera. L'articolazione della bibliografia suggerisce già da sola il ricco patrimonio di informazioni messo a disposizione degli studiosi e, però, non si possono tacere alcuni rilievi negativi sia relativamente all'articolazione della bibliografia stessa, per certi versi ridondante, sia relativamente ad alcune scelte architettoniche che, se non compromettono il rigore della bibliografia, certamente ne limitano l'utilità e la potenzialità. Cominciamo da queste ultime. Molto probabilmente per guadagnare spazio (e tutti sanno come per opere simili sia, questa, un'esigenza cui non ci si può sottrarre a cuor leggero), sono stati esclusi dall'indicazione bibliografica delle opere, del biografato e dei suoi contemporanei, i nomi degli editori/stampatori. Si tratta, in realtà, di una scelta grave, che non tiene conto dei grandi progressi degli studi bibliologici e di storia del libro e dell'editoria e che priva gli studiosi di un importante indicatore culturale e di un elemento di contesto capace, come pochi altri, di produrre esaustive classificazioni degli autori (*gli autori che hanno pubblicato con*) con la possibilità di gettare nuova luce sulla vita culturale e filosofica de secolo<sup>20</sup>. Per non dire che con ciò si nega qualsiasi idea programmatica agli stampatori editori. In secondo luogo, la rubrica *contemporaines*, relativa agli scritti contemporanei all'autore, sembra essere troppo vaga e per questo ha dato luogo a notevoli difformità da voce a voce. Manca una discussione e definizione del concetto di contemporaneità, che non è affatto scontato, giacché se con esso volessimo significare tutti coloro che vivono (o scrivono) nello stesso lasso di tempo

---

biografie correnti e liste di opere utilizzate nella voce, fondi manoscritti, articoli e monografie. Il II vol. è corredate da una serie di dati statistici e di indici. Questo *Dictionnaire* è complementare all'ottimo *Dictionnaire des Journaux 1600-1789*, anch'esso diretto da J. Sgard (2 vols., Paris, Universitas; Oxford, Voltaire Foundation, 1991).

<sup>20</sup> Non mi pare del tutto convincente l'aver messo insieme le edizioni seicentesche e settecentesche con le edizioni successive. Qui era il caso di creare due rubriche: edizioni coeve; edizioni moderne.

Un dizionario è un dizionario. Considerazioni a margine del *Dictionnaire des philosophes français du XVII<sup>e</sup> siècle. Acteurs et réseaux du savoir*, sous la direction de Luc Foisneau, avec la coll. de E. Dutartre-Michaut et Ch. Bachelier, Paris, Garnier, 2015, 2144 p.

