
La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea

vol. II
Tra Ottocento e Novecento



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

41**



STUDI

La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea

vol. II
Tra Ottocento e Novecento

a cura di
Carlo Altini



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

La pubblicazione del presente volume è resa possibile dal contributo dei fondi PRIN 2015 sul progetto «Nuovi approcci al pensiero della prima età moderna: forme, caratteri e finalità del metodo costellatorio».

© 2020 Scuola Normale Superiore Pisa

ISBN 978-88-7642-669-8 (due volumi)

Indice

Pensare il soggetto come sostanza. La ricezione di Spinoza nella filosofia dell'identità di Schelling THOMAS KISSER	7
«Tutto sprofonda nell'abisso». Hegel lettore di Spinoza VITTORIO MORFINO	23
Un capitolo ignorato della ricezione dello spinozismo in Francia. Lo Spinoza di Maine de Biran MARCO PIAZZA	39
Spinoza nel Romanticismo inglese. Coleridge e Shelley NICHOLAS HALMI	55
Spinoza in Leopardi GASPARE POLIZZI	71
Spinoza nella filosofia italiana dell'Ottocento. Galluppi, Rosmini e Gioberti FAUSTINO FABBIANELLI	87
Spinoza nella filosofia della vita dell'Ottocento francese ANNAMARIA CONTINI	103
Spinozismo e scienza naturale nell'Ottocento tedesco. Filosofie della natura, psicofisica e dottrine biologiche ANDREA ORSUCCI	119
Nietzsche, Spinoza e la teleologia ANDREAS URS SOMMER	135
Spinoza nell'idealismo britannico DAVIDE ORSI	155

Dall'immanenza alla trascendenza. Spinoza in Italia tra Ottocento e Novecento: Spaventa, Labriola, Gentile, Martinetti FRANCESCO CERRATO	171
Nello specchio di Spinoza. Note sulla filosofia francese fra la III e la V Repubblica MANLIO IOFRIDA	187
«Posseduto da un demone maligno». Intorno a due scritti di Hermann Cohen sul <i>Trattato teologico-politico</i> RICCARDO CAPORALI	207
Il monismo e la «legge della sostanza». Motivi spinoziani in Ernst Haeckel GIOVANNI CERRO	223
Lo Spinoza di Carl Stumpf. Un'interpretazione fenomenologica RICCARDO MARTINELLI	241
Ferdinand Tönnies e Carl Schmitt interpreti di Spinoza FURIO FERRARESI	255
Ermeneutica, scienza biblica e filosofia politica. Una lettura spinoziana di Leo Strauss CARLO ALTINI	271
Unità o dualismo? Martin Buber interprete di Spinoza ANGELO TUMMINELLI	289
Realismo e scetticismo. L'interpretazione spinoziana di Giuseppe Rensi e la sua fortuna FABRIZIO MEROI	301
Filosofie del corpo. Merleau-Ponty con Spinoza PRISCA AMOROSO	321
Lévinas, lo spinozismo e il significato teologico-politico della scrittura HENT DE VRIES	335
Paul Ricoeur lettore di Spinoza LUCA ALICI	355

Spinoza nella filosofia della vita dell'Ottocento francese

1. Quale filosofia della vita?

In un articolo pubblicato nel 1924 Vladimir Jankélévitch metteva a confronto le prospettive filosofiche di Henri Bergson e di Jean-Marie Guyau, definendole «due filosofie della vita»¹. Benché oggi ci sembrerebbe riduttivo etichettare in questo modo il pensiero di Bergson, resta vero che il problema della vita gioca un ruolo cruciale nella ricerca bergsoniana di un nuovo modello di razionalità e che Guyau ha anticipato alcuni aspetti della riflessione che le principali filosofie dell'epoca – non solo quella di Bergson, ma anche quella di Nietzsche – hanno dedicato a tale problema². Interrogarsi sulla ricezione di Spinoza nella filosofia della vita dell'Ottocento francese significa dunque rimettere a fuoco la figura di Jean-Marie Guyau (1854-1888): un filosofo oggi sconosciuto ai più, eppure assai noto e influente a cavallo tra Ottocento e Novecento, quando le sue opere venivano tradotte nelle principali lingue europee e le sue tesi discusse da pensatori come Bergson, Nietzsche, Durkheim, Kropotkin e tanti altri ancora.

Vi sono due accezioni secondo le quali possiamo considerare la filosofia di Guyau come una filosofia della vita: 1) la nozione di *vita* è il fulcro della concezione filosofica di Guyau, il principio che struttura tutti gli ambiti della sua riflessione: l'etica, l'estetica, gli studi sociologici sulla religione e l'educazione, le ricerche psicologiche sull'idea di tempo; 2) la nozione di *vita* diventa il fulcro di un modo nuovo di filosofare, ricoprendo la funzione più decisiva di trasformare metodo-

¹ Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Deux philosophies de la vie. Bergson et Guyau*, «Revue philosophique», 97, 1924, pp. 402-49.

² Per l'influsso esercitato da Guyau su Bergson e Nietzsche cfr. A. CONTINI, *Jean-Marie Guyau. Esthétique et philosophie de la vie*, Paris, L'Harmattan, 2001; ID., *Esthétique et science du vivant. De l'École de Montpellier à Henri Bergson*, Paris, L'Harmattan, 2015. Cfr. anche *L'Effet Guyau. De Nietzsche aux anarchistes*, sous la responsabilité de J. Riba, Paris, L'Harmattan, 2014.

logie e obiettivi del lavoro filosofico. Nel corso del presente lavoro sarà rilevante soprattutto quest'ultima accezione.

