

RATIONES

Paolo Livieri

Metafisica dell'esistenza

La rivelazione della realtà
in F.H. Jacobi



PADOVA
UP

PADOVA UNIVERSITY PRESS

Rationes è una collana filosofica open access che ospita testi originali sottoposti a *double blind peer review*.

Direttore scientifico

Luca Illetterati

Comitato Scientifico

Adriano Ardovino (Università di Chieti), Francesco Berto (University of St. Andrews), Angelo Ciatello (Università di Palermo), Felice Cimatti (Università della Calabria), Gianluca Cuozzo (Università di Torino), Antonio Da Re (Università di Padova), Alfredo Ferrarin (Università di Genova), Maurizio Ferraris (Università di Torino), Andy Hamilton (Durham University), Roberta Lanfredini (Università di Firenze), Claudio La Rocca (Università di Genova), Diego Marconi (Università di Torino), Friederike Moltmann (CNRS – Paris), Michael Quante (Università di Münster), Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense Madrid), Paolo Spinicci (Università di Milano Statale), Gabriele Tomasi (Università di Padova), Luca Vanzago (Università di Pavia), Holger Zaborowski (Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar)

Rationes

Prima edizione 2023, Padova University Press
Titolo originale *Metafisica dell'esistenza. La rivelazione della realtà in F.H. Jacobi*

© 2023 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it
Redazione Padova University Press
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-338-0



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

Paolo Livieri

Metafisica dell'esistenza

La rivelazione della realtà
in F.H. Jacobi

PADOVA
UP

Indice

Introduzione	9
1. Il problema dell'esistenza a partire da Kant	17
1. La direttrice kantiana del dibattito	17
2. Primi argini teorici	24
3. L'emergere dell'unità	29
4. Avanzare dal pratico	32
5. Questione di primato	38
6. Contro i limiti imposti da Kant	41
7. La ricerca di un punto di vista sull'esistenza	46
2. L'origine di <i>Le cose divine e la loro rivelazione</i> : cenni storici	51
1. Prime coordinate	51
2. Gli interlocutori espliciti	56
3. Teismo e teoria dell'esistenza	69
1. Un pensiero che "trova"	69
2. Esistenza e certezza	78
3. <i>Glaube</i> : un necessario chiarimento	93
4. Questione di metodo: la metafisica dell'esistenza	96
5. Possibilità e limiti della metafisica dell'esistenza	107
4. La prospettiva aperta dallo <i>Herz des Mannes</i>	113
1. Profezia e conoscenza	113
2. Alcuni dubbi sul cuore dell'uomo	121
5. Ragione	129
1. Ragione e origine	129

2. Ragione ed exteriorità	143
3. Ragione e interiorità	153
6. Osservazioni conclusive	163
Bibliografia	167
Fonti	167
Opere di F.H. Jacobi	167
Traduzioni	168
Altre fonti	168
Studi	172

Introduzione

Al momento della pubblicazione sarà parso ad alcuni come uno strano anacronismo, il residuo di un'epoca sepolta alle spalle della filosofia classica tedesca, ma il libro che F.H. Jacobi diede alle stampe nel 1811, *Le cose divine e la loro rivelazione*, si presentò a tutti gli effetti come un'introduzione al teismo.

Nella forma che Jacobi difese, il teismo non si riferisce però ad una dottrina religiosa. Esso poggia piuttosto su una metafisica dell'esistenza che allarga il proprio *focus* sui temi teoretici dello statuto della razionalità e della definizione dell'essere. La metafisica dell'esistenza di Jacobi mostra i risultati di un'indagine su un concetto di «vero» che emerge al di là di ogni rivelazione, di ogni prova, di ogni argomento o sistema. Il teismo di Jacobi è quindi rivolto ad un Dio che non solo ha poco in comune con il Dio della rivelazione e del Libro, ma si distingue radicalmente dall'assoluto di Fichte, di Schelling, o di Hegel.

Se guardiamo alla filosofia di Jacobi in generale e alla sua lunga carriera intellettuale, anche oggi, come allora, si potrebbe rimanere sorpresi da una tesi che difende la personalità Dio, l'intima spiritualità dell'uomo, e l'ingiustificabilità dell'esistenza. Se ci limitiamo alle reazioni dei suoi contemporanei, si può facilmente vedere che lo stupore per le tesi di Jacobi si trasformò spesso

in dibattito, e che le sue pubblicazioni fomentarono un'aperta, violenta polemica, sigillando momenti paradigmatici della storia del pensiero. Ma Jacobi non innescò solo grandi discussioni. Alcune volte, infatti, fu vittima di semplice scherno. Nonostante ciò, Jacobi passò attraverso tutte le controversie confermando quanto aveva sempre sostenuto, fino a giungere alla coerente conclusione dei suoi sforzi teorici: un teismo da interpretare come una teoria sull'esistente o, meglio, una metafisica dell'esistenza.

Nelle sue intenzioni più dichiarate e durante tutto l'arco della sua carriera intellettuale, rimase fedele al suo progetto iniziale: determinare razionalmente i concetti di esistenza, di ragione, e di Dio alla luce della necessità per la nostra conoscenza di un'apprensione immediata.

In questo senso, si può dire che Jacobi si mosse secondo una direttrice profondamente diversa da quelle promosse dalle religioni positive e dalle teologie dell'Illuminismo, perché se da un lato non si affidò mai alla storicità della rivelazione, dall'altra nemmeno riconobbe la razionalità delle prove e degli argomenti sistematici.

Egli però non si appoggiò nemmeno ai sofisticati ragionamenti della nascente filosofia trascendentale, rinvenendovi una pericolosa sterilità epistemologica ed etica; studioso della filosofia critica di Kant, ne rinveniva frizioni e contraddizioni insolvibili, che minavano, a suo parere, qualsiasi pretesa teoretica e morale.

Tuttavia, pur volendo superare Kant, Jacobi si schierò pugnacemente agli antipodi della speculazione filosofica espressa dalle filosofie post-kantiane di Fichte e Schelling, denunciando la loro intrinseca incapacità ad avere accesso ad un principio davvero reale.

In definitiva, si potrebbe sommariamente notare che Jacobi esibì un'apparente immunità a ogni grande scuola

filosofica che la fine del XVIII secolo aveva da offrire. Si potrebbe quindi essere d'accordo con chi ritenesse che Jacobi, nonostante le intense relazioni epistolari e la ricca rete di amicizie personali, abbia cercato di aprire una via in qualche modo solitaria, che approdò alla metafisica dell'esistenza come una legittima destinazione.

