



“Tempi differenti non sono simultanei, ma successivi”. Spinoza tra Jacobi e Herder.

Vittorio Morfino¹
vittorio.morfino@unimib.it

Riassunto: Con *Lettere a Moses Mendelssohn sulla dottrina di Spinoza* Jacobi mette in atto un intervento di grande importanza nella congiuntura teorico-politica dell'*Aufklärung*: fa entrare in scena lo spettro di Spinoza proiettandolo su Leibniz, Lessing e Kant. In particolare, accuserà quest'ultimo di aver proposto, nella *Critica della ragion pura*, una teoria dello spazio e del tempo nel «Geist des Spinoza». Nell'articolo ricostruisco le ragioni che hanno permesso a Jacobi di condurre quest'operazione mettendole in tensione con le critiche dell'«Estetica trascendentale» che troviamo nella *Metacritica* di Herder, dove è esplicitamente affermata, contro Kant, una teoria della temporalità plurale ispirata a Spinoza.

Parole chiave: Spinoza; Jacob; Herder; temporalità plurale

Abstract: With the *Letters to Moses Mendelssohn on the doctrine of Spinoza* Jacobi puts in place an intervention of great importance in the theoretical-political conjuncture of the *Aufklärung*: it let's enter the scene the Spinoza's Ghost by projecting it on Leibniz, Lessing and Kant. In particular, he will accuse the latter of having proposed, in the *Critique of Pure Reason*, a theory of space and time in the «Geist des Spinoza». In this article, I reconstruct the reasons that have allowed Jacobi to conduct this operation by putting it in tension with the criticisms of the «transcendental aesthetics» that we find in Herder's *Metacritica*, where a theory of plural temporality inspired by Spinoza is explicitly affirmed against Kant.

Keywords: Spinoza; Jacob; Herder; plural temporalities.

Introduzione

La tesi dell'unicità del tempo o dell'impossibilità di una sua pluralità affonda le sue radici nelle origini della filosofia occidentale: Platone nel *Timeo* e Aristotele nella *Fisica*, negando contro Democrito l'infinità dei mondi, negano anche l'esistenza di più tempi simultanei. In *Fisica* IV, Aristotele scrive che «se esistessero più cieli [ο ἴσθμῶν], allora il movimento di ciascuno di essi sarebbe tempo, cosicché esisterebbero più tempi simultaneamente [πολλοὶ χρόνοι ἄμα]» (Aristotele, *Fisica*, 218b 6-7)², e questo gli sembra un'evidente assurdità. Ora, benché in una celebre lettera sulla questione degli spettri Spinoza abbia preso apertamente partito per la tradizione materialistica antica,

1 Professor associato da Università degli Studi Milano-Bicocca.

2 Tr. it. mod.

per Democrito, Epicuro e Lucrezio, la tradizione interpretativa, per più ragioni, ha avuto difficoltà ad individuare questo *topos* in Spinoza. Il riferimento a Lucrezio presente in Spinoza è in questo senso di particolare interesse nella misura in cui il poeta latino fa esplicitamente riferimento ad una pluralità di tempi. Nel libro 4 del *De rerum natura* scrive:

Ad magis illud erit verum: quia tempore in uno,
cum sentimus, id est cum vox emittitur una,
tempora multa latent, ratio quae comperit esse.
(D.R.N., IV, 794-796)

«In un tempo [...] si cela una molteplicità di tempi». Perché una tradizione Lucrezio-Spinoza sulla questione della molteplicità dei tempi risulta ai nostri occhi semplicemente impensabile? Ciò che ha costituito questa ‘tenebra interna’ al nostro sguardo è senz’altro la lettura idealistica di Spinoza che ha fatto del tempo una mera illusione prodotta dall’immaginazione, e con esso di tutto ciò che pertiene al finito. Tuttavia, è interessante rilevare il fatto che anche laddove lo spinozismo non sia stato interpretato in questi termini, è stato letto come una teoria dello spazio e del tempo unici.

1. La denuncia di Jacobi: Kant spinozista

Le *Lettere sulla dottrina di Spinoza al signor Moses Mendelssohn* sono il testo che innesca la Spinoza-Renaissance alla fine del XVIII secolo rendendo pubblica la dichiarazione di spinozismo di Lessing: « $\Gamma V \ K \ \alpha \ \Gamma \ \Pi \ \Gamma V$, ich weiss nicht anders», dichiarazione che suscitò grande scandalo nella cultura ‘ufficiale’ tedesca. Pubblicate nel 1785, quattro anni dopo la *Critica della ragion pura*, Jacobi, propone, in 44 tesi una esposizione complessiva della teoria di Spinoza. Così, nelle tesi 6 e 7, espone il rapporto infinito-finito:

VI. Il finito è dunque nell’infinito, cosicché l’insieme [*Inbegriff*] delle cose finite, come in ogni momento [*in jedem Momente*] comprende ugualmente in sé l’intera eternità, il passato, il presente e il futuro, così è una sola e medesima cosa coll’infinito.

VII Quest’insieme non è un’assurda composizione [*Zusammensetzung*] di cose finite che costituiscono un infinito; ma è, nel significato più stretto, un intero [*ein Ganzes*] di cui le parti possono solo essere ed essere pensate in esso e secondo esso (Jacobi, 1998, p. 119 / 2000, p. 91).

Nella nota, a mo’ di esplicazione, Jacobi cita due passaggi dell’estetica trascendentale affermando che «sono del tutto nello spirito di Spinoza [*die ganz im Geiste des Spinoza sind*]» (Jacobi, 2000, p. 91).

Ci si può rappresentare soltanto uno spazio unico, e quando si parla di molti spazi, intendiamo con ciò solo delle parti di un unico e medesimo spazio. Queste parti non possono neppure precedere lo spazio unico e totalmente comprensivo, quasi si trattasse delle sue parti costitutive (da cui sarebbe possibile la sua composizione [*Zusammensetzung*]); al contrario, le parti sono pensate soltanto entro di esso. Lo spazio è essenzialmente unico: il molteplice in esso, e quindi anche il concetto generale di spazio in genere, si fondano semplicemente su limitazioni [*Einschränkungen*]. Krv, p. 25. L’infinità del tempo non significa null’altro, se non che ogni grandezza determinata di tempo è possibile soltanto attraverso limitazioni [*Einschränkungen*] di un unico tempo che sta alla

base. L'originaria rappresentazione di tempo deve quindi essere data come illimitata. Peraltro, quando le parti stesse e ogni grandezza di un oggetto si possono rappresentare soltanto come determinate mediante una limitazione, l'intera rappresentazione non deve allora essere data attraverso concetti (poiché questi contengono solo rappresentazioni parziali), ma un'intuizione immediata deve stare a fondamento delle parti. KrV p. 32³. (Jacobi, 1998, p. 119-120 / 2000, p. 91-92).