Formatosi sui testi di Platone e Kant sotto la guida di un maestro d'eccezione come Alfred Fouillée³, Guyau non si limita ad accogliere le sollecitazioni provenienti dal dibattito filosofico francese (dove l'egemonia del positivismo comtiano è contrastata dal neocriticismo di Renouvier e dallo spiritualismo di Ravaisson), ma si mostra ricettivo anche nei confronti del pensiero anglosassone, aprendosi all'influsso dell'utilitarismo milliano e dell'evoluzionismo spenceriano. Il rapporto con l'evoluzionismo è di grande importanza perché Guyau, pur assumendone la concezione di fondo (l'idea di un divenire universale), ne respinge gli aspetti meccanicistici, tra cui quella subordinazione dell'*interno* all'*esterno* per la quale si tende a spiegare ogni cosa in termini di forza e movimento. A suo parere è necessario individuare un principio di spiegazione meno astratto, che, senza uscire dall'orizzonte positivo della scienza, renda conto del dinamismo da cui è caratterizzata ogni forma di esistenza: tale principio è la *vita*, l'unico che possiamo afferrare immediatamente in noi stessi al di là di schemi intellettualistici e irrigidimenti dogmatici, il solo capace di sintetizzare materia e spirito, il polo oggettivo del mondo naturale e quello soggettivo della coscienza⁴.

Questa nozione di *vita* informa anche le considerazioni di Guyau sui due principali metodi con cui è possibile affrontare la storia dei sistemi filosofici. Al metodo più scolastico e tradizionale, che fissa anticipatamente lo schema generale a cui attenersi nell'esposizione delle varie dottrine, Guyau contrappone un metodo *organico* che intende riprodurre lo sviluppo interno a ogni singola prospettiva; in altri termini, si tratta di fondare anche la storia della filosofia sul «concetto che tende oggi a dominare tutte le scienze»: quello di evoluzione⁵. La metodologia prescelta si basa in particolare sul concetto

³ Alfred Fouillée (1838-1912), importante punto di riferimento nel dibattito filosofico ottocentesco per il suo idealismo evoluzionistico imperniato sulla teoria delle *idées-forces*, è stato tanto il maestro quanto il patrigno di Guyau.

⁴ Cfr. J.-M. GUYAU, *L'Irréligion de l'avenir. Étude de sociologie*, Paris, Alcan, 1887, pp. 437-8.

⁵ Cfr. J.-M. GUYAU, *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, G. Baillière, 1878 (Paris, Alcan, 1904⁴, p. 1). La traduzione è nostra, come ogni volta in cui non sia indicata l'edizione italiana di un testo. Segnaliamo che di quest'opera esiste un'edizione più recente: Paris, Encre Marine, 2002.

di evoluzione biologica, nel duplice senso di evoluzione delle specie viventi (nell'accezione darwiniana) e di sviluppo ontogenetico degli individui. Da un lato, occorre ricostruire le varie fasi attraversate da una dottrina nel suo sviluppo storico: la dottrina andrà calata nel contesto che l'ha vista nascere e sarà messa in rapporto con la serie di resistenze che, impegnandola in un confronto analogo alla darwiniana lotta per la sopravvivenza, ne hanno scandito lo sviluppo. Dall'altro lato, occorre cogliere l'idea direttrice della dottrina in questione, cioè l'idea che le dona il suo carattere personale, la sua unità e la sua vita: «Finora la storia della filosofia è stata concepita soprattutto come un'anatomia del pensiero umano; noi crediamo che sia possibile farne un'embriogenia»⁶. In sostanza, la storia della filosofia deve modellarsi sulla scienza del vivente o, per meglio dire, sulla parte di questa scienza che ha per oggetto i fenomeni più specifici della vita, i processi di formazione e di crescita dell'organismo.

Come vedremo nelle prossime pagine, è questa concezione della vita e, al tempo stesso, dell'indagine storico-filosofica a costituire il terreno su cui Guyau si confronta, già all'inizio della propria carriera di studioso, con il pensiero di Spinoza.

2. Spinoza, o della sintesi tra epicureismo e stoicismo

Guyau consacra a Spinoza un capitolo della *Morale d'Épicure* dal titolo *Spinoza. – Synthèse de l'épicurisme et du stoïcisme*. Prima di addentrarci nella sua analisi, cerchiamo di comprendere che significato assumono agli occhi di Guyau queste due grandi scuole filosofiche. In primo luogo, va sottolineato che Guyau non circoscrive il loro raggio d'azione all'epoca ellenistica, ma ne accentua piuttosto il valore paradigmatico. Stoicismo ed epicureismo diventano due modelli filosofici accomunati dal primato del problema morale sui problemi teoretici eppure divisi dal fondamento attribuito alla sfera etica: il dovere o, viceversa, l'interesse. Non solo: essi diventano anche due opposte tradizioni etiche di cui è possibile seguire gli sviluppi nei secoli, dall'antichità fino all'epoca moderna. La morale del dovere, risalente a filosofi stoici come Zenone e più tardi Epitteto, dopo aver esercitato la propria influenza su innumerevoli pensatori, è risorta in Kant e nelle scuole neocriticiste o idealiste che si ispirano alla dottrina

⁶ GUYAU, *La Morale d'Épicure*, p. 8.

dell'imperativo categorico; parallelamente, la morale dell'interesse, risalente a Epicuro, è rinata nella prima metà del Seicento attraverso pensatori come Gassendi e Hobbes, per consolidarsi poi durante l'illuminismo francese e giungere a piena maturazione nell'utilitarismo di Bentham, Stuart Mill e Spencer⁷. In quest'ottica, l'intera storia del pensiero morale non fa che perpetuare l'antitesi tra stoicismo ed epicureismo, riproponendo incessantemente l'annoso dilemma: esiste o no la morale propriamente detta, col suo corredo di obblighi e sanzioni? Ha senso parlare di virtù e merito, oppure bisogna riconoscere l'interesse come unico movente e l'utilità come unico parametro di giudizio?