Se è vero che la sua intera opera non può essere ridotta ad una giustificazione del teismo, è pur vero che *Le cose divine e la loro rivelazione* (d'ora in avanti, *Le cose divine*), si presenta come un testo in cui il teismo è il tema principale. Particolarmente indicativo il fatto che esso fu l'ultima opera che egli pubblicò, consapevole che ad essa stava affidando il suo autentico «testamento filosofico». L'importanza che il testo assume all'interno dello sviluppo complessivo della sua filosofia fu rilevata da Jacobi stesso, quando in esso egli mostrò il forte legame che sussiste tra l'esistenza dell'individuo – tema centrale in tutte le sue pubblicazioni – e una definizione teistica di Dio.

All'interno di questo quadro interpretativo, questa ricerca analizza la filosofia di Jacobi nella sua fase matura, quando egli sembra portare alla luce temi sottesi a tutta la sua produzione definendoli attorno all'indagine sull'essere supremo. E così, se l'esistenza individuale rimane indubbiamente il tema centrale di tutta la riflessione di Jacobi, si mostrerà come in quest'ultima opera la metafisica dell'esistenza che il teismo espone debba essere considerata il cardine attorno a cui l'esistenza concreta dell'uomo deve essere concepita.

Quanto segue, pur concentrandosi sul testo del 1811, prende in considerazione la più ampia evoluzione del pensiero del nostro autore: metteremo così in evidenza le potenzialità teoriche del *Le cose divine*, indagandone le relazioni che esso implicitamente ed esplicitamente intrattiene con gli altri testi di Jacobi.

Si vedrà che pensare il teismo di Jacobi significa confrontarsi con una serie di direttrici teoriche che si intersecano principalmente in due punti: la definizione di Dio e la determinazione dell'essere. Nonostante questo rilievo, ci si renderà presto conto che nel *Le cose divine* viene alla luce un concetto di essere e una definizione di Dio che non mirano a determinare l'atto creatore all'inizio del tempo, come il riferimento al teismo potrebbe far supporre. La riflessione di Jacobi, infatti, pur ritornando sui temi classici del teismo, ossia l'origine dell'essere per intervento di un Dio dotato di intelligenza e identità personale, non si impegna nella descrizione di un atto originario di creazione cosmica. I concetti di Dio ed essere svolgono invece una funzione diversa: essi descrivono una metafisica dell'esistenza che giustifica la *concepibilità* di ogni essere esistente. Il teismo, in qualche modo, dovrà principalmente rendere conto dell'esistere dell'Io e del Tu nell'ora.

Come risulterà evidente, Jacobi non condivide l'interesse di alcuni suoi contemporanei per una cosmologia che descriva l'inizio della manifestazione dell'essere. Piuttosto, egli sembra interessato a determinare cosa sostiene e definisce la nostra esistenza nel presente, in ogni presente. Jacobi, infatti, non va alla ricerca di un evento o di un concetto che possano fungere da semplice inizio della storia. La sua indagine si spinge in una direzione diversa, una direzione che interpreta i concetti cardine del teismo in modo da farne i soli in grado di descrivere *chi siamo* e di affermare con certezza *che siamo*.

Certo, nonostante il suo cammino solitario, Jacobi non porterà a termine questo progetto in maniera isolata dal dibattito a lui contemporaneo. Egli stesso definirà il suo teismo secondo dei parametri che provengono da

alcuni testi di Kant, appartenenti sia alla fase precritica, sia alla filosofia trascendentale. Questi medesimi testi svolgeranno tre funzioni principali: lo aiuteranno a descrivere propriamente il metodo metafisico che egli adotta per l'indagine sull'esistenza, gli consentiranno di identificare in che senso l'esistenza ha natura pratica, e indicheranno il senso religioso dell'indagine sull'esistenza.

Attraverso l'analisi che proporremo diventerà forse più chiaro in che senso il teismo di Jacobi induca inevitabilmente a considerare la metafisica un approccio fondamentale per recuperare un discorso razionale sull'essere.

Parte Prima

**Presupposti teorici della metafisica
dell'esistenza di F.H. Jacobi**

1. Il problema dell'esistenza a partire da Kant

1. La direttrice kantiana del dibattito

Il tema del teismo in Jacobi diventa significativo solo nella misura in cui permette di portare a termine l'indagine sull'esistenza che era iniziata con i suoi romanzi. Ma avvicinarsi al tema del teismo nel pensiero di Jacobi significa anche entrare in relazione con ciò che il teismo ha significato nell'architettura della filosofia kantiana, poiché essa fornisce le coordinate principali del discorso sulla religione e su Dio all'interno delle quali gran parte della filosofia classica tedesca si orienta. Di conseguenza, la presente indagine troverà davvero senso solo quando diventerà chiaro in che modo il tema della definizione dell'esistenza e il problema del rapporto tra pensiero e Dio, espresso nei termini della filosofia kantiana, si inquadrano all'interno del medesimo discorso.

Una prima serie di coordinate può essere definita facilmente perché, al di là del ricco dibattito sulle diverse forme di deismo, di teismo e di ateismo che è divampato nei secoli XVI e XVII tra Francia, Germania e Gran Bretagna, ci sembra di poter affermare che il pensiero di Jacobi si orienta senza compromessi verso un teismo che sostiene esclusivamente la personalità di Dio, ossia un Dio dotato

di intelligenza e volontà. Contrapposto a questo teismo, il deismo, in termini molto generali, è quella dottrina che sostiene che Dio, pur essendo il fondamento supremo di ogni cosa, è privo di quell'intelligenza e di quella volontà che vengono attribuiti a una persona.

Nonostante questa chiara direttrice che oppone teismo a deismo, il teismo di Jacobi trova delle convergenze con il deismo allorché il deismo sostenga che 1) il concetto di Dio possa essere determinato senza riferimento alla rivelazione divina (e che la relazione con Dio debba incardinarsi solo nell'intimo dell'uomo), e 2) l'idea della virtù sia innata e non debba essere ricercata nella dottrina di alcuna religione positiva. Sia il teismo che il deismo sostengono in qualche modo una certa autonomia del pensiero dalla religione positiva, ossia da quella dottrina religiosa che si fonda su una rivelazione storica.

Una prima divergenza tra il teismo di Jacobi e il deismo si scorge allorché si presti attenzione al fatto che sia il concetto di Dio sia l'idea della virtù sono per Jacobi qualcosa che non può risultare da una conoscenza discorsiva. Infatti, se da un lato Jacobi rifiuta il valore fondante della rivelazione divina nella storia, dall'altro Jacobi non crede, come invece sostiene il deismo, che si possa fare a meno della rivelazione solo perché possiamo costruire i concetti teologici grazie a deduzioni da principi.