Naturalmente l'uso che Jacobi fa di Kant è tutto meno che ingenuo: usare dei passaggi della *Critica della ragion pura* per spiegare la teoria spinozista dello spazio e del tempo significa gettare un'ombra sulla teoria kantiana, dopo aver tacciato di spinozismo tanto Leibniz quanto Lessing. Significa in ultima analisi affermare che ogni cammino della ragione conduce allo spinozismo, cioè al fatalismo e all'ateismo. Del resto ciò a cui Jacobi semplicemente alludeva, fu affermato esplicitamente in una recensione apparsa anonima (probabilmente l'autore è Andrea Pistorius) sulla «Allgemeine deutsche Bibliothek» in cui in pieno *Pantheismusstreit* «si attaccava il criticismo sostenendo che al fondo della concezione dell'idealità dello spazio e del tempo non ci fosse altro che la sostanza unica di Spinoza» (De Flaviis, 1986, p. 99)⁴, attacco che costrinse Kant a prendere una posizione pubblica in *Was heisst: sich im Denken orientiren?* Interessante qui non è tanto il fraintendimento di Kant, dal cui rischio del resto lo stesso Jacobi prese nettamente le distanze nella seconda edizione delle *Lettere* del 1789 modificando così il passaggio citato:

I seguenti luoghi di Kant possono servire a rendere più chiaro questo concetto. A nessuna persona di criterio occorre dire che non perciò la filosofia kantiana viene accusata di spinozismo (Jacobi, 1998, p. 119 / 2000, p. 91).

Interessante è il fraintendimento di Spinoza in sé, il fatto che sia stato possibile, evidentemente ontologizzando le forme pure della percezione kantiana, attribuire a Spinoza una teoria dello spazio e del tempo unici.

Da dove Jacobi trae una concezione dello spazio unico in Spinoza

Al di là dei riferimenti ai testi spinoziani che Jacobi stesso fornisce nella continuazione della nota⁵, mi sembra che il luogo chiave a partire da cui è stato possibile attribuire a Spinoza una teoria dello spazio unico sia il blocco proposizione 15 e scolio della prima parte dell'*Etica*. Nella proposizione Spinoza afferma che «[t]utto ciò che è, è in Dio e niente può essere né essere concepito senza Dio» (EIP15). Questa proposizione, una volta dimostrato che oltre Dio non può darsi alcuna sostanza (EIP14), segue dalle definizioni di sostanza e di modo e dall'assioma 1 che recita che «tutte le cose che sono, o sono in sé, o sono in altro» (EIA1). Nello scolio Spinoza si sofferma in particolare sulla questione della «sostanza estesa [intesa come] uno degli infiniti attributi di Dio» (EIP15S), ed in particolare sulla confutazione di coloro che sostengono che la sostanza estesa sia divisibile e composta di parti e che dunque non possa appartenere all'essenza di Dio. L'argomento principale di Spinoza si fonda sulla negazione del vuoto:

3 Il corsivo è di Jacobi e il riferimento è alla pagina della prima edizione della *Critica*.

4 Cfr. A. Philonenko, «Introduction» a I. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, Paris, Vrin, 1993, pp. 25-26.

5 Jacobi cita un passaggio del *Tractatus de intellectus emendatione* (*Opera posthuma*, p. 390 e ss., G, Bd. II, pp. 38-39) ed uno dei *Cogitata Metaphysica* (*Opera posthuma*, p. 94 e ss., G, Bd. I, pp. 234-236).

Infatti – scrive Spinoza – se la sostanza corporea potesse dividersi in modo tale che le sue parti fossero realmente distinte, per quale motivo una sua parte non potrebbe essere annientata, rimanendo le altre connesse tra di loro come prima [*inter se connexis*]? E perché tutte devono adattarsi [*aptari debent*] in modo tale che non si dia il vuoto? In verità, le cose che sono realmente distinte l'una dall'altra possono essere ciascuna senza l'altra e rimanere ciascuna nel proprio stato. Poiché dunque in natura non si dà il vuoto [...] ma tutte le parti devono concorrere [*concurrere debent*] in modo tale che non si dia il vuoto, ne segue anche che esse non possono distinguersi realmente, e cioè che la sostanza corporea, in quanto è sostanza, non si può dividere (EIP15S).

Vi è dunque una sola sostanza estesa, le cui parti si distinguono modalmente, ma non realmente. La ragione per la quale siamo invece propensi a pensare la sostanza estesa come composta di parti risiede nell'immaginazione:

Se tuttavia – scrive Spinoza – qualcuno chiede adesso perché siamo per natura così propensi a dividere la quantità, rispondo che la quantità è da noi concepita in due modi, e cioè in modo astratto, ossia superficiale, quando cioè la immaginiamo, o come sostanza, il che è fatto dal solo intelletto. Se dunque poniamo mente alla quantità come è nell'immaginazione, il che vien fatto da noi spesso e più facilmente, si troverà finita divisibile e composta di parti [*ex partibus conflata*]; se invece poniamo mente ad essa come è nell'intelletto e la concepiamo in quanto sostanza, il che capita assai difficilmente, allora, come abbiamo già dimostrato a sufficienza, si troverà che è infinita, unica e indivisibile (EIP15S).

È dunque questa concezione dell'estensione come infinita, unica ed indivisibile che ha autorizzato Jacobi ad affermare che il passaggio kantiano è abitato come uno spettro dal «Geist des Spinoza». Vale tuttavia la pena sottolineare di passaggio che mentre il passo kantiano pensa le parti nel tutto sotto forma di limitazione statica, e questo va nel senso dell'importanza chiave per la sua interpretazione che Jacobi attribuisce alla proposizione spinoziana *determinatio est negatio*⁶, il passaggio di Spinoza pensa piuttosto un concorso dinamico delle parti nel tutto, in cui risiede l'argomento stesso contro il vuoto⁷. Ma andiamo oltre.

Da dove Jacobi trae una concezione del tempo unico in Spinoza

Il concetto di spazio non è immediatamente sovrapponibile al concetto di estensione e, come nota giustamente Rousset, «nous ne trouvons pas d'enseignements sur un statut spécifique de l'espace» (Rousset, 2000, p. 127), e tuttavia si comprendono le ragioni che

6 «*Determinatio est negatio, seu ad rem iuxta suum esse non pertinet*. Dunque le cose singolari, in quanto esistono soltanto in un certo modo determinato, sono *non-entia*; e l'essere indeterminato e infinito è l'unico vero *ens reale*, *hoc est omne esse, et praeter quod nullum datur esse*» (Jacobi, 1998, p. 123 / 2000, p. 95).