Secondo Guyau entrambi i modelli presentano sia teorie feconde che contraddizioni e lacune. La morale del dovere, pur giustificando la propria autonomia, non riesce a legittimare la possibilità di un concreto intervento dell'uomo sul mondo. A sua volta, la morale dell'interesse, pur essendo dotata di una base empirico-scientifica, non è in grado di rifondare i principi dell'obbligo e della sanzione, né di mostrare l'effettiva convergenza tra gli interessi dei singoli e quelli della collettività. Anziché schierarsi a favore di uno dei due modelli, il giovane Guyau compie un cammino a ritroso per ricostruirne le complesse genealogie. Da una parte, egli dedica una serie di lavori allo stoicismo⁸; dall'altra, in un *mémoire* di 1400 pagine su *L'histoire et la critique de la morale utilitaire*, mostra la continuità esistente tra l'antico epicureismo e quelli che ne sono a suo parere gli eredi, vale a dire i movimenti di pensiero che designa come «epicureismo moderno e

⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 9-17.

⁸ Cfr. *Manuel d'Épictète*, traduction nouvelle, suivie d'*Extraits des Entretiens d'Épictète et des Pensées de Marc-Aurèle*, avec une *Étude sur la philosophie d'Épictète*, éd. par J.-M. Guyau, Paris, Delagrave, 1875; ÉPICTÈTE, *Manuel*, texte grec, éd. par J.-M. Guyau, Paris, Delagrave, 1876; CICÉRON, *Des Suprêmes biens et des suprêmes maux* (livres I et II, exposition et critique de la philosophie épicurienne), traduction Desmairais, suivie d'*Extraits et d'Éclaircissements relatifs à l'histoire de l'épicurisme*, éd. par J.-M. Guyau, Paris, Delagrave, 1875; CICÉRON, *De finibus bonorum et malorum* (livres I et II), texte latin, éd. par J.-M. Guyau, Paris, Delagrave, 1876; B. PASCAL, I, *Entretien avec de Saci sur Épictète et Montaigne*, précédé d'une *Notice* par J.-M. Guyau et suivi d'*Extraits de Montaigne*; II, *De l'autorité et du progrès en philosophie*, suivi d'*Extraits et d'Éclaircissements relatifs à l'histoire de l'idée de progrès*, éd. par J.-M. Guyau, Paris, Delagrave, 1875; *La Littérature chrétienne du IIe au VIe siècle. Extraits des Pères de l'Église latine*, suivi d'*Extraits des poètes chrétiens*, éd. par J.-M. Guyau, Paris, Delagrave, 1876.

contemporaneo». I due volumi in cui viene pubblicato il *mémoire*, cioè *La Morale d'Épicure* e *La Morale anglaise contemporaine. Morale de l'utilité et de l'évolution*⁹, costituiscono l'originale tentativo di storicizzare le dottrine della linea che unisce Bentham, Stuart Mill e Spencer e, al tempo stesso, consentono di attualizzare la filosofia di Epicuro, leggendola alla luce e in funzione dei suoi successivi sviluppi. Il primo volume, *La Morale d'Épicure*, è suddiviso in quattro parti, tre delle quali hanno per oggetto Epicuro, mentre l'ultima analizza le posizioni dei suoi «moderni successori». Tra costoro, Guyau inserisce Gassendi e Hobbes (capitolo 1), La Rochefoucauld (capitolo 2), Spinoza (capitolo 3), Helvétius (capitolo 4), La Mettrie, d'Holbach, d'Alembert e Volney (capitolo 5) e, infine, gli esponenti dell'epicureismo contemporaneo (in una conclusione che funge da ponte verso il secondo volume, dedicato per l'appunto a *La Morale anglaise contemporaine*). Nonostante l'eterogeneità delle loro prospettive, tutti questi pensatori possono essere definiti *epicurei*, perché «sono concordi nell'affermare che il piacere e il dolore sono le uniche forze che muovono l'essere, le uniche leve con l'ausilio delle quali si possa produrre un'azione qualsiasi»¹⁰. Secondo Guyau, nel dibattito di fine Ottocento l'influenza dell'epicureismo tende anzi a rafforzarsi, dovendo fronteggiare il nuovo stoicismo di Kant e della sua scuola: «Queste due dottrine si spartiscono il pensiero, si spartiscono gli uomini. La lotta ardente tra gli Epicurei e gli Stoici, durata in passato cinquecento anni, si è oggi riaccesa e ampliata»¹¹. Questo modo di ricostruire la storia del pensiero morale conferisce a Spinoza un ruolo singolare: «Il vasto sistema di Spinoza, dove vengono assorbiti quelli di Epicuro e di Hobbes, prefigura le principali teorie della scuola utilitarista francese e inglese: ma nello stesso tempo si sforza di superarle riconducendo la morale della felicità alla morale dell'intelligenza e collocando il supremo piacere nel supremo sapere»¹².

È stato notato che il capitolo su Spinoza presente nella *Morale d'Épicure* colpisce per il numero e la precisione dei riferimenti, che sembra-

⁹ Cfr. J.-M. GUYAU, *La Morale anglaise contemporaine. Morale de l'utilité et de l'évolution*, Paris, G. Baillière, 1879; seconda edizione ampliata e riveduta: Alcan, Paris 1885, su cui si basa anche la quinta edizione, apparsa nel 1904, a cui faremo d'ora in poi riferimento.

¹⁰ GUYAU, *La Morale d'Épicure*, p. 281.

¹¹ *Ibid.*, pp. 13-4.

¹² *Ibid.*, p. 226.

no attestare una conoscenza di prima mano dell'*Etica* e del *Trattato teologico-politico*, e per la complessiva simpatia nei confronti dello spinozismo¹³. Guyau si ricollega espressamente alla lettura critica che ne aveva dato Fouillée nell'*Histoire de la philosophie*, ma è probabile che avesse consultato anche altre fonti¹⁴. La sua interpretazione della filosofia spinoziana resta comunque originale, perché nessuno prima di lui aveva scorto nell'*Etica* il punto di convergenza tra epicureismo e stoicismo, tra morale utilitarista e morale razionalista. Ma vediamo nel dettaglio quali sono gli elementi su cui Guyau insiste maggiormente, tenendo presente che egli circoscrive la discussione all'ambito etico-politico.