Per Jacobi la ragione umana è capace di un accesso al vero in materia di religione, ma questo accesso non è quello di una conoscenza discorsiva che deduca le proprie posizioni da principi universali. In breve, il tipo di "innatismo" promosso da Jacobi non si traduce in una teologia naturale vera e propria, ma si approssima ad una forma di certezza immediata. A partire da questa differenza tra deismo e teismo, si può iniziare a comprendere ciò che lui stesso dichiara in maniera inequivocabile molto

presto, già nel 1786, quando imperversava la disputa sulla dottrina di Spinoza: il Dio del teismo non è altro che la ragione umana divinizzata.

Nonostante l'importanza di questa posizione, si deve però anche tenere a mente che la filosofia di Jacobi ha subito un'evoluzione, se non nella sostanza, sicuramente nella forma in cui è stata espressa. È quindi opportuno considerare quanto affermato da Jacobi nel 1786 solo come un punto di partenza di una rielaborazione durata quasi trent'anni¹. In generale però, gli argini concettuali costituiti dalla definizione di teismo e deismo che Kant propone nella *Critica della ragion pura* possono essere considerati quelli che influenzano maggiormente Jacobi e che rendono esplicita l'equazione tra Dio e la razionalità poc'anzi richiamata:

Poiché sotto il concetto di Dio è abituale intendere non una qualsiasi natura eterna, operante alla cieca, in qualità di radice di tutte le cose, bensì un essere supremo, che deve fungere da creatore delle cose attraverso intelligenza e libertà – concetto questo che è l'unico a interessarci –, sarebbe possibile, a rigore, negare al *deista* ogni fede in Dio, riconoscendogli esclusivamente l'ammissione di un essere originario o d'una causa suprema. Ma, poiché non è lecito imputare a qualcuno la negazione di qualcosa per il semplice fatto che non ritiene di poterla affermare, è più prudente e più giusto dichiarare: il *deista* crede in un *Dio*, mentre il *teista* crede in un *Dio vivente (summa intelligentia)*².

¹ A tal proposito, si deve anche ricordare che in più occasioni Jacobi stesso non è chiaro nell'uso dei termini deismo e teismo. Cf. C. GORETZKI, "Jacobis Denken im Spannungsfeld des Kantischen Theismus-Begriffs," in *Jacobi und Kant*, a cura di Walter Jaeschke and Birgit Sandkaulen (Hamburg: Meiner, 2021), p. 134, specialmente nota 14.

² I. KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi (Torino: Unione Tipografico-Editrice torinese, 1977), A 632/B 660 e seguenti. (I riferimenti in nota alla *Critica della ragion pura* porteranno l'indicazione

Come richiamato prima, nonostante Jacobi difenda una forma molto precisa di teismo e quindi si rivolga alla difesa della razionalità della religione basata su un «Dio *vivente*», egli è però pronto a distinguere una forma di deismo che si avvicina alla vera fede. Quella di M. Mendelssohn, ad esempio, è una forma di deismo che accetta la provvidenza, così come l'onniscienza e l'onnipotenza divine, ma allo stesso tempo sostiene che si debba arrivare alla *certezza* dell'esistenza di un Dio vivente per mezzo di un argomento, di una prova. Mendelssohn, in altre parole, pur sostenendo l'esistenza di un Dio vivente, commetterebbe l'errore di abbracciare una costruzione discorsiva del concetto di Dio che, pur essendo innata e libera dal bisogno della rivelazione, non va al di là del semplice calcolo raziocinante.

Ciò che per Jacobi Mendelssohn non coglie, e con lui tutti coloro che accettano di intendere la razionalità come un calcolo delle giustificazioni da un principio dato, è che questo modo di avvicinarsi a Dio rende, alla fine, Dio stesso un'astrazione senza alcuna vita. E così, da una posizione deista che apparentemente sostiene l'esistenza di un Dio che si approssima alla *summa intelligentia* si passa, a causa della natura raziocinante del deismo, ad una seconda posizione deista più radicale, che propone una mera immagine di Dio, un'astrazione prodotta dalla mente³.

Lessing, secondo quanto Jacobi riporta nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, ha avuto proprio il merito di esporre la vera natura del deismo, sottolineando la congruenza tra una teologia filosofica che vuole provare discorsivamente l'esistenza del Dio vivente e

della prima e seconda edizione come indicato nell'edizione critica).

³ Cf. C. GORETZKI, "Jacobis Denken im Spannungsfeld des Kantischen Theismus-Begriffs," cit., p. 136.

quel naturalismo che spoglia Dio della personalità – dell'intelligenza e della volontà – facendo di Dio stesso solo il principio immanente di un intero (la natura) alquanto astratto e morto.

Grazie a Lessing, Jacobi ha potuto mostrare a Mendelssohn e a tutto l'illuminismo tedesco che ridurre la ragione al mero raziocinio dell'intelletto, significa compromettere le proprie possibilità di aderire razionalmente alla vera religione, quella del Dio vivente. In breve, Jacobi ammette che Mendelssohn avrà anche potuto credere nel vero Dio, quello personale e vivente, ma sicuramente non l'ha pensato correttamente⁴.

⁴ Cf. C. POLKE, "Von göttlichen Dingen. Jacobi und das Problem von Theismus und Naturalismus," in *Systemkonzeptionen im Horizont des Theismusstreites (1811-1821)*, a cura di C. Danz, J. Stolzenberg, e V. Waibel (Hamburg: Meiner, 2018), pp. 7–30. Polke sottolinea una questione importante che sarà ripresa più ampiamente in seguito, ma che è bene richiamare brevemente in questo momento. Jacobi si propone di moderare l'ambizione della scienza non per promuovere un approccio antiscientifico, ma per limitare la scienza al discorso sulla natura. La pretesa della scienza di affermare che la natura da essa descritta sia la sola realtà oltre la quale non si dà nulla (non si dà un Dio) è proprio la pretesa naturalistica che Jacobi critica a partire dal suo teismo. La scienza discorsiva, in altre parole, non può rendere ragione di ciò che cade strutturalmente fuori dalla giurisdizione della discorsività.

Al contempo, però, c'è un altro elemento che Jacobi sottolinea e che riguarda la determinazione degli enti in generale, anche degli enti finiti naturali. Il teismo di Jacobi infatti rende ragione del fatto che c'è l'esigenza di fare un discorso più ampio sull'esistenza che renda evidente non solo l'esistenza di Dio, ma anche l'esistenza degli esseri finiti che popolano la natura descritta dalla scienza. Proprio all'interno di un discorso sulla realtà finita, Jacobi rintraccia il vero fondamento del singolo essere finito grazie alla sua teoria sulle intenzioni e sulla personalità umana (potremmo sintetizzare queste due caratteristiche con il termine "autonomia"). In altri termini, Jacobi osserva che solo grazie all'autonomia umana possiamo davvero definire l'esistenza di tutto ciò che è finito.