7 Su questo punto, e sul modo in cui si modifica l'argomento contro il vuoto da Descartes a Spinoza e all'interno del percorso teorico spinoziano cfr. V. Morfino, «Retour sur l'enjeu du vide», in L. Bove, G. Bras, E. Méchoulan (a cura di), *Pascal et Spinoza*, Paris, Editions d'Amsterdam, 2007, pp. 167-180. L'uso del verbo «concurrere» a proposito delle parti lascia già intravedere l'uso positivo che Spinoza ne farà: se infatti egli afferma l'impossibilità della divisione in parti della *res extensa* da un punto di vista statico, potendo così attribuire l'estensione a Dio, fa rientrare in gioco il concetto di parte nell'estensione da un punto di vista dinamico. In altre parole, non è possibile una individuazione statica della parte, ma solo dinamica.

hanno portato Jacobi a leggere Spinoza alla luce di Kant. Se invece ci spostiamo sul concetto di tempo unico, la questione si complica.

Come Jacobi può essere stato portato a leggere la teoria spinoziana del tempo alla luce di quella kantiana, come teoria del tempo unico. Prendiamo in considerazione in cui troviamo la più ampia trattazione del concetto di tempo, nella lettera XII a Meyer.

Qui troviamo un'esposizione apparentemente simmetrica a quella della proposizione 15:

[...] esporrò brevemente i quattro concetti della Sostanza, del Modo, dell'Eternità e della Durata. Circa la Sostanza intendo considerare: 1) che alla sua essenza conviene l'esistenza, ossia dalla sola sua essenza e definizione segue che essa esiste [...]; 2) e in conseguenza di questo primo, che la sostanza non è molteplice, ma ne esiste una sola della medesima natura; 3) infine, che ogni sostanza non può intendersi se non infinita. Chiamo Modi, invece, le affezioni della sostanza; e la loro definizione, in quanto non è la definizione della stessa sostanza, non può implicare alcuna esistenza. Sicché, quantunque esistano, possiamo concepirli come non esistenti; donde segue inoltre che, se noi ci atteniamo alla sola essenza dei modi, e non all'ordine totale della Natura [*ordo totius Naturæ*], non possiamo concludere dal solo fatto che attualmente esistano, che in seguito continueranno o no a esistere, né che siano o non siano esistiti anche prima. Di qui si vede chiaramente che noi concepiamo l'esistenza della sostanza secondo un genere del tutto diverso da quello dell'esistenza dei modi. E di qui nasce la differenza tra l'Eternità e la Durata. Per mezzo della durata, infatti, possiamo spiegare l'esistenza soltanto dei modi; mentre l'esistenza della sostanza si spiega per mezzo dell'eternità, che è la fruizione infinita dell'esistere o, a dispetto dei latinisti, dell'essere [*infinita existendi, sive, invita latinitate, essendi fruitio*] (Ep. 12 : 53-55).

Il primo livello dell'argomentazione spinoziana stabilisce un'equivalenza tra *substantia* ed *æternitas* e tra *modus* e *duratio*. I termini fondamentali dell'ontologia spinoziana, la sostanza e i modi, sono dunque integralmente traducibili in termini temporali attraverso la coppia eternità-durata. Tuttavia, e questo rompe la simmetria rispetto alla proposizione 15, vi è nella lettera un terzo termine, il termine *tempus*:

[...] dal fatto – scrive Spinoza – che possiamo determinare a piacere la durata e la quantità, quando, cioè, la concepiamo astrattamente dalla sostanza [*hanc a Substantia abstractam concipimus*] e fuori dal modo in cui essa discende dalle cose eterne [*a rebus æternis fluit*], nasce il tempo e la misura [*Tempus, & Mensura*]. Il tempo, cioè, va determinato in rapporto alla durata, e la misura in rapporto alla quantità, perché possiamo averne un'immagine il più possibile adeguata. Dal fatto poi, che separiamo le affezioni della sostanza dalla sostanza stessa e le classifichiamo [*ad classes redigimus*] per poterle quanto più facilmente è possibile immaginare, nasce il numero, col quale determiniamo le affezioni stesse. Donde si vede chiaramente che la misura, il tempo e il numero non sono altro se non modi di pensare o piuttosto di immaginare. [...] Molte nozioni [...] non si possono acquistare con l'immaginazione, ma col solo intelletto, come la sostanza, l'eternità, e simili; e se qualcuno cerca di spiegare tali nozioni ricorrendo a quelle che servono soltanto all'immaginazione, non fa altro che alimentare egli stesso quell'immaginazione che lo porta a farneticare. Nemmeno gli stessi modi della sostanza,

quando siano confusi con tali enti di ragione, quali sono i sussidi dell'immaginazione [*auxilia imaginationis*], si possono più intendere correttamente (Ep. 12 : 56-58).

Qui la simmetria con la proposizione 15 è riproponibile: così come concepire in modo astratto la quantità conduce a una concezione dell'estensione «come finita, divisibile e composta di parti», concepire in modo astratto la durata e confonderla con il tempo, che è un modo di immaginare, ci fa cadere in paradossi simili a quelli formulati da Zenone di Elea contro l'esistenza del movimento. Scrive Spinoza:

[...] se si concepisce astrattamente [*abstracte*] la durata e, confondendola col tempo, si incomincia a dividerla in parti, non si può in alcun modo intendere come un'ora, per esempio, possa trascorrere. Infatti, perché un'ora trascorra è d'uopo che trascorra dapprima la sua metà, e poi la metà del resto, e poi ancora la metà di ciò che è rimasto di questo resto; e così, sottraendo sempre la metà al resto, non si potrà mai arrivare alla fine dell'ora. Perciò, molti, che non sono addestrati a distinguere gli enti di ragione da quelli reali [*entia rationis a realibus*], osano affermare che la durata si compone di momenti e così cadono in Scilla volendo evitare Cariddi. Infatti, concepire la durata come composta di momenti equivale a concepire il numero come somma di nullità (Ep. 12 : 58).

Potremmo allora supporre che Jacobi abbia letto la teoria spinoziana della durata alla luce della teoria kantiana del tempo, concependo una durata unica e indivisibile, che solo l'immaginazione divide in parti temporali così come divide l'estensione in parti spaziali.

La teoria kantiana del tempo unico.