Spinoza viene presentato da Guyau come il *metafisico* dell'utilitarismo: pur facendo proprie le posizioni dell'epicureismo antico e moderno, Spinoza ne esplicita il principio teorico più recondito, ovvero la tesi per cui è la natura a essere assoluta e la morale a essere relativa. Nel sistema spinoziano l'epicureismo si fonde con un naturalismo di stampo razionalistico che riduce «tutte le cose, compresa la volontà, alle leggi necessarie della natura, le quali coincidono con le leggi necessarie dell'intelligenza»¹⁵. Pertanto, continua Guyau com-

¹³ Cfr. A. COMTE-SPONVILLE, *Jean-Marie Guyau et Spinoza*, in *Spinoza au XIXe siècle*, Actes du colloque (Paris, Sorbonne, 9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997), sous la direction de A. Tosel, P.-F. Moreau et J. Salem, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 281-94.

¹⁴ Cfr. A. FOUILLÉE, *Spinoza*, in *Histoire de la philosophie*, Paris, Delagrave, 1882³ (1875), pp. 287-303, in cui ritroviamo alcuni punti focali dell'interpretazione di Guyau, come il razionalismo di Spinoza, il suo rifiuto della perfezione ideale a favore di ciò che è utile, la sua visione deterministica tanto della natura quanto della vita morale. Ricordiamo peraltro che il *mémoire*, da cui è tratta *La Morale d'Épicure*, è stato presentato nel 1874 all'*Académie des sciences morales et politiques*, quindi questa lettura di Spinoza potrebbe essere il frutto del rapporto di collaborazione che ha spesso unito Fouillée e Guyau nell'elaborazione dei rispettivi lavori storico-filosofici. In ogni caso, sia in Fouillée che in Guyau riemergono anche altre letture: ad esempio, Hyppolite Taine aveva valorizzato il determinismo e il materialismo di Spinoza, mentre Bourget aveva insistito sul suo stoicismo intellettuale e sulla possibilità di scorgere in lui un modello di pensatore metafisico: cfr. H. TAINÉ, *Essai sur Tite Live*, Paris, Hachette, 1856, pp. VII-VIII; P. BOURGET, *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, Lemerre, 1883, pp. 203-4; ID., *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*, Paris, Lemerre, 1886, pp. 93-4. Cfr. su ciò P.-F. MOREAU, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 2009³, pp. 117-8.

¹⁵ GUYAU, *La Morale d'Épicure*, p. 227. Ma cfr. anche *ibid.*, p. 15, dove Guyau parla

mentando il preambolo al quarto libro dell'*Etica*¹⁶, è assoluto solo ciò che esiste, mentre la perfezione e l'imperfezione sono relative ai nostri pensieri, così come il bene e il male sono relativi ai nostri desideri. Opponendosi all'idealismo platonico, Spinoza identifica il bene con l'utile e quest'ultimo con il piacere causato dalla soddisfazione di un desiderio; peraltro, introduce un elemento di originalità quando definisce il desiderio stesso come la tendenza dell'essere a perseverare nell'essere. Il *conatus*, in quanto «fondamento dell'amore di sé descritti da Hobbes e La Rochefoucauld», è il complemento metafisico che permette di precisare il legame tra la virtù, in quanto potere di conservare il proprio essere, e la felicità¹⁷. Ora, osserva Guyau, tale legame può essere considerato da due diversi punti di vista. Dal punto di vista dell'etica individuale, Spinoza sottolinea che l'uomo, per essere felice, deve soddisfare il più possibile la propria vera natura, che altro non è se non la ragione, la capacità di comprendere la necessità delle cose. L'utilitarismo di Spinoza è dunque un utilitarismo razionale: «Questa necessità è la Natura o, se vogliamo, è Dio. In tal modo Spinoza riconduce la morale della felicità alla morale dell'intelligenza, l'epicureismo allo stoicismo»¹⁸. Se il bene relativo dell'individuo è ciò che ne soddisfa i desideri, il suo bene assoluto è la Natura o Dio. Ma comprendere l'assoluta necessità della Natura significa comprendere che essa, nella misura in cui è soggetta soltanto alla propria legge, è libera; significa partecipare e addirittura identificarsi con l'eterna libertà di Dio.

Ancora una volta, nella vasta sintesi elaborata da Spinoza, un principio stoico viene riconnesso all'epicureismo; si tratta però di un principio che, facendo inclinare il razionalismo verso il necessitarismo, entra in conflitto con l'indeterminismo di Epicuro. In un precedente capitolo della *Morale d'Épicure*, Guyau si era lungamente soffermato sulla teoria della deviazione casuale degli atomi o *clinamen*, scorgen-

del *naturalismo* di Spinoza. La stessa definizione dell'orientamento filosofico di Spinoza torna in GUYAU, *La Morale anglaise*, pp. 414-5.

¹⁶ Guyau cita l'*Etica* nella traduzione di É. Saisset, uscita nel 1842 presso l'editore Charpentier e riedita nel 1860. Nelle nostre citazioni seguiremo la traduzione di G. Durante, con note di G. Gentile rivedute e ampliate da G. Radetti, Firenze, Sansoni, 1963.