In questo modo si vedrà che Dio e l'autonomia dell'uomo sono ciò che dà esistenza sia alla natura nella sua totalità, sia ai singoli enti finiti. Contro un certo tipo di scienza e contro una certa definizione di natura emerge così la magnitudine più propria del teismo di Jacobi.

Il teismo di Jacobi si propone di affidarsi ad un altro tipo di accesso intellettuale a Dio. Questo nuovo accesso intellettuale, pur facendo a meno della rivelazione divina, propone un modello di razionalità e di ragione diverso da quello proposto dalla teologia di Mendelssohn. All'interno di un quadro che non si rivolge più semplicemente alla relazione tra uomo e Dio, ma che include il tema più spinoso della definizione della razionalità, Jacobi intende il suo programma di discussione sulle «cose divine» (*göttliche Dinge*) come espressione di una rivalutazione del potere della ragione, che sarebbe capace di superare il mero relativo e finito, il dedotto e il sistematico, per comprendere, in maniera immediata, l'assoluto.

La questione del teismo di Jacobi si fa così più complessa proprio perché la si deve considerare all'interno della descrizione del concetto di ragione che giunge, negli anni 80 del XVIII secolo, ad un momento apicale proprio nella filosofia di Kant. Infatti, è con e contro l'indagine kantiana sulla ragione che Jacobi elabora una diversa prospettiva sul concetto di ragione e sul potere che essa incarna.

In generale, nonostante le sue critiche, Jacobi mostra una certa convergenza non solo verso la concezione kantiana del teismo, ma anche verso la concezione

Secondo questo profilo, si vedrà che il teismo di Jacobi si schiera come alternativa alla scienza discorsiva solo nella misura in cui essa pretende di determinare l'esistenza dell'assoluto – l'interezza della realtà – e del finito – i singoli enti – con gli strumenti con cui la scienza discorsiva di solito opera, ossia con il grande patrimonio delle relazioni possibili. E sono proprio questi strumenti, osserva Jacobi, che, se da una parte consentono di determinare "il relativo", rendono impossibile sia un discorso sull'esistenza della natura come totalità, sia un discorso sull'esistenza dei singoli esseri finiti. In altri termini, Jacobi afferma che con gli strumenti del relativo non si deve parlare dell'assoluto (l'esistenza). In proposito, C. GÖTZ, *Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung. Diskurse zwischen Philosophie, Medizin und Literatur* (Hamburg: Meiner, 2008), pp. 398–406.

kantiana della ragione, la quale sembra ristabilire la possibilità di un accesso razionale immediato all'assoluto. Tuttavia, nonostante questa convergenza e nonostante Jacobi aderisca alla definizione di deismo e teismo che Kant propone, non per questo egli assume il punto di vista kantiano riguardo alla questione di Dio. E questo, vedremo, risulterà evidente proprio a partire da una diversa elaborazione di quella comune concezione della ragione. Se infatti nella *Critica della ragion pura* Kant afferma che la ragione è solo la facoltà che ci permette di raggiungere la «suprema unità del pensiero», essendo la ragione quella facoltà che produce «[l']unità delle regole dell'intelletto sulla base di principi»⁵, in Jacobi la ragione non è solo la facoltà preposta alla comprensione dell'unità, ma è l'uomo stesso, inteso come essenza che vive e agisce secondo un ordine della realtà che l'intelletto non coglie, un ordine che porta direttamente a Dio⁶.

E così, nonostante la convergenza che riguarda un certo potere della ragione di apprendere contenuti assoluti, le filosofie di Kant e di Jacobi si distinguono in maniera

⁵ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., A 299/B 355 e A 302/B 358.

⁶ Questo è valido in riferimento all'ultimo Jacobi, ossia la produzione che parte almeno dalla *Lettera a Fichte*. È infatti a questo ultimo scorcio della produzione di Jacobi che questa ricerca principalmente si rivolge. Nonostante ciò, però, lo Jacobi maturo elabora il suo concetto di razionalità prendendo avvio dalla grande riforma lessicale e concettuale che la nozione di *Vernunft* subisce negli anni tra 1785 e 1789. A tale proposito è bene ritornare al testo tedesco in cui si coglie il rapporto che *Vernunft* instaura con il verbo *Vernehmen*. In questo modo Jacobi distingue definitivamente la ragione dall'intelletto (*Verstand*), che diventa la funzione preposta alle sole relazioni concettuali. Si veda a riguardo il testo F.H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, Erweiterungen der zweiten Auflage (1789)*, in *Werke. Gesamtausgabe*, a cura di K. Hammacher e W. Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner e Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1998, p. 201. Sul tema si veda B. SANDKAULEN, "Oder hat Vernunft den Menschen?" Zur Vernunft des Gefühls bei Jacobi," in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49, no. 3 (1995), pp. 416–429.

fondamentale proprio alla luce dell'identificazione che Jacobi propone tra la ragione da una parte e l'uomo nella sua interezza dall'altra.

2. Primi argini teorici

Per riuscire a comprendere come, nonostante un retroterra comune, si sviluppino due diverse concezioni di ragione e teismo, si deve ritornare al testo kantiano.

Innanzitutto, è bene ricordare che è Kant stesso a fornire a Jacobi la via verso una elaborazione non vuota o deistica della dottrina di Dio. Quando nei *Prolegomena* Kant adombra l'idea di un «antropomorfismo simbolico», egli di fatto definisce la relazione che Dio intrattiene con il mondo secondo il modo in cui il soggetto finito pensa gli oggetti di esperienza. A partire da un certo modo di intendere il testo kantiano, secondo Jacobi l'antropomorfismo allontanerebbe definitivamente la concezione deista e permetterebbe di associare all'antropomorfismo di Dio un teomorfismo dell'uomo che mette in luce la circolarità perfetta del rapporto tra uomo e Dio che il Cristianesimo proporrebbe: tanto lo spirito divino viene descritto secondo caratteristiche umane (il rapporto Dio/mondo sarebbe simile al rapporto uomo/mondo), così lo spirito umano diventa descrivibile attraverso un profilo divino⁷.