Veniamo ora alla teoria kantiana del tempo. Come è noto spazio e tempo sono pensati da Kant – all'altezza dell'«estetica trascendentale» – come forme pure dell'intuizione sensibile, forme a priori che fanno sì «che il molteplice possa essere ordinato in certi rapporti» (Kant, 1987, p. 76/p. 50)⁸. Ora, nell'«Esposizione metafisica del concetto di tempo» – dove per 'esposizione' Kant intende la rappresentazione chiara di ciò che appartiene a un concetto e per 'metafisica' il fatto che il contenuto mostra il concetto come dato a priori – Kant ne afferma la natura *a priori*, il fatto cioè che esso non derivi dall'esperienza, ma al contrario la fonda. Su questa natura si basano le «proposizioni fondamentali apodittiche dei rapporti di tempo» ossia «la possibilità di assiomi del tempo in generale»:

Esso – scrive Kant – ha una sola dimensione: tempi differenti non sono simultanei, ma successivi [*verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander*] (così come spazi differenti non sono successivi, bensì simultanei). Tali proposizioni fondamentali non possono essere tratte dall'esperienza, poiché questa non fornirebbe né un'universalità rigorosa, né una certezza apodittica. Noi potremmo soltanto dire: così insegna la percezione comune; e non già: così deve essere. Queste proposizioni fondamentali sono valide come regole, in base alle quali siano in generale possibili delle esperienze, e ci istruiscono anteriormente a tali esperienze, non attraverso di esse (Kant, 1987, p. 87/p. 58).

8 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in KW, Bd. 3, p. 50, tr. it. a cura di G. Colli, Milano, Bompiani, 1987, p. 76.

La proposizione secondo cui tempi differenti non sono simultanei, ma successivi, non può essere dedotta da un concetto generale di tempo, essa è contenuta immediatamente nell'intuizione del tempo:

[...] tempi differenti sono semplicemente parti di un solo e medesimo tempo [e] l'infinità del tempo non significa null'altro, se non che ogni grandezza determinata di tempo è possibile soltanto attraverso limitazioni di un unico tempo che sta alla base [*einer einzigen zum Grunde liegenden Zeit*] (Kant, 1987, p. 87-88/p. 58).

Nell'esposizione trascendentale – il chiarire un concetto come un principio da cui si possa comprendere la possibilità di altre conoscenze sintetiche a priori – Kant nota che il concetto di mutamento «è possibile soltanto attraverso la rappresentazione del tempo ed in essa» e che dunque dal concetto di tempo dipende «la possibilità di tanta conoscenza sintetica a priori, quanta viene esposta dalla teoria generale del movimento» (Kant, 1987, p. 88/p. 59), cioè dalla cinematica.

Da ciò Kant deduce nel § 6 che il tempo non è né per sé sussistente, né inerente alle cose, ma non è altro che l'intuizione del nostro stato interno. Ora, proprio perché questa intuizione non fornisce alcuna figura, noi suppliamo a questa mancanza con analogie:

[...] rappresentiamo la successione temporale [*Zeitfolge*] con una linea procedente all'infinito, nella quale il molteplice costituisce una serie [*Reihe*] di una dimensione soltanto, e dalle proprietà di questa linea deduciamo tutte le proprietà del tempo, all'infuori di quella, secondo cui le parti della linea sono simultanee [*zugleich*], mentre le parti del tempo sono sempre successive [*nach einander*] (Kant, 1987, p. 89/p. 60).

Questa linea costituita di parti successive è la condizione formale a priori di tutti i fenomeni: immediata dei fenomeni interni, mediata dei fenomeni esterni; soggettiva, perché fuori dal soggetto è nulla, oggettiva quanto a tutti fenomeni che possono presentarsi nell'esperienza. In ciò consiste l'idealità trascendentale del tempo.

Se ora dall'«Estetica trascendentale» ci spostiamo all'«Analitica trascendentale» incontriamo il concetto kantiano di 'durata'. Esso emerge nella dimostrazione della prima analogia dell'esperienza, la «proposizione fondamentale della permanenza [*Beharrlichkeit*] della sostanza» che recita: “In ogni variazione [*Wechsel*] dei fenomeni, la sostanza permane e il quantum di essa non viene né accresciuto né diminuito nella natura.” (Kant, 1987, p. 256/p. 162).

Nella dimostrazione Kant esibisce il legame inscindibile tra sostanza e tempo:

Tutti i fenomeni sono nel tempo: soltanto in esso inteso come sostrato (come forma permanente dell'intuizione interna), può venire rappresentata tanto la simultaneità [*Zugleichsein*] quanto la successione [*die Folge*]. Quindi il tempo [...] rimane [*bleibt*] e non muta, poiché esso è ciò in cui la successione e la simultaneità possono essere rappresentate soltanto come sue determinazioni. Ora il tempo non può per sé venir percepito. Di conseguenza negli oggetti della percezione, cioè nei fenomeni, deve ritrovarsi il sostrato, che rappresenti il tempo in generale, ed in cui ogni variazione o simultaneità possa venir percepita, mediante la relazione dei fenomeni con tale sostrato dell'apprensione. Il sostrato di tutto ciò che è reale, ossia di tutto ciò che appartiene all'esistenza delle

cose, è peraltro la sostanza, rispetto alla quale tutto ciò che appartiene all'esistenza può venir pensato solo come determinazione. [...] [essa] è ciò che, come sostrato di ogni variazione, rimane sempre lo stesso. Perciò, dato che la sostanza non può variare nell'esistenza, allora il suo quantum non può venire né accresciuto né diminuito nella natura (Kant, 1987, p. 257/p. 162).⁹

Il legame tra sostanza e tempo è circolare: la permanenza è una relazione temporale, ma allo stesso tempo fonda la possibilità stessa delle relazioni temporali, così come la sostanza è una relazione, ma allo stesso tempo fonda le relazioni¹⁰. Circolo vizioso certo, ma fondativo del pensiero kantiano:

Rapporti di tempo sono [...] possibili solo nel permanente [...]; ossia, il permanente è il sostrato rispetto a cui è possibile ogni determinazione temporale [simultaneità e successione]. La permanenza esprime in generale il tempo come il costante termine di correlazione per ogni esistenza dei fenomeni, per ogni variazione ed ogni concomitanza [*alles Wechsels und aller Begleitung*] (Kant, 1987, p. 258/p. 163).¹¹

Su queste basi Kant definisce il concetto di durata:

[...] la variazione riguarda non già il tempo stesso, ma soltanto i fenomeni nel tempo [...] Se si volesse attribuire al tempo stesso una successione, si dovrebbe pensare ancora un altro tempo, in cui fosse possibile questa successione [*wollte man der Zeit selbst eine Folge nach einander beilegen, so müsste man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge möglich wäre*]. Solo mediante il permanente l'esistenza nelle diverse parti della serie temporale [*das Dasein in verschiedenen Theilen der Zeitreihe*] acquista una quantità, che si chiama durata [*Dauer*]. Limitata alla semplice successione [*bloßen Folge*], infatti, l'esistenza è sempre sul punto di dileguarsi e di prendere inizio, e non ha mai la benché minima quantità. Senza questo permanente, non vi è dunque alcun rapporto di tempo (Kant, 1987, p. 258/p. 163).