(dell'autore) senza implicare alcun altro rapporto, avremmo un'estensione troppo ampia del concetto stesso, se invece si intende registrare i testi di quegli autori coevi con cui i biografati sono venuti in contatto non si capisce, per esempio, perché alla voce La Forge si menzioni solo *Le Discernement* di Cordemoy, tralasciando non dico le opere di Descartes che potremmo dare per scontate, non, tuttavia il carteggio che esce in quegli anni e che La Forge utilizza nelle sue note (anzi è molto probabilmente in seguito alla lettura della prefazione al secondo volume delle lettere (1659) che egli aderisce alla richiesta di Clerselier di collaborare alle figure). Perché non ricordare gli scritti di J. Pequet e di G. Aselli (verosimilmente, per ciò che riguarda Aselli, nell'edizione Jean Maire del 1640)? Perché non ricordare l'*Anatomia tertium reformata* di Th. Bartholinus in cui sono mosse critiche a Descartes cui La Forge risponde nelle *Remarques*? Ancora, tra gli scritti contemporanei di P.-S. Régis, vengono menzionati certo giustamente gli scritti (e gli autori) con cui il famoso cartesiano polemizzò, ma non viene affatto menzionato un autore come R. Vieussens (conosciuto ai tempi del suo soggiorno a Montpellier) e la sua *Neurographia universalis* che, non v'è dubbio, ha degli stretti legami con il suo *Système* (visto, se non altro, che ci sono dei riferimenti incrociati: cfr., per esempio, il cap. XXI della *Neurographia*) o l'*Anatome cerebri* di Th. Willis, o Hobbes, da cui è stato dimostrato Régis dipende in fatto di teoria politica (Canziani). Ancora, perché tra gli scritti contemporanei di Descartes non vengono citate opere come il *De motu cordis* di Harvey cui Descartes annetteva grandissima importanza, o il galileiano *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, la cui condanna lo convinse a non pubblicare il *Traité de la Lumière*? Perché nel caso di Mersenne non viene citata nessun'opera di Descartes? Mentre è a tutti noto, se non altro, il peso avuto dal minimo nella pubblicazione della prima edizione delle *Meditationes* (1641), opera cui nella seconda edizione (1642) Descartes muterà il titolo, precedentemente suggeritogli da Mersenne. Perché, ancora, nel caso di Pequet viene citato l'opuscolo di Aselli nell'edizione del 1627 e non in quella del 1640, edizione che Pequet ebbe più probabilmente tra le mani, visto che le due precedenti ebbero una circolazione assai limitata? La stessa cosa, ma in modo ancor più appariscente è l'aver messo tra i contemporanei di Michael Moore il *De immortalitate animae* di Pomponazzi (1516), mentre semmai sarebbe stato più coerente citare un'edizione successiva (contemporanea). Nel momento in cui si è scelto di creare una rubrica dedicata agli scritti contemporanei all'autore non può essere indifferente, infatti, l'edizione che viene citata. In conclusione, sembra che la realizzazione di questa rubrica bibliografica non sia stata guidata da un intento preciso e condiviso. Ciò ne compromette in gran parte l'utilità. Venendo alla rubrica dedicata agli studi, diciamo in primo luogo che un ordinamento cronologico avrebbe aiutato il lettore più di quanto non faccia quello alfabetico, dando la possibilità di cogliere immediatamente il progresso degli studi. Anche in questo caso, tuttavia, come in quello precedente, colpisce soprattutto una notevole disomogeneità tra le voci. Se prendiamo la voce *Descartes*, ci troviamo di fronte a scelte non del tutto condivisibili. Basteranno alcune considerazioni: di J.-L. Marion è citato solo uno scritto, completamente trascurati risultano gli studi lessicologici di J.-R. Armogathe, la produzione italiana degli anni Sessanta-Novanta del secolo scorso è completamente dimenticata: non sono presi in considerazione l'apporto alla filologia e bibliografia materiale cartesiana di G. Crapulli, l'articolo di T. Gregory sul genio maligno (1974), gli studi di E. Lojacono; non sono menzionati i volumi di atti dei convegni cartesiani curati negli anni da G. Belgioioso e J.-R. Armogathe. Completamente assente ogni riferimento a sussidi

FRANCO AURELIO MESCHINI

quali gli indici lemmatizzati delle *Regulae*, dei *Principia*, delle *Meditationes*, del *Discours*, della *Recherche de la Verité*; non menzionato neppure il fondamentale *A Bibliography of the Works of Descartes (1637-1704)* di M. van Otegem (2 vols, Utrecht, 2002). Alcune altre omissioni bibliografiche: nella voce *Bérulle* forse andava citato il volume di V. Carraud, *L'invention du moi* (Paris, Puf, 2010) in cui un capitolo è proprio dedicato al fondatore dell'oratorio; le voci *Duval* e *Gamaches* passano sotto silenzio lo studio di J.-R. Armogathe *An Deus sit. Les preuves de Dieu chez Marin Mersenne* (pubblicato in *Etudes philosophiques*); nella voce *Lesclache* sono ignorati i lavori di Roger Ariew; alla voce *Pascal* non è menzionato il libro di G. Lettieri, *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino* (Roma, Dehoniane, 1999); su Naudé e A. Baillet sono trascurati gli importanti studi di storia della bibliografia di A. Serrai e M. Cochetti; relativamente a P. Bayle e a Mabillon, e più in generale sulla riflessione storiografica, non è menzionato C. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica* (Milano, FrancoAngeli, 1983). Su Thevenot andava citato J. Schiller et J. Theodorides, *Stenon et le milieu scientifique parisiens*, in G. Scherz (ed.), *Steno and Brain Research...* «Analecta Medico-Historica», Pergamon Press, 1968, pp. 35-41. Su Rohault si doveva menzionare, se non altro per le prospettive di ricerca che apre, T. McClaughlin e G. Picolet, *Un exemple d'utilisation du Minutier Central de Paris: la Bibliothèque et les instruments scientifiques du physicien Jacques Rohault selon son inventaire après décès*, pubblicato nel 1976 nella «Revue d'histoire des sciences».

In conclusione, il DPhF17, opera di vasto impegno e di solida architettura è, a mio parere, tra le migliori nel suo genere. Proprio per questo ritengo che, raccolte le osservazioni e le critiche della comunità scientifica, gli editori e i curatori debbano metterne in cantiere una nuova edizione che, sicuramente, si imporrà come modello e come opera di riferimento.

aporté p  
stienne c  
pleurant  
aisir, que  
rouver q  
e, n'est p  
s, tant p  
tant plus  
par celui  
u de pau  
e agreat  
e on voit  
gmente  
ne reçoit  
remarqu  
on du Co