Grazie a queste prime coordinate, Jacobi può affermare che nel momento in cui noi guardiamo in fondo all'animo umano vediamo l'immagine divina. E questo accadrebbe non solo alla luce della convergenza tra Dio e uomo nella loro relazione con il mondo (sarebbero infatti entrambi

⁷ Cf. F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, a cura di G. Sansonetti (Torino: Rosenberg & Sellier, 1999), pp. 136–137.

delle essenze libere dalle costrizioni naturali), ma anche perché Dio stesso ha sofferto nel medesimo modo in cui soffre l'uomo⁸. Alla convergenza teoretica farebbe così eco una convergenza nel modo in cui Dio e l'uomo affrontano la finitezza: la corrispondenza tra antropomorfismo di Dio e teomorfismo dell'uomo sarebbe infatti rivelata, e definitivamente sigillata, dalla figura di Cristo, ossia da colui che, disperando nel momento della morte, si è affidato a un ordine diverso, quello di Dio⁹.

Questo è, in estrema sintesi, l'inizio di una convergenza tra Jacobi e Kant. Solo l'inizio però, perché questi rilievi forniscono l'accesso ad un percorso molto più ricco e ampio. Quello che nei *Prolegomena* Jacobi esplicitamente ritrova può essere ricavato, in maniera forse più produttiva, anche a partire dalla dottrina kantiana della ragion pratica; va detto, però, che

⁸ Si deve ricordare che Kant indica chiaramente i pericoli in cui incorre chi si affida ad un antropomorfismo dogmatico in materia di religione. Cf. I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, a cura di P. Carabellese, riveduta da R. Assunto (Roma-Bari: Laterza, 1992), § 59. Per questo lo studio sul pensiero analogico che permette di pensare a una «suprema intelligenza come principio di possibilità di ciò che esiste in natura» deve essere vincolato – per Kant – a principio regolativo, che nulla dice di ciò che è reale. F. MENEGONI, *Fede e religione in Kant, 1775-1798* (Trento: Verifiche, 2005), pp. 45-46. Sul ragionamento per analogia, la sua ricchezza e i suoi limiti, si veda anche P. FAGGIOTTO, *La metafisica kantiana dell'analogia. Ricerche e discussioni* (Trento: Verifiche, 1996) e F. CHIEREGHIN, *Die Metaphysik als Wissenschaft und Erfahrung der Grenze. Symbolisches Verhältnis und praktische Selbstbestimmung nach Kant*, in *Metaphysik nach Kant?*, a cura di D. Henrich e R.-P. Horstmann (Stuttgart: Klett-Cotta, 1998), pp. 469-493. Rimane assolutamente inscalfibile in Kant la tesi secondo la quale i rapporti che legano Dio e l'uomo oltrepassano i limiti della nostra natura e della nostra comprensione. Cf. I. KANT, *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, riveduta da N. Merker (Roma-Bari: Laterza, 1983), p. 373.

⁹ Cf. F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., p. 142. Su questo si veda C. GORETZKI, "Jacobis Denken im Spannungsfeld des Kantischen Theismus-Begriffs," cit., pp. 138-140.

l'argomento che ora andiamo a proporre non è interno agli scritti di Jacobi. Nonostante ciò, esso risulta evidente per coloro che leggono Jacobi sia alla luce della sua fondamentale ridefinizione del concetto di ragione, sia sulla base dell'indagine di Kant del medesimo concetto. Procediamo con ordine.

Proprio alla luce dell'equazione che Jacobi propone tra ragione ed essenza dell'uomo, egli ha infatti bisogno di un concetto di ragione diverso da quello che la metafisica del XVIII secolo aveva proposto. Un concetto che sia vicino a quella facoltà che Kant aveva identificato come la più distintiva dell'animo umano. Solo così, ossia solo attraverso una vera riforma della ragione, Jacobi può sperare di fare della razionalità della religione il più completo ambito di espressione dell'umano.

Nonostante alcuni degli elementi più importanti della teoria della ragione di Jacobi potranno essere esposti solo attraverso un'indagine più approfondita del testo *Le cose divine*, si possono tuttavia già ora introdurre alcuni rilievi che, per quanto parziali, saranno di aiuto per comprendere la profondità di quel testo. In questo senso, ci si può avvicinare al tema della razionalità se si riconsidera da più vicino la distinzione kantiana tra deismo e teismo.

Innanzitutto, è bene iniziare dal concetto di Dio per come emerge in sede teoretica. Si deve ricordare che le idee della ragione sono adeguata espressione dell'unità sistematica a cui la ragione tende¹⁰. Tale unità sistematica, nel caso dell'ideale della ragione, e quindi del concetto di Dio, si costruisce a partire dal concetto

¹⁰ Cf. I. KANT, *Critica della ragion pura*, A 568/B 596. In questo contesto si prescinde dalla maggior parte dei temi sollevati nella sezione dedicata all'Ideale della ragione nella *Critica della ragion pura*; non da ultimo quello della differenza tra idea/regola e ideale/archetipo che pertiene proprio una delle caratteristiche peculiari della discussione su Dio nella prima critica.

di un *ens realissimum*, ossia di un «essere singolo» che sta «a fondamento della determinazione completa che necessariamente concerne tutto ciò che esiste»¹¹. A ben vedere, però, l'*ens realissimum* salvaguardia semplicemente il concetto di totalità da ogni negazione e rende esplicito il sostrato della realtà suprema che si estende a tutte le classi di concetti.

Questo significa che nel contesto della ragione pura l'unità sistematica a cui la ragione tende viene definita solamente come un oggetto ricavato dai concetti dell'intelletto, ossia da quei concetti attraverso cui l'intelletto determina l'oggetto di esperienza. In questo senso, l'infinitezza del concetto di Dio risulta problematica, proprio perché esso asseconda un uso della ragione subordinato alle categorie dell'intelletto. Questo diventa ancora più evidente per il fatto che alla determinazione dell'ideale della ragione partecipano tutte le «classi» dei concetti; non solo la relazione (a cui fa riferimento l'*ens realissimum*), ma anche la quantità, la qualità e la modalità. Se infatti l'*ens realissimum* ha mostrato la totalità incondizionata definita secondo la relazione, l'*ens originarium* la mostra secondo la modalità, l'*ens summum* secondo la qualità, e l'*ens entium* secondo la quantità¹².

L'essere assoluto è così definito secondo tutto lo spettro teoretico dedicato all'oggetto in generale e appare nella forma del «fondamento» di tutta la realtà fenomenica; detto altrimenti, la realtà fenomenica apparirebbe come lo «svolgimento completo» di quel fondamento assoluto¹³.

¹¹ Ivi., A 576/B 604.

¹² Cf. ivi., A 578/B 606.