La permanenza fonda dunque tanto la possibilità di determinare il tempo quanto quella di determinare la quantità dell'esistenza nel tempo, ossia la durata. Il concetto di durata è strettamente legato da un lato alla categoria di sostanza e dall'altro al concetto di tempo unico, come testimoniano queste righe:

Le sostanze (nel fenomeno) sono i sostrati di tutte le determinazioni di tempo. Il sorgere di alcune sostanze e il perire di altre annullerebbero proprio l'unica condizione dell'unità empirica del tempo, e i fenomeni si riferirebbero allora a due specie differenti di tempo [*auf zweierlei Zeiten*], nelle quali l'esistenza scorrerebbe parallelamente [*in denen neben*]

9 Tr. it. modificata.

10 «Per tale ragione [...] questa categoria sta sotto il titolo delle relazioni: ciò avviene in quanto essa è la condizione delle relazioni, piuttosto che non per il fatto che essa stessa contenga una relazione» (Kant, 1987, p. 261/p. 165). Su questo punto concordo pienamente con Enzo Paci secondo cui «da un lato Kant tende a risolvere la sostanza in forme relazionali di relativa permanenza temporale e dall'altro non riesce a porsi sul piano della relazionalità e ritorna quindi alla vecchia logica del soggetto e del predicato» (E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, Messina – Firenze, D'Anna, 1959, pp. 195-196).

11 Tr. it., modificata.

einander das Dasein verflösse], il che è assurdo. Vi è infatti soltanto un tempo [*Denn es ist nur Eine Zeit*], in cui tutti i diversi tempi devono essere posti, non già come simultanei, bensì come successivi (Kant, 1987, pp. 262-263/p. 166).¹²

Tempo e spazio di interiorità

La teoria kantiana dello spazio e del tempo come forme d'ordine della molteplicità è una traduzione trascendentale della teoria leibniziana dello spazio e del tempo. Nella corrispondenza con Clarke, polemizzando con i concetti di spazio e tempo assoluti, Leibniz scrive:

Per me, ho osservato più di una volta che considero lo spazio come qualcosa di puramente relativo, così come il tempo: è un ordine delle coesistenze, al pari del tempo, che è un ordine delle successioni (Leibniz, 2000, p. 499/p. 363-364).

Se guardiamo più a fondo però, la teoria kantiana risulterà essere un prolungamento, benché originale, di quella tradizione metafisica che tra Descartes e Locke ha inventato lo spazio di interiorità. Se, tuttavia, in Descartes la temporalità dello spazio di interiorità, del *cogito*, è ancora ritmato dalla creazione continuata divina (dal *concursus Dei*), benché il segreto più profondo dell'istante sia in realtà quello della presenza della *cogitatio*¹³, è con Locke che la misura della temporalità diviene esclusivamente mentale.

Nel capitolo XIV della seconda parte del *Saggio sull'intelligenza umana* Locke fa dipendere l'idea di durata (*duration*), idea complessa di modo semplice, dalla riflessione sul susseguirsi delle idee nella nostra mente:

È evidente a chiunque voglia soltanto osservare ciò che accade nella sua mente [*what passes in his own Mind*], che v'è un seguito di *idee* [*a train of Ideas*] le quali si succedono costantemente l'una all'altra nella sua intelligenza, fintanto che egli sia sveglio. La *riflessione* su questo apparire di varie *idee*, una dopo l'altra, nella nostra mente, è ciò che ci fornisce l'*idea* della *successione*; e la distanza tra le varie parti di tale successione, o fra l'apparire di due *idee* qualsiasi nella nostra mente, è ciò che chiamiamo *durata*. Poiché, mentre pensiamo o mentre riceviamo successivamente idee molteplici nella mente, sappiamo di esistere; e così chiamiamo l'esistenza, o la continuazione dell'esistenza nostra, o di qualunque altra cosa, commisurata al succedersi di idee, quali che siano, la durata di noi stessi, o di qualunque altra cosa che sia coesistente al nostro pensare (Locke, 1994, p. 191) (Locke, 1994, p. 191/p. 182).

Stabilita l'idea di durata sulla base della riflessione sulla 'serie' o 'catena' di idee e sulla distanza che separa due sue parti, Locke fissa l'idea di istante e di tempo: la prima è costituita «da *quella parte di durata che occupa solo il tempo nel quale si trova nella nostra mente una sola idea*» (Locke, 1994, p. 194/p. 185), mentre la seconda si ottiene «considerando una qualunque parte della durata infinita [*infinite Duration*] in quanto è contrassegnata da misure periodiche» (Locke, 1994, p. 206/p. 196).

12 Tr. it. cit., modificata.

13 «[...] perspicue intelligimus fieri posse ut existam hoc momento, quo unum quid cogito, et tamen ut non existam momento proxime sequenti, quo aliud quid potero cogitare, si me existere contingat» (Descartes pour [Arnauld], 4 juin 1648, in AT, vol. V, p. 193).

Ciò che è interessante, in tutto il capitolo lockiano, è l'insistenza sul primato della riflessione sull'osservazione del moto: «non è [...] il *moto* [*motion*], ma il costante susseguirsi delle *idee* [*constant train of Ideas*] nella nostra mente allo stato di veglia, *quello che ci fornisce l'idea della durata*», al punto che «anche se non vi fosse per nulla un senso del moto, noi avremmo egualmente *l'idea della durata*» (Locke, 1994, p. 196/p. 186-187). Che questa successione possa costituire una misura intersoggettiva è affermato da Locke sulla base di una congettura, quella secondo cui lo scorrere della serie delle idee «non vari[erebbe] un gran che nell'uomo sveglio [*I guess, varies not very much in a waking Man*]» (Locke, 1994, p. 194/p. 184). Naturalmente questa congettura è la vera e propria falla di tutta la costruzione lockiana, cui Kant tenta di porre rimedio attraverso la sua propria teoria della temporalità e tuttavia permane in lui la profonda marca lockiana di un tempo concepito come forma del senso interno. Come scrive Kant, in una nota del § 7:

Io posso certo dire: le mie rappresentazioni si susseguono, ma ciò significa soltanto che noi siamo coscienti di tali rappresentazioni come in una successione temporale, cioè secondo la forma del senso interno. Il tempo, perciò non è qualcosa in sé, e neppure una determinazione inerente oggettivamente alle cose (Kant, 1987, p. 93/p. 62).