¹⁷ Cfr. GUYAU, *La Morale d'Épicure*, p. 228.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 229-30. Guyau si riferisce qui a *Etica*, IV, propp. 24, 26. Cfr. COMTE-SPONVILLE, *Jean-Marie Guyau et Spinoza*, che trae l'espressione di *utilitarismo razionale* da A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, pp. 247-50.

dovi la soluzione ideata da Epicuro per introdurre la contingenza nella natura e legittimare, in tal modo, l'esistenza della libertà umana. Epicuro avrebbe infatti compreso che il legame tra la natura e l'uomo è così profondo che non possiamo attribuire la necessità all'una e la libertà all'altro: non possiamo sostenere che la necessità regni ovunque eccetto che su di noi¹⁹. Guyau sembra qui suggerire che in Epicuro vi sia già il nucleo della famosa critica di Spinoza verso coloro che concepiscono «l'uomo nella natura come un impero in un impero»²⁰. Tuttavia, nella lettura di Guyau, l'obiettivo di Epicuro è diametralmente opposto a quello che si proporrà Spinoza: Epicuro rifiuta l'immagine deterministica dell'universo perché rifiuta il determinismo morale. Vedremo nel prossimo paragrafo come si rifletta questa problematica sulla possibilità o meno, per Guyau, di annettere significativi aspetti dello spinozismo alla propria teoria morale.

Venendo poi all'etica sociale, Guyau evidenzia il ruolo di precursore svolto da Spinoza: molto prima che illuministi francesi e utilitaristi inglesi costruissero rispettivamente una *physique* e una *psychologie des mœurs*, Spinoza edifica una *géométrie des mœurs* volta ad analizzare le passioni umane e a dedurre – di teorema in teorema – quella legge dell'associazione tra le idee in grado di spiegare come si passi dall'amore per se stessi ai sentimenti di simpatia e di amore per gli altri. Tuttavia, poiché tali sentimenti restano illusori di fronte alla realtà dell'egoismo e dei conflitti generati dalle passioni, Spinoza individua due strategie per risolvere il classico problema dell'utilitarismo, cioè far coincidere l'interesse del singolo con quello della società: la legge del timore e la legge della ragione. Le due strategie possono e devono funzionare insieme: il contratto sociale va preservato sia con la forza fisica che con la forza della ragione.

Se la passione divide gli uomini, la ragione li unisce. Infatti, la ragione ha per oggetto la comprensione della verità; ora, la verità è identica per tutti, e tutti possono contemporaneamente conoscerla. [...] Ecco che ancora una volta Epicuro e Zenone si riconciliano fra di loro: vivere conformemente alla natura o vivere conformemente alla ragione significa vivere conformemente sia al proprio interesse particolare che all'interesse di tutti: significa essere felici e virtuosi²¹.

¹⁹ Cfr. GUYAU, *La Morale d'Épicure*, pp. 80-1.

²⁰ B. SPINOZA, *Etica*, IV, prefazione.

²¹ GUYAU, *La Morale d'Épicure*, p. 235.

Con tutto ciò non usciamo dall'utilitarismo, perché l'amore per Dio, in cui consiste il sommo bene comune a tutti coloro che praticano la virtù, non ha niente di libero: è una necessità della ragione e, come tale, rimane pur sempre un interesse. La differenza, rispetto all'utilitarismo *tout court*, consiste nel fatto che questo interesse, essendo razionale, è anche universale.

Il capitolo termina con un paragrafo sulla teoria politica di Spinoza, confrontata con quella di Hobbes. Mentre Hobbes prescriveva la completa abdicazione dell'individuo a vantaggio del sovrano, Spinoza ritiene che nessuno possa abdicare alla necessità di pensare e che la ragione rappresenti per l'uomo un potere e un diritto inalienabili. Si spiega così la rivoluzione liberale compiuta da Spinoza all'interno della dottrina utilitarista: il vero obiettivo della politica sarà di rafforzare il più possibile l'esercizio del potere fisico/costrittivo, per impedire alle passioni di dividere gli uomini e, al tempo stesso, di rendere questa forza sempre più inutile, sostituendovi quella della ragione. D'altro canto, per Spinoza il potere fisico più forte non è quello di un sovrano assoluto, coincidendo piuttosto con la forza generale dell'intera nazione.

In conclusione del capitolo, Guyau ribadisce che nel grande sistema del razionalismo spinoziano si realizza una sintesi fra la morale epicurea o utilitarista e la morale stoica. Questa caratteristica potrebbe fare della prospettiva di Spinoza il modello etico per eccellenza, in grado di superare l'opposizione fra i due grandi paradigmi del pensiero morale, emendandone gli aspetti problematici per conservarne quelli più fruttuosi. In realtà, Guyau non sembra trarre questa conseguenza, in quanto individua in Spinoza un'unica ma rilevante lacuna: «L'unico elemento che sembra fare difetto allo spinozismo è l'idea di un reale progresso della natura ovvero di una *evoluzione*, idea sulla quale insisteranno i metafisici tedeschi, soprattutto Hegel, e i moralisti inglesi, soprattutto Spencer»²².

Coerentemente a tale rilievo, nella *Morale anglaise contemporaine* Guyau definirà Spencer «una sorta di Spinoza positivista, con la differenza che, approfondendo ulteriormente il principio della persistenza nell'essere, ne ricava quello del progresso nell'essere: ogni conservazione è un'evoluzione»²³. Come Spinoza, Spencer costruisce un vasto sistema e, non accontentandosi delle generalizzazioni empiriche a cui

²² *Ibid.*, p. 236.

²³ GUYAU, *La Morale anglaise*, p. 205.

approdano Bentham e Stuart Mill, cerca di dedurre il principio dell'utilità dalle leggi necessarie della vita, in modo da collegare la *science des mœurs* alla scienza dell'universo²⁴. Tuttavia, mentre Spinoza «aveva considerato soprattutto l'immutabilità della sostanza che persevera nell'essere», Spencer ammette una sorta di ideale, ovvero il perfezionamento morale e sociale dell'uomo conseguente al perfezionarsi della natura stessa²⁵.