¹³ Ivi., A 579/B 607.

È facile intravedere da queste poche note ricavate dalla parte finale della Dialettica trascendentale ciò che Jacobi rinverrà nell'idealismo e in gran parte della filosofia post-kantiana: un deismo che si trasforma necessariamente in un naturalismo e fa di Dio il semplice fondamento, o meglio la totalità, del finito.

Appare quindi tutt'altro che sorprendente quello che Kant nota nelle lezioni che egli dedica alla dottrina filosofica della religione, all'interno delle sue *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*. Nel testo, il deismo si fa portatore di una teologia rivolta a un «essere originario» descritto secondo il concetto di una «cosa in generale», ossia attraverso una descrizione che si definisce a partire dalle classi di determinazione dei fenomeni finiti¹⁴. In questo modo, quello che la ragione ricava è un infinito estratto dal finito, una *silhouette* della vera teologia, la quale produce un concetto di Dio inutilizzabile¹⁵.

Si può concludere che secondo quanto Kant afferma nella *Critica della ragion pura* e nelle lezioni sulla dottrina filosofica della religione, il deismo fa proprio un concetto di Dio legato alla finitezza. Ed è proprio tale concetto che può pericolosamente portare a una fragile elaborazione dell'assoluto – come dimostrerebbero alcune forme di pensiero post-kantiano. L'assoluto sarebbe una mera *silhouette* che risulterebbe così dalla semplice totalità concepita a partire dal finito.

Naturalmente stiamo parlando ancora e solo del concetto di Dio, e non di come esso venga utilizzato. Abbiamo infatti solo cercato di far emergere come questo

¹⁴ Cf. I. KANT, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 28 (Berlin: De Gruyter, 1968), p. 1020. Corsivo mio.

¹⁵ Cf. *ivi*, pp. 605 e 425.

concetto nasca alla luce della tendenza naturale della ragione, lasciando da parte il vero scopo che per Kant ha la Dialettica trascendentale. In altre parole, non siamo ancora in quello che per Kant è il mondo ingannevole che prende forma alla luce di un uso improprio di questo concetto di Dio. Ci stiamo ancora muovendo all'interno di una possibile interpretazione della descrizione teorica di quel concetto per come appare nella Dialettica trascendentale. E tuttavia, anche a questo livello preliminare, si scorge una chiara convergenza tra Kant e Jacobi nei confronti del pericolo di un assoluto così definito, un assoluto *del* finito.

3. L'emergere dell'unità

Un altro aspetto rilevante del confronto con Kant è forse più sottile, anche se altrettanto fruttuoso per la presente ricerca.

Nelle pagine della *Critica della ragion pura* dedicate all'ideale della ragione è facile vedere all'opera l'*autoriflessione* del soggetto pensante. Questa autoriflessione non è semplicemente una delle varie forme che la «critica» assume. Sembra qualcosa di ancora più specifico. Sembra che questa autoriflessione maturi a partire da strutture determinate attraverso cui il pensiero comprende il modo in cui esso stesso si rivolge alla sua attività. Più concretamente: l'incondizionato che viene ricavato dalle classi dei concetti sembra essere una prima struttura in cui l'autoriflessione del soggetto pensante si cristallizza.

Nel concetto di fondamento incondizionato il pensiero vede all'opera l'attività inferenziale della ragione e il suo innato impulso verso la formazione dell'unità. E

questa unità prodotta dalla ragione sembra distinguersi dall'unità dell'esperienza perché:

«i concetti razionali puri della totalità nella sintesi delle condizioni risultano [...] necessari almeno come problemi, per sospingere, nei limiti del possibile, l'unità dell'intelletto fino all'incondizionato e trovano il loro fondamento nella natura della ragione umana»¹⁶.

L'unità che il pensiero cerca, anche se nella veste di un problema, è quella del pensiero stesso, perché

«la ragione non si riferisce [...] che all'uso dell'intelletto: non però in quanto costituisce il principio dell'esperienza possibile [...], ma per prescrivere a tale uso la direzione verso una particolare unità, di cui l'intelletto non ha alcun concetto, che mira a concentrare tutti gli atti dell'intelletto, relativi ad ogni oggetto, in una *totalità assoluta*»¹⁷.

In altre parole, l'unità del fondamento sembra essere un modo in cui la ragione vede finalmente se stessa.

In più, quanto detto fa percepire una duplice convergenza tra Kant e Jacobi. Tale convergenza si esprime nell'affermare che pensare la totalità assoluta non si esaurisce nella critica dell'origine del deismo – che si concretizza nel biasimo nei confronti del concetto di fondamento – ma va ben oltre, in una direzione sorprendentemente positiva.

Infatti, se da una parte abbiamo visto come anche Kant dichiara la vuotezza del deismo – in maniera certo meno polemica di Jacobi – allo stesso tempo egli rintraccia la razionalità profonda di quella tendenza della ragione verso la costituzione dell'*unità*. La convergenza con Jacobi, in altre parole, va ben oltre quelle prime note sulla forma deistica del «fondamento», e abbraccia una

¹⁶ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., A 323/B 380.

¹⁷ Ivi., A 326/B 383.

prospettiva più ampia che rileva un aspetto positivo di questa tendenza della ragione a costruire quell'unità. La ragione, attraverso il fondamento, dà una prima forma concreta all'autoriflessione e vede, di fatto, se stessa all'opera.

Se infatti, in Kant, quella totalità assoluta, nella forma di un *ens*, è una delle forme nelle quali la ragione inizia ad avere a che fare con se stessa, allo stesso modo in Jacobi l'unità di un *ens* è la forma necessaria attraverso la quale la ragione non solo percepisce il suo oggetto, ma definisce anche se stessa. L'unità, in altre parole, è sia la destinazione dell'impulso razionale a cogliere il mondo, sia la descrizione che la ragione dà di sé.

Con Jacobi questa duplice tendenza condurrà alla definizione della vera singolarità, ossia di quella individualità che, costituendo la personalità dell'uomo e l'identità del suo oggetto, costituirà il cardine della sua ontologia. E sarà tale ontologia a sancire la necessaria esclusione del concetto di fondamento, del deismo, e delle coordinate teoriche che su di essi si sviluppano. In effetti, proprio una interpretazione opposta del concetto di unità farà da discriminare tra deismo e teismo in Jacobi; mentre il deismo intende l'unità solo come totalità sistematica (nella forma del fondamento), il teismo la intende come singolarità individuale. E tuttavia, in entrambi i casi, l'impulso verso l'unità rimane. E questo impulso del pensiero, mostrato da Kant, verrà rielaborato da Jacobi: esso verrà ricalibrato e rafforzato a partire dalle coordinate fornite dal concetto di unità indivisibile e personale che permette alla "categoria" dell'autoriflessione della ragione di diventare una singolarità esistente¹⁸.