La critica di Herder a Kant

Contro la teoria kantiana del tempo unico, forma del senso interno si rivolge un capitolo della *Metacritica della Critica della ragion pura* di Herder, testo pubblicato sul finire del secolo (1799). Il tema di tutta l'opera herderiana, la mancata considerazione da parte di Kant della «fondamentale linguisticità della ragione e dell'esperienza umana» (Herder, 1993, p. XIV)¹⁴ è al centro anche del capitolo sulla «Metacritica della cosiddetta Estetica trascendentale». In particolare, riguardo alla questione del tempo, trattato nel paragrafo III («Genesi del concetto di tempo, secondo i dati della nostra natura e della nostra lingua»), Herder propone una ricostruzione della genesi del suo concetto a partire da un processo storico descritto dalla sequenza pratica-linguaggio-spazializzazione-numero. *Am Anfang war die Tat*, cioè il rapporto pratico dell'uomo con la natura:

Il calendario della natura, fu dunque la prima regola [*das erste Regulativ*] per gli uomini; i ritmi del tempo [*Zeitenweisen*], che dovevano osservare se non volevano soccombere, diventarono, per una norma non scritta, i loro ritmi di vita [*Lebensweise*], la loro misura del tempo [*Zeitenberechnung*] (Herder, 1993, p. 40/p.55).¹⁵

Proprio questo rapporto con i ritmi della natura diede luogo nel genere umano, «nel corso dei tempi e col loro mutare», ad «una *intuizione* del tempo, ma non certo a priori e neppure frutto della speculazione metafisica, bensì a partire da osservazioni e guardando al mondo esterno in vista di scopi pratici» (Herder, 1993, p. 41/p. 56).¹⁶ L'uomo cominciò a percepirsi come un essere temporale che «vive seguendo o anticipando il tempo [*ihm gleichförmig oder zuvorkommend*]» (Herder, 1993, p. 41/p. 56), e «poco alla volta il tempo si è impadronito dell'intera sintassi della lingua»

14 I. Tani, «Introduzione» a J.G. Herder, *Metacritica*, Roma Editori Riuniti, 1993, p. XIV.

15 Ho modificato la traduzione dove necessario.

16 Ivi, p. 56, tr. it. cit., p. 41.

(Herder, 1993, p. 41/p. 57).¹⁷ Inoltre, «ad una più precisa designazione dei tempi [*Zeitenbezeichnung*] giovò l’analogia tra spazio e tempo»:

La maggior parte delle determinazioni temporali [*Zeitbestimmungen*], per es. il levar del sole, a mezzogiorno, l’ocaso, e poi prima, dopo, a metà di, tra, ecc. sono tratte da determinazioni di luogo. Il punto in cui il sole si alza e declina o segna la metà del suo corso fu motivo per dare al momento [*Zeit*] in cui ciò avviene i nomi appunto di levar del sole, ocaso e mezzogiorno, il passato come ciò che si colloca prima, il futuro come ciò che si colloca dopo; il giorno e l’ora furono ciò che veniva fissato, stabilito e spostato. Il mese significò una lunazione, la settimana indicò l’ordine dei giorni, l’anno rappresentò un cerchio, un circolo. Quest’ultimo fu per tutti i popoli l’immagine sensibile [*Sinnbild*] del tempo che a sé ritorna e da sé ricomincia (Herder, 1993, p. 42/p. 57-58).

Tuttavia queste misurazioni visive non coglievano «il carattere proprio di quantità discreta o numero» del tempo. Herder sottolinea con quanta fatica gli uomini «abbiano imparato a contare»:

neppure la chiara, ripetuta successione esterna dei mutamenti delle cose fu per lungo tempo tanto efficace da indurli a contare con veri e propri numeri. A lungo andare, la serie sempre e di nuovo ripetuta dei giorni e delle notti li indusse al tentativo di registrare, con linee e altri simboli imitativi, una certa quantità ricorrente di giorni: insomma a contare. Molto più tardi appresero dal gocciolio dell’acqua l’artificio della misurazione delle ore, il numero delle dita suggerì loro il ciclo numerico, la decina. Da tutti i popoli dell’antichità questa determinazione del tempo mediante il numero fu ritenuta sacra; fu registrata da riti e festività, custodita e celebrata; i saggi, si disse, erano andati a prendere il numero in cielo. Ma quanto già fosse difficile pensare i numeri e le stagioni in quanto tali, lo dimostra la caterva di circostanze accessorie che l’astrologia fece piovere dal cielo insieme ad essi (Herder, 1993, p. 43/p. 58).

Dopo aver esibito la genesi del concetto di tempo per confutare la concezione kantiana del tempo come forma a priori dell’intuizione sensibile, Herder mette in luce il profondo legame tra tempo e mutamento:¹⁸

17 Scrive Herder: «[...] il tempo che tutto governa regola anche i pensieri degli uomini. Poiché il fare e il patire avvengono nel tempo, e non è mai indifferente quando qualcosa accade o sia accaduto o accadrà, il tempo si è aggiunto a tutte le parole che indicano l’agire e il patire (*verba*). In luogo dell’infinito, che nelle lingue primitive valeva per ogni cosa, tutt’al più con l’aggiunta delle persone, comparvero per maggior chiarezza i modi, primo fra tutti l’indicativo con determinate distinzioni di tempi. Sul principio queste furono poche; erano indicate grossolanamente quelle del passato e del futuro, finché un poco alla volta se ne introdussero per entrambi i tempi di più precise; e precisissime furono quelle della lingua greca. Inoltre per mezzo di particelle si aggiunsero ai verbi (*verbis*) determinazioni sia di luogo che di tempo; si mescolarono avverbi e preposizioni, l’intero suo flusso fu condotto e guidato a riva con la misura del tempo». (Herder, 1993, p. 41-42/p. 57)

18 Potremmo dire, in un linguaggio teorico, il primato del mutamento sul tempo: «Il tempo – scrive Herder – non è affatto una rappresentazione necessaria che stia alla base di tutte le intuizioni. La vera intuizione dimentica il tempo. Se scompare tutto ciò che è mutevole, scompare anche il tempo, misura dei mutamenti» (Herder, 1993, p. 44/p. 60). E ancora: «Io sussumo i cambiamenti sotto il concetto del tempo in quanto osservo la loro successione: il modello di ciò mi è dato dalla successione dei miei pensieri e di tutti i fenomeni naturali. Con questo calcolo costruisco per il mio intelletto serie di concetti che si succedono [*Reihen der Begriffe nacheinander*] (*series*), così come per lo spazio costruisco per esso serie di concetti

In verità, ciascuna cosa che muta ha in sé la misura del proprio tempo [*hat jedes verändliche Ding das Maas seiner Zeit in sich*], che è quella e resta quella quand'anche null'altro esistesse; non ci sono due cose al mondo che abbiano la stessa misura del tempo [*dasselbe Maas der Zeit*]. Il battito del mio polso [*Pulsschlag*], il corso lento o affrettato [*Schritt oder Flug*] dei miei pensieri, non sono una misura del tempo che valga per altri; lo scorrere [*Lauf*] di un fiume, la crescita [*Wachstum*] di un albero, non serve come misura del tempo [*Zeitmesser*] per tutti i fiumi, alberi e piante. La vita dell'elefante e quella dell'efemera hanno una durata [*Lebenszeiten*] molto diversa, e quanto disuguale è la misura del tempo [*Zeitenmaas*] sui vari pianeti (Herder, 1993, p. 43/p. 59).