3. *Il paradigma della vita contro fatalismo e meccanicismo*

Nella sua opera più famosa, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Guyau cita più volte Spinoza; tuttavia si tratta di rapidi accenni, talvolta non privi di intenti polemici. Spinoza viene citato già all'inizio del primo capitolo, in cui Guyau critica le tre fondamentali versioni della «morale del dogmatismo metafisico» (l'ipotesi ottimista, l'ipotesi pessimista e l'ipotesi dell'indifferenza della natura) e la loro comune pretesa di afferrare l'essenza della realtà onde giustificare l'obbligo assoluto, imperativo e categorico. L'etica di Spinoza viene inserita nel primo orientamento: «Filosofi come Platone, Aristotele, Zenone, Spinoza, Leibniz hanno sostenuto l'ottimismo e tentato di fondare una morale oggettiva in conformità con questa concezione del mondo»²⁶. Balza subito all'occhio che Spinoza non compare più, quale erede di Epicuro e di Hobbes, in una genealogia materialista e utilitarista, ma si riconnette alla linea di pensiero che Guyau definisce in senso lato *idealista*²⁷. Inoltre, in questa nuova genealogia, lo stoicismo si profila come l'immediato antecedente di Spinoza e non più come la prospettiva che permette a quest'ultimo di integrare o correggere certi aspetti dell'epicureismo. Non a caso, la critica dell'ipotesi ottimista nel suo complesso riprende svariati punti della critica precedentemente rivolta da Guyau allo stoicismo di Epitteto: se tutto ciò che esiste è intrinsecamente buono e perfetto, come apportarvi un cambiamento qualsiasi senza incrinarne l'ordine e l'armonia? Lungi dal fornire un

²⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 268-9.

²⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 414-5.

²⁶ J.-M. GUYAU, *Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzione. Con le annotazioni di Friedrich Nietzsche* (1885), a cura di F. Andolfi, Reggio Emilia, Diabasis, 2009, p. 47.

²⁷ Cfr. GUYAU, *La Morale anglaise*, pp. 371-429.

ideale alla vita etica, l'ottimismo tende a paralizzare la volontà del soggetto, favorendo atteggiamenti quietistici o di passiva rassegnazione²⁸. Inoltre nell'ottimismo assoluto il bene universale è un fine che impiega e giustifica tutti i mezzi. Il riso di Spinoza, nel compiere l'atto stesso della Sostanza con cui si immedesima, diventa l'emblema di una sorta di de-moralizzazione dell'uomo:

Si dice che Spinoza, malato, ridesse nel vedere il suo ragno favorito divorare le mosche che gli gettava; forse allora, riflettendo su se stesso, pensava a quel male interno che lo divorava; forse sorrideva di sentirsi lui pure avvolto in una tela di ragno invisibile che paralizzava la sua volontà mentre era silenziosamente divorato da una massa sterminata di mostri infinitamente piccoli²⁹.

Più in generale la metafisica di Spinoza, nella misura in cui sigla l'equivalenza tra Dio e natura, tra realtà e perfezione, incarna un ottimismo che, appiattendo tutte le gerarchie e i valori morali, si condanna ad adorare l'esistente: «non c'è più nulla di vile, come diceva l'ottimista Spinoza, “nella casa di Giove”»³⁰. Probabilmente, è questa lettura dello spinozismo, unita alla convinzione che in esso sia totalmente assente l'idea di evoluzione, a spiegare perché Guyau non citi Spinoza proprio nei passaggi dell'*Esquisse* dove ci aspetteremmo di più un esplicito riferimento alla sua dottrina.

Ricordiamo i due obiettivi di fondo che si pone l'*Esquisse*: decostruire i due pilastri dell'etica tradizionale, il carattere obbligatorio della legge e la sanzione volta a rafforzarlo; tratteggiare una morale esclusivamente scientifica, basata su fatti concreti e non su principi a priori. Guyau insiste sia sulle inevitabili limitazioni di una scienza morale (una morale empirico-descrittiva non può contemplare nessun imperativo categorico, né presentare come primo movente dell'azione individuale il bene della società), sia sull'esigenza di non ricadere in un astratto finalismo. Infatti l'accentuazione del fine morale mette in risalto solo l'ultimo anello della vita etica, occultando quei processi inconsci che più hanno contribuito al suo formarsi e che più sarebbero in grado di spiegarla. L'interrogativo circa lo scopo delle azioni umane va così riformulato: qual è la causa costante che, determinando all'o-

²⁸ Cfr. J.-M. GUYAU, *Étude sur la philosophie d'Épictète*, in ID., *Éducation et Hérité. Étude de sociologie* (1889, œuvre posthume), Paris, Alcan, 1907^e, pp. 239-77.

²⁹ GUYAU, *Abbozzo*, p. 50.

³⁰ *Ibid.*

rigine ogni azione inconsapevole, diventa poi il fine costante di ogni azione consapevole? Per rispondere a questa domanda, Guyau prende le distanze dall'utilitarismo, ritenendo che esso, persino in Stuart Mill e Spencer, sia ancora troppo assorbito da considerazioni finalistiche, dall'idea che il piacere sia l'unica leva con la quale si possa muovere l'uomo. Parallelamente, Guyau sembra avvicinarsi proprio a Spinoza: oltre a porsi dal punto di vista della causalità anziché della finalità, egli riprende in questa sede il principio del *conatus*: «Il *godimento*, invece di essere un fine riflesso dell'azione, spesso ne è soltanto un attributo, come la *coscienza* stessa. [...] La tendenza dell'essere a perseverare nell'essere è il fondo di ogni desiderio senza costituire essa stessa un fine determinato»³¹. Tuttavia, il nome di Spinoza non viene evocato, né nel passo appena riportato né quando Guyau riformula in senso biologico il principio del *conatus*, adattandolo alla propria filosofia della vita:

La tendenza a perseverare nella vita è la legge necessaria della vita non soltanto all'interno dell'uomo, ma in tutti gli esseri viventi, forse persino nell'ultimo atomo di etere, poiché la *forza* non è probabilmente che un'astrazione della *vita*. Questa tendenza è indubbiamente una sorta di residuo della coscienza universale tanto più che supera e avvolge la coscienza stessa. Essa è dunque contemporaneamente la più radicale delle realtà e l'inevitabile ideale. La parte della morale fondata unicamente e sistematicamente sui fatti positivi si può definire come la scienza che ha per oggetto tutti i mezzi per *conservare* e *accrescere* la vita, materiale e intellettuale. Le leggi supreme di questa morale saranno identiche alle leggi più profonde della vita stessa e in alcuni dei suoi teoremi più generali essa varrà per tutti gli esseri viventi³².