¹⁸ Cf. B. SANDKAULEN, „Individuum est ineffabile“. Zum Problem der Konzeptualisierung von Individualität im Ausgang von Leibniz, in *Individualität. Genese und Konzeption einer Leitkategorie Humaner*

Si può quindi sostenere che se Kant dichiarerà potenzialmente ingannevole l'impulso verso l'unità assoluta del fondamento, è sempre Kant che rileva anche l'importanza di questo impulso razionale all'unità. Jacobi sembra raccogliere questo modo di intendere tale impulso: esso non solo servirà a dismettere il concetto di fondamento, ma darà vita ad una serie di considerazioni sull'autoriflessione della ragione che, sposandosi a quelle kantiane, permettono nuovi guadagni teorici riguardo l'unità dell'*ens*.

Il lavoro di Jacobi attorno al concetto di unità singolare non è quindi del tutto estraneo al contesto kantiano, che sembra invece porsi alle origini di un certo modo di intendere sia la ragione medesima sia la sua inclinazione per l'unità dei suoi oggetti. È all'interno di una tale indagine sulla natura della ragione che il saggio *Le cose divine* dichiarerà la necessità di abbandonare ogni forma di deismo per definire un nuovo approccio all'*ens* individuale.

4. Avanzare dal pratico

Questo impulso verso l'unità è foriero di un altro aspetto positivo. Tale impulso infatti non permette solo di costruire una prima determinazione strutturale dell'autoriflessione, ma indica anche un certo modo di definire razionalmente il mondo. Un primo esempio a tale riguardo si evince già nel contesto della *Critica della ragion pura*.

All'interno della sezione dedicata all'ideale della ragion pura, Kant propone una versione articolata e particolare

del principio di ragion sufficiente, che inevitabilmente conduce a descrivere una «necessità assoluta» che sussiste però solo nel pensiero¹⁹. Questa necessità definisce due cose: da una parte l'unità sistematica di ciò che esiste (il mondo) e dall'altra l'essere che ne costituisce la causa suprema (il «sommo creatore»)²⁰.

Nonostante, per Kant, si stia sempre parlando di idee che non descrivono un oggetto effettivamente reale, il concetto di un «sommo creatore» ritornerà sia nell'Appendice alla dialettica trascendentale sia, significativamente, nel Canone della ragion pura. Il riferimento al sommo creatore estende quindi la propria rilevanza, certo solo in senso «euristico»²¹, anche a quelle sezioni dove Kant analizza l'uso corretto di questi principi, ossia l'uso che se ne farà in sede di ragione pratica²².

L'indicazione sembra univoca: un aspetto rilevante della teoria del teismo, ossia proprio quella che concerne il rapporto tra un Dio creatore e l'unità del mondo creato, appare in Kant stesso come un'esigenza razionale dell'uso della nostra ragion pura che prevede una rielaborazione in sede pratica. Nonostante i limiti imposti da Kant

¹⁹ Cf. I. KANT, *Critica della ragion pura*, A 615/B 643-A 618/B 646.

²⁰ Cf. *ivi*, A 624/B 652.

²¹ *Ivi*, A 671/B 699.

²² Cf. *ivi*, A 797/B 825. Kant è chiaro nell'affermare che con la ragione noi non conosciamo Dio, ma formuliamo un'idea di quella che è la sua relazione a noi; questa relazione matura sulla base del significato che l'ideale della ragione ha all'interno del quadro più generale del senso che diamo al mondo e al nostro modo di esistere. Cf. F. MENEGONI, *Fede e religione in Kant*, cit., p. 45. La dimensione pratica, che espone il nostro modo di esistere nel mondo, recupera quindi questo aspetto dell'ideale della ragione espresso in sede teoretica. Questo approccio viene ricalibrato da Jacobi all'interno di una riformulazione delle reali capacità della ragione di affermare quello che deve essere il reale razionale, al di là dei limiti imposti da Kant. Su ciò si veda anche W. WEISCHEDL, *Il Dio dei filosofi: fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, vol. I (Genova: Il Melangolo, 1994), p. 217.

al concetto di un «sommo creatore» e a quello di un mondo che necessariamente gli si contrappone, questi concetti esprimono un'intima esigenza razionale che, pur prendendo le mosse nella ragion pura, accompagna l'indagine sulla ragione umana alla sede pratica. Sarà solo lì che tutta la potenzialità di questa esigenza troverà manifestazione²³.

Non solo, ma poiché questa esigenza puramente teoretica si collega, a fronte della sua forma razionale, al suo uso pratico, ecco che un aspetto essenziale del teismo trova espressione. Infatti, l'esigenza razionale, questa «necessità assoluta», che conduce verso il teismo coordina di fatto la parte teoretica e la parte pratica. Riformulando altrimenti si potrebbe osservare che l'affacciarsi del profilo pratico legato a Dio all'interno di un problema conoscitivo mostra che quell'impulso razionale che il teismo esprime definisce non solo la trasversalità di questi luoghi sistematici all'interno della filosofia trascendentale nella sua interezza, ma conduce inevitabilmente a vedere la dottrina pratica come esposizione approfondita di esigenze che erano nate in sede conoscitiva.

Il limite di queste riflessioni, ossia il senso “solo” «euristico» del concetto di Dio inteso come somma

²³ Cf. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., A 799/B 827. Si deve ricordare che Kant sostiene che la ragione mantiene una certa indipendenza dai suoi propri bisogni, ma solo quando questa indipendenza viene intesa come un'indipendenza dalla fede razionale. Non sembra che questa indipendenza della ragione possa rivolgersi alla chiara funzione strutturale che la ragione stessa esercita su ciò che *deve* essere pensato. La ragione, in altri termini, deve pensare nel modo descritto in queste pagine. La funzione strutturale di ciò che deve essere pensato non deve quindi essere interpretata come un mero bisogno. Cf. B. DÖRFLINGER, “Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kants,” in *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, a cura di N. Fischer (Hamburg: Meiner, 2004), pp. 216–217.

intelligenza, non deve quindi trarre in inganno, perché il valore sistematico e razionale del concetto di Dio rimane fondamentale²⁴.