Questo crescendo che va dall'esperienza personale del battito del polso e del corso dei pensieri sino all'immaginifica visione del tempo su altri pianeti, conduce Herder al 'punto di eresia', all'opposizione frontale con la proposizione fondamentale apodittica che regola i rapporti di tempo secondo cui tempi differenti non sono simultanei, ma successivi:

Possiamo dunque arrischiarci a dire che ci sono nell'universo, in un tempo determinato, innumerevoli tempi [*im Universum zu einer Zeit unzählbar-viele Zeiten*] (Herder, 1993, p. 43/p. 59).

Sembra di sentire qui l'eco del verso lucreziano, «in uno tempore, tempora multa latent»¹⁹. Da dove nasce allora la rappresentazione di un tempo unico?

[...] il tempo – scrive Herder – che noi ci figuriamo come la misura di tutti gli altri è semplicemente una misura relativa dei nostri pensieri [*Verhältnißmaas unsrer Gedanken*], così come lo spazio infinito lo era per l'insieme di tutti i luoghi di singoli esseri dell'universo. Come questo anche il suo compagno, il tempo sconfinato [*ungeheure Zeit*], è divenuto misura e ambito [*das Maas und der Umfang*] di tutti i tempi. E come lo spazio che era il semplice limite del luogo, poté essere immaginato qual infinito *continuum*, così il tempo – che di per sé non è altro che la misura della durata [*Maas der Dauer*] in quanto determinabile attraverso cambiamenti interni o esterni – a forza di contare all'infinito dovette diventare un innumerabile numero, un oceano incolmabile di gocce, onde e correnti che in esso fluivano (Herder, 1993, p. 44/p. 59).

adiacenti (*situs*). Da questo esso ricava un ordine delle cose; ma i cambiamenti comunque accadrebbero, anche se non ci fosse chi li conta e li ordina» (Herder, 1993, p. 45/p. 61). Su questo punto è molto importante la posizione interpretativa di Verra, che contro Haym e Jöns, rifiuta ogni lettura soggettivistica dell'idea del tempo in Herder: «Nella *Metacritica*, dove Herder riconduce l'immagine del tempo al corso degli eventi naturali, e anche quando parla di quest'immagine nell'uomo, non allude affatto alla sua vita interiore, ma a età di sviluppo» (V. Verra, *Linguaggio, mito e storia*, Pisa, Edizioni della Normale, 2006, p. 45).

19 È interessante notare che Herder stabilisce un legame privilegiato tra tempo e udito, cui fa cenno implicitamente il verso di Lucrezio: «Le determinazioni del tempo appartengono propriamente all'udito, poiché questo ricava la successione delle cose per così dire ascoltando. Per l'orecchio il suono è ciò che per l'occhio è il raggio di luce: questo è la più precisa descrizione della linea, quello la più precisa descrizione del momento [*des Moments*], di un punto di momenti che fluiscono. L'intero dominio della modulazione [*Modulation*], la misurazione d'ogni movimento più o meno lento o rapido, regolare o irregolare, compete all'orecchio [...]» (Herder, 1993, p. 52/p. 65-66).

Da Herder a Spinoza.

Abbiamo preso come punto di origine del nostro percorso un'affermazione di Jacobi secondo cui la teoria del tempo unico kantiano è permeata dal «Geist des Spinoza». Vorrei provare a sostenere, al termine di questo percorso, che proprio la violazione herderiana dell'interdetto kantiano sulla pluralità dei tempi simultanei è permeata dallo spirito di Spinoza. Dal punto di vista della ricostruzione storica esibire l'importanza dell'influenza di Spinoza sul pensiero di Herder è un compito estremamente facile: è un vero e proprio *topos* storiografico²⁰. Non solo vi sono numerose tracce della lettura di Spinoza nelle lettere del giovane Herder, ma, soprattutto, vi è un'opera intera dedicata al pensiero di Spinoza, pubblicata, in esplicita polemica con Jacobi, negli anni dello *Spinoza-Debatte*, il *Gott. Einige Gespräche*. Di quest'opera, uscita in prima edizione nel 1787, Herder pubblicò una seconda edizione nell'anno successivo alla pubblicazione della *Metacritica*, il 1800: questa nuova edizione vede oltre ad alcune varianti rilevanti dal punto di vista teorico (la più importante delle quali è la sostituzione del concetto di forza sostanziale con quello di forza organica), anche l'aggiunta di numerose note riportanti passi spinoziani²¹. Non è dunque azzardato ipotizzare che negli anni in cui scrive la *Metacritica* Herder avesse sul tavolo di lavoro i testi di Spinoza.

Se riprendiamo in mano la lettera 12 (che Herder cita a più riprese in nota nella seconda edizione definendola in un caso «merkwürdig»²²), sulla quale Jacobi aveva fondato la sua lettura di una durata unica, lettura che gli ha permesso di considerare il concetto di tempo kantiano nello spirito di Spinoza, risulterà, proprio dalla perfetta simmetria che Spinoza stabilisce tra i concetti ontologici di 'sostanza' e 'modo' e quelli temporali di 'eternità' e 'durata', che la durata non è in alcun modo riferibile alla sostanza²³. La sostanza non dura: ciò significa che non è il luogo temporale comune di cui i modi non sono che limitazioni. Solo i modi durano: più propriamente si potrebbe dire che essi consistono di quell'«indefinita continuazione dell'esistere» (EIIdef.5) che è la durata stessa, secondo la definizione dell'*Etica*. Privi di sostanzialità, essi consistono esclusivamente della durata della *ratio* che li costituisce in quanto individui (EIIP13def.) o del concorso nell'azione che produce un unico effetto in quanto *res singulares* (EIIdef.7). Ogni cosa esistente ha dunque una durata, o, meglio, è una durata, sia esso *ratio* individuale o concorso singolare. Benché Spinoza non lo affermi esplicitamente, non c'è ragione di pensare che la sua concezione del tempo differisca su questo punto da quella espressa da Descartes nei *Principia* secondo cui il tempo non è che la misura delle molteplici durate sulla base di una durata regolare,

20 Per la bibliografia sul rapporto Herder-Spinoza cfr. il mio *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Hildesheim, Olms, 2016, pp. 335-336. Val la pena citare questo passaggio di Valerio Verra in quanto mette in relazione la teoria herderiana dello spazio-tempo con Spinoza: «Lo studio della concezione herderiana dello spazio e del tempo riesce particolarmente interessante, perché questi concetti sono strettamente connessi con la sua interna esperienza filosofica, gettano profonde radici nella sua concezione della storia e della poesia, e permettono di intravedere l'importante influenza esercitata da Spinoza o quanto meno l'importanza degli studi spinoziani per Herder» (V. Verra, *Linguaggio, mito e storia*, cit., p. 39).