È stato osservato che Guyau non riconosce pienamente il proprio debito verso la prospettiva di Spinoza perché la interpreta in modo riduttivo, schiacciandola troppo sull'intellettualismo stoico e non cogliendo l'importanza da essa accordata alla dimensione corporea e affettiva; similmente, Guyau non coglie quell'aspetto dinamico del *conatus* per cui esso tende tanto a conservare quanto ad accrescere l'essere³³. L'incomprensione risulta così profonda che Guyau, quando

³¹ *Ibid.*, p. 102.

³² *Ibid.*, p. 100.

³³ Cfr. L. LLEVADOT, *Spinoza et Guyau. L'éthique du conatus*, «Corpus», 46, 2004, pp. 47-55. La letteratura critica più recente ha insistito sul *conatus* come principio

individua nella *potenza d'agire* un primo equivalente del dovere, non sembra nemmeno accorgersi di utilizzare una formula spinoziana, la stessa che tornerà più tardi in Bergson³⁴. Dal canto nostro, pur concordando con tali rilievi, ci chiediamo che significato abbia tale incomprendimento e perché Guyau prenda le distanze proprio dalla tesi spinoziana che era stata maggiormente valorizzata nella cultura positivista francese, vale a dire la convinzione secondo cui tutte le nostre azioni sarebbero determinate da leggi altrettanto rigorose di quelle che governano gli oggetti della natura³⁵.

Nella terza e ultima parte dell'*Irréligion de l'avenir*, un volume che con approccio innovativo spiega in chiave sociologica l'origine e la funzione delle religioni, Guyau illustra le principali ipotesi metafisiche che sostituiranno a suo parere i dogmi religiosi. Tali ipotesi si raggruppano in tre grandi correnti: il teismo, il panteismo (che può essere ottimista o pessimista) e il naturalismo (che può essere idealista, materialista o monista). Spinoza, che nella *Morale d'Épicure* e nella *Morale anglaise* era associato al naturalismo, viene ora collocato all'interno del panteismo, nella sua versione ottimistica:

La prima specie di panteismo, che ammette una sostanza sviluppatasi in un'infinità di modi tramite una necessità priva di ogni finalità, è il panteismo puramente intellettualista e razionalista di Spinoza. Questa dottrina ci mostra nel grande Tutto la logica immanente che presiede al suo sviluppo. La vera natura dell'uomo è la ragione, poiché la ragione è l'essenza dell'uomo. L'atto

dinamico, che tende non tanto al mantenimento di una condizione statica quanto al potenziamento della capacità di agire sulla realtà circostante: cfr. A. LÉCRIVAIN, *Spinoza et la physique cartésienne*, «Cahiers Spinoza», 1977-78, 1, pp. 235-65 e 2, pp. 93-206; P. MACHÉREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*, Paris, PUF, 1994; L. BOVE, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996; *Spinoza et les philosophies de la vie*, n. monografico della rivista «Kairos», 28, 2006; A. SANGIACOMO, *Saggio introduttivo*, in B. SPINOZA, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Milano, Bompiani, 2010, pp. 5-88.

³⁴ Cfr. GUYAU, *Abbozzo*, p. 209; H. BERGSON, *Matière et mémoire* (1896), Paris, PUF, 2005, pp. 38, 43, 153; ID., *La conscience et la vie* (1911), in *L'Énergie spirituelle. Essais et conférences* (1919), Paris, PUF, 2006, p. 17. Sulla ripresa bergsoniana di questa formula, cfr. P. BLANCHARD, *Bergson et Spinoza: la puissance d'agir*, «Kairos», 28, 2006, pp. 105-15.

³⁵ Cfr. P.-F. MOREAU, *Taine lecteur de Spinoza*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 177/4, 1987, pp. 477-89.

proprio della ragione è comprendere, e comprendere significa cogliere la necessità delle cose. Questa necessità è la Natura o, se vogliamo, è Dio³⁶.

Pur condividendo la visione antifinalistica e antiprovidenzialistica di Spinoza, Guyau ne critica il fatalismo, entro il quale «tutto avviene tramite la necessità meccanica e brutale delle cause efficienti, senza alcuna specie di finalità interna, senza alcun autentico progresso»³⁷. Quest'ultima osservazione ci fa capire che Guyau assimila la prospettiva di Spinoza a un determinismo meccanicistico ormai superato dalla rivoluzione teorico-metodologica connessa ai più originali sviluppi delle scienze naturali: come dirà in un altro contesto, nel diciannovesimo secolo la materia «si è rivelata sempre più complessa sotto l'occhio dello scienziato e il meccanismo a orologeria di La Mettrie è risultato del tutto inadeguato a spiegare la vita: la *fisiologia* si è affermata a parte e al di sopra della *fisica* elementare»³⁸. Non è un caso che Guyau citi proprio la fisiologia, ovvero la scienza che nel corso dell'Ottocento, e segnatamente in Francia tramite una figura come Claude Bernard, si era progressivamente affrancata dalle discipline fisico-chimiche. E non è un caso che nell'*Irréligion*, dopo aver criticato sia l'idealismo che il materialismo, Guyau si riconosca in un monismo che non riduce né lo spirito alla materia e né la materia allo spirito, ma vede nel mondo «un unico e identico divenire», un unico processo evolutivo «la cui storia è la storia stessa dell'universo»³⁹. Ora, quale principio sarà in grado di operare tale sintesi? Non la sostanza di Spinoza, e nemmeno la forza di Spencer, bensì la vita. E perché la vita? Perché «non esiste più un punto fisso di demarcazione tra mondo organico e mondo inorganico»⁴⁰. Da questo punto di vista, Guyau dà ragione a Spinoza: la vita non può costituire nella natura «un impero in un impero». Ma l'opzione di Guyau non è quella, tipicamente meccanicistica, di ricondurre la vita allo sforzo universale delle cose per perseverare nel loro essere; piuttosto, è lo sforzo per perseverare nell'essere che viene ricondotto alla vita: «la scienza estende ogni giorno di più il dominio della vita»⁴¹.

³⁶ GUYAU, *Irréligion*, p. 399.

³⁷ *Ibid.*, pp. 399-400.

³⁸ J.-M. GUYAU, *L'Art au point de vue sociologique*, (1889, œuvre posthume), texte revu par A. Contini et S. Douailler, Paris, Fayard, 2001, pp. 9-19.

³⁹ GUYAU, *Irréligion*, p. 437.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.* Anche in questo caso l'interpretazione di Guyau risulta riduttiva, in quanto

Tale scelta si deve certamente al fatto che la filosofia della vita di Guyau rintraccia nella scienza della vita un modello paradigmatico di riferimento; ma in essa si riflette probabilmente anche un'esigenza di tipo morale. Nell'*Avant-propos* alla *Morale d'Épicure*, descrivendo il metodo *organico* da usare nella storia della filosofia, Guyau invita a ricercare in primo luogo l'idea direttrice della dottrina che si vuole esporre, ovvero il punto centrale in cui tutto si ricongiunge: «Non dovremo dunque lasciare l'idea direttrice sullo stesso piano in cui si trovano le altre, confondendola con tutte le idee secondarie che ne derivano e che essa precede nell'ordine logico come le ha probabilmente precedute nell'ordine cronologico»⁴². All'altezza dell'*Esquisse* e dell'*Irréligion de l'avenir*, Guyau non vede più in Spinoza colui che è riuscito a sintetizzare epicureismo/utilitarismo e stoicismo/razionalismo, perché considera ormai come idea direttrice della sua dottrina un intellettualismo che idolatra la ragione, l'ordine razionale del mondo, la necessità delle cose. In ambito morale questo intellettualismo si traduce nella sistematica giustificazione dell'esistente, in un atteggiamento conservatore che ignora lo slancio utopico, la possibilità di impegnarsi attivamente affinché il futuro sia migliore del presente, vale a dire una visione dinamica del bene come processo di progressiva sottomissione della natura al nostro potere: «Lo svolgimento dei modi della sostanza viene divinizzato anche quando è dolore, morte, vizio. Viene da chiedersi perché questa esistenza, che si presume *perfetta*, incapace di alcun reale progresso, non sia anche immutabile, e perché vi sia questo eterno agitarsi senza scopo in seno alla sostanza assoluta»⁴³.

Viceversa, nell'*Esquisse*, Guyau individua il principio *empirico* della morale nel movimento espansivo della vita, cioè nella vita più intensa ed estesa possibile, sotto l'aspetto fisico e mentale. Partendo da questo *dato di fatto*, l'ideale regolatore della moralità andrà ricercato in una finalità immanente, in una direzione di senso che la vita stessa si pone, quando sfrutta pienamente tutte le proprie potenzialità. L'amore per

è possibile reperire in Spinoza una concezione del vivente diversa e alternativa rispetto al meccanicismo cartesiano: cfr. S. ZAC, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963; C. RAMOND, *Spinoza: vie, immortalité, éternité*, «Kairos», 28, 2006, pp. 7-26; R. ANDRAULT, *La vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, Paris, Honoré Champion, 2014.

⁴² GUYAU, *La Morale d'Épicure*, p. 5.

⁴³ GUYAU, *Irréligion*, p. 400.

gli altri non è, come pensava Spinoza, un sentimento illusorio, da sostituire con un atteggiamento puramente razionale: «Noi siamo aperti da ogni parte, da ogni parte invasori e invasi. Ciò deriva dalla legge fondamentale che la biologia ci ha dato: *la vita non è solo nutrimento, è produzione e fecondità*. Vivere significa *spendere* non meno che acquistare»⁴⁴. Dunque la vita più ricca sarà quella più incline a prodigarsi; l'organismo più perfetto sarà anche il più socievole: nel seno stesso della vita individuale c'è un'evoluzione che corrisponde all'evoluzione della vita sociale e la rende possibile. Così, pur rinunciando all'idea di un piano provvidenziale, possiamo conservare la speranza nel progresso morale⁴⁵.

Tuttavia, nel progetto di una morale senza obbligo né sanzione permangono significativi aspetti della lezione spinoziana. Oltre a quelli che abbiamo già evidenziato, ne segnaliamo uno che rischia di passare inosservato, perché assume l'apparenza di un rilievo polemico. Guyau rimprovera implicitamente a Spinoza di non essere riuscito a realizzare una vera sintesi tra epicureismo e stoicismo. Ma, forse, proprio il fallimento attribuito alla prospettiva che sembrava in grado di conciliare meglio le due opposte tradizioni del pensiero morale spinge Guyau a intraprendere un percorso più radicale, basato sulla consapevolezza che entrambe le tradizioni non sono più in grado di legittimare «l'imperativo, in quanto *assoluto e categorico*». Noi – aggiunge Guyau – accettiamo per parte nostra la scomparsa della vecchia legge apodittica e, «invece di rimpiangere la variabilità morale che ne risulta entro certi limiti, la consideriamo come la caratteristica della morale futura»⁴⁶.

ANNAMARIA CONTINI

⁴⁴ GUYAU, *Abbozzo*, p. 208.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 109, 211-2.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 42.



Finito di stampare nel mese di maggio 2020
presso CSR S.r.l.
Via di Salone, 131/c - 00131 Roma
Tel. +39 06 4182113