21 Cfr. J.G. Herder, *Gott. Einige Gespräche*, in HSW, Bd. XVI, pp. 401-580.

22 Ivi, p. 457 (dove è citata come Ep. 29, *Opera Posthuma*, p. 465). Cfr. anche p. 465.

23 Cfr. la definizione spinoziana di eternità: «Per eternità intendo la stessa esistenza in quanto la si concepisce seguire necessariamente dalla sola definizione della cosa eterna. Spiegazione Infatti, tale esistenza viene concepita quale eterna verità, come l'essenza della cosa, e pertanto non si può spiegare mediante la durata o il tempo, anche nel caso che la durata sia concepita mancante del principio e della fine» (EIdef.8).

il movimento dei pianeti²⁴. A ciò Spinoza aggiunge la sua propria teoria del tempo come modo dell'immaginazione da cui deriva la sua spazializzazione, la scissione in istanti e la numerazione. Il tempo, dunque, è un modo di immaginare che assolutizza una durata, facendone la misura delle altre.

Con Herder Spinoza potrebbe dunque senz'altro affermare che «ci sono nell'universo, in un tempo determinato, innumerevoli tempi» e tuttavia non potrebbe ripetere con lui che «ciascuna cosa che muta ha in sé la misura del proprio tempo, che è quella e resta quella quand'anche null'altro esistesse». Qui entra in gioco una differenza importante che è dovuta alla monadicità del concetto di forza organica che sta alla base del concetto di durata presente nella *Metacritica*: la durata è pensata a partire dalla persistenza di un essere, di una forza, di un'esistenza continuata che si dà come successione (Herder, 1993, p. 55/p. 68-69). In Spinoza ciò che costituisce lo statuto del modo è proprio la sua relazionalità, la sua non-isolabilità. Non avrebbe senso parlare della durata di un modo preso isolatamente, di un suo ritmo individuale, precisamente perché la durata di una cosa non è pensabile come una successione di stati nel tempo, ma come un *cum durare*, per usare un termine lucreziano che Spinoza ama, come un *concurrere*. Il termine *continuatio* presente nella definizione della durata non deve essere inteso nel senso che avrebbe in Descartes, come serie di istanti discreti e contingenti, sostenuti e concatenati dalla creazione divina, dal *concursus Dei*. La *continuatio* della durata spinoziana non è leggibile attraverso un modello lineare e seriale, poiché esso è effetto di composizione e di interscambio: proprio per evitare il rischio che la *continuatio* sia letta in termini di creazione continuata, Spinoza nel V postulato del cosiddetto trattatello di fisica scrive che «per conservarsi il corpo umano ha bisogno di moltissimi altri corpi dai quali viene continuamente quasi rigenerato» (EIIPost.4). Non si tratta di una rigenerazione ad ogni istante, troppo vicina alla creazione divina, ma di una *quasi regeneratio*. In altre parole, l'apparente linearità è frutto di una più profonda complessità di interscambio e di livelli intrecciati che altro non è se non ciò che Spinoza chiama *ordo et connexio rerum*. Ciò significa che ogni durata è un composto di durate, esiste in un intreccio di durate e compone durate di livello superiore, senza che queste possano essere pensate sul fondo di una persistenza. La persistenza ne è invece il risultato.

Ed intreccio è la parola che segna la differenza nella concezione della temporalità non solo rispetto a Herder, ma anche rispetto a Kant: la stessa infrazione dell'interdetto kantiano risulta insufficiente per pensare la temporalità plurale in termini spinoziani. Infine, una questione che apre sulla relazione tempo-causalità: che ne sarebbe dello schematismo trascendentale delle categorie di relazioni se sostituissimo al tempo come successione il tempo come intreccio, come *connexio*?

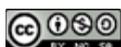
Bibliografia

- ARISTOTELE. 1995. *Physica*. Tr. it. di L. Ruggiu. Milano: Rusconi.
 DESCARTES, R. 1996. *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery. Paris: Vrin, (ristampa anastatica dell'edizione 1897-19130).

24 «[...] per comprendere la durata di tutte le cose sotto una stessa misura, noi ci serviamo ordinariamente della durata di certi movimenti regolari, i quali fanno i giorni e gli anni, e la chiamiamo tempo, dopo averla così comparata; benché in effetti ciò che chiamiamo così non sia, fuori della vera durata delle cose, null'altro che un modo di pensare» (R. Descartes, *Principia philosophiae*, I, 57, in AT, vol. VIII, p. 27, tr. it. a cura di E. Garin, in *Opere*, vol. III, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 51).

- DE FLAVIIS, 1986. *Kant e Spinoza*. Firenze: Sansoni.
- HERDER, J.G. 1993. *Sämtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan, Hidesheim, Georg Olms Verlag, 1967-68 (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Berlin 1877-1913. Tr. it. *Metacritica*. Roma: Editori Riuniti.
- JACOBI, F.H. 2000. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, auf der Grundlage von K. Hammaker und I.-M. Piske bearbeitet von M. Lauschke, Hamburg, Felix Meiner. Tr. it. a cura di V. Morfino in *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*. Milano: Unicopli, 1998.
- KANT, I. *Kants Werke*. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Berlin, de Gruyter & Co., 1968. Tr. it. a cura di G. Colli, Milano, Bompiani, 1987.
- LEIBNIZ, G. W. 1996. *Leibniz' drittes Schreiben [a Clarke]*, in *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, hrsg. von C.I. Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1875-1890), Band VII. Tr. it. di E. Pasini e di M. Mugnai in *Scritti filosofici*, vol. III, Torino, UTET, 2000.
- LOCKE, J. 1994. *An essay concerning human understanding*, edited by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975. Tr. it. a cura di C. Pellizzi, vol. 1, Roma-Bari, Laterza.
- LUCRETIUS. 1921. *De Rerum Natura*. New York: Oxford University Press.
- PACI, E. 1959. *Dall'esistenzialismo al relazionismo*. Messina – Firenze: D'Anna.
- ROUSSET. B. 2000. «Le réalisme spinoziste de la durée» In.: *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*, Paris: Kimé, p. 127.
- SPINOZA, B.; Gebhardt, C. *Opera*. Heidelberg: Carl Winters, 1972, 4v.
- SPINOZA, B. 2008. *Opera Posthuma. Riproduzione fotografica integrale*. A cura di Pina Totaro & Prefazione di Filippo Mignini. Macerata: Quodlibet.
- SPINOZA, B. 1998. *Ethica*. Tr. it. di E. Giancotti. Roma: Editori Riuniti.
- SPINOZA, B. 1958. *Epistolario*. Tr. it. a cura di A. Droetto. Torino: Einaudi.
- VERRA. V. 2006. *Linguaggio, mito e storia*. Pisa: Edizioni della Normale.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.