²⁴ A tale proposito rimane imprescindibile la ricerca condotta da Dieter Henrich in D. HENRICH, *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen-Jena (1790-1794)* (Berlin: Suhrkamp, 2004). Come sottolinea Henrich, le nozioni di un mondo creato e di un creatore non si innestano in maniera semplicemente euristica in una concezione altrimenti meccanicista della realtà. L'indagine speculativa sui limiti della ragione iniziata con la *Critica della ragion pura* conduce principalmente – fin dalla discussione delle antinomie – all'ammissione della razionalità di un regno dei fini. Ed è all'interno di questo regno che il concetto di Dio trova davvero definizione. In questo senso, il concetto di Dio espresso nel contesto della ragion pura non fa che mostrare la inequivocabile razionalità del concetto di Dio che verrà proposto in sede pratica. Cf. *ivi*, p. 1478. Ma solo nella sede pratica il concetto di Dio verrà correato di intelligenza e volontà: se Dio era definito in sede speculativa come il fondamento dell'esistenza degli esseri finiti e la causa originaria di un mondo unitario, in sede pratica quello stesso mondo creato viene codificato secondo ulteriori esigenze razionali che ne fanno una realtà capace di ospitare l'agire morale a cui Dio garantisce la connessione al sommo bene. Tutto ciò vale, si badi bene, solo in senso puramente razionale e non per costituire la nostra conoscenza del mondo. Il soggetto, detto altrimenti, sicuramente non conosce il mondo in senso morale e religioso, ma lo pensa secondo una prospettiva razionale che evade la mera conoscenza finita e abbraccia una dimensione morale e religiosa. L'ordine morale e religioso del mondo è un presupposto della nostra ragione, ed è all'interno di questo presupposto che trova spazio un concetto di Dio che ha una prima espressione razionale e necessaria nella ragione speculativa. Cf. *ivi*, pp. 1511 e 1515. Il soggetto si pensa così membro di un mondo fatto di altri membri, un membro capace di azioni libere che hanno efficacia nel mondo e che si inseriscono in una prospettiva oltremondana di garanzia del sommo bene. Alla luce di tutto ciò si può affermare che la filosofia pratica rende reale un mondo intelligibile che la ragione teoretica aveva solo abbozzato grazie al concetto di incondizionato e di causa oltremondana. E in questo modo la filosofia pratica porta a conclusione un percorso di autocoscienza del soggetto razionale che, al di là della conoscenza finita del mondo fenomenico, diventa consapevole di sé e della propria libertà. Chiaramente, tale consapevolezza non è dimostrabile discorsivamente, è piuttosto frutto di un'analisi della natura razionale del soggetto che conosce se stesso, ossia che riconosce che il pensiero

Da questo quadro teorico può essere compreso con maggiore chiarezza l'ordine all'interno del quale anche la riflessione di Jacobi si innesta, soprattutto in considerazione della seconda edizione delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*. In quel testo Jacobi non parla di «necessità assoluta» della ragione, ma afferma che è la «certezza» a creare un legame tra teoretico e pratico, ossia tra l'ordine del reale e l'agire libero, o, detto ancora altrimenti, tra un mondo finito e un mondo incondizionato²⁵.

del soggetto morale è un pensiero che giunge al termine di un lungo percorso teoretico-pratico. Tale consapevolezza del soggetto morale mette in luce che il pensiero è un progetto di se stesso; è, in altre parole, completamente autonomo. Una realtà siffatta non è quindi una realtà creata dalla coscienza, ma è una realtà della coscienza. Cf. ivi, pp. 1523 e ss.

²⁵ Cf. ivi, p. 62. Sono interessanti le riflessioni di Henrich sulla differenza tra la dottrina della causa di Wolff e quella di J.F. Flatt il quale, oltre ad essere professore a Tubinga durante gli anni di formazione di Hegel, Hölderlin e Schelling, fu discepolo di G.C. Storr e corrispondente, per breve periodo (1807), di Jacobi. Pur distinguendosi dalla metafisica Wolffiana, il pensiero di Flatt non giungerà ad un superamento dell'impostazione metafisica che distingue la realtà dalla necessità e dalla possibilità, come invece farà Jacobi. Se infatti per Flatt l'azione libera permette alla possibilità di fare l'ingresso nel mondo reale, in Jacobi l'azione libera permette di definire la realtà stessa; l'azione, in altre parole, non è in Jacobi la congiunzione tra possibilità e realtà. In questo senso, in Jacobi la causalità non si innesta come possibilità all'interno di una realtà già data, ma configura la vera realtà (cf. ivi, p. 68, nota 86). Se è vero che nel 1790 la teoria della causalità divenne il centro di un florido dibattito di cui Jacobi era protagonista, è anche vero che egli non ne prese parte, come invece fecero Flatt o I.C. Diez, in vista di una riformulazione della *Moralphilosophie*. Jacobi si diresse invece verso una rifondazione razionale del reale esistente.

Se consideriamo l'evoluzione tra la filosofia trascendentale e le diverse filosofie post-kantiane, si potrebbe quindi rinvenire in Jacobi la traccia di una generale evoluzione in direzione di una forma di pensiero più radicale, capace cioè di legare certezza morale e ordine esistenziale del mondo. Possiamo riuscire così a comprendere quale fosse il vero interesse filosofico che portava Hegel, Hölderlin e Schelling a leggere e discutere insieme l'*Allwill*, il *Woldemar* e le *Lettere sulla dottrina di*

Questo legame risulterà più evidente una volta che avremo discusso più approfonditamente ciò che connette il testo sulla dottrina di Spinoza con *Le cose divine*, ma è già evidente che anche in Jacobi una teoria dell'azione libera si presenta come la prosecuzione razionale di un problema di natura conoscitiva. Certo, in Kant non si arriva ad affermare alcuna conoscenza trascendente – l'autonomia morale non ha alcun valore conoscitivo e non consente alcun guadagno epistemologico – ma la strada tracciata da Kant viene ripresa da Jacobi, che privilegerà la via pratica su quella teoretica alla luce di evidenti contraddizioni che i paradigmi della conoscenza solo fenomenica porta con sé²⁶.

Kant, sembra indicare Jacobi, aveva intuito bene quando aveva legato teoretico e pratico grazie all'analisi dell'idea di Dio nella Dialettica trascendentale e nella sua Appendice, ma non si era spinto oltre alla luce dei limiti che Kant stesso aveva stabilito per l'uso della ragione. Jacobi, invece, non censurerà l'uso della ragione, proprio perché i limiti imposti da Kant all'uso della ragione si riveleranno problematici, se non addirittura contraddittori.

Il primato del pratico di Jacobi presenta quindi una via aperta anche in sede trascendentale. Chiaramente questa via assume in Jacobi un'espressione metafisica che è completamente estranea – anzi, esplicitamente contraria – alla filosofia kantiana²⁷. Ma questa censura ha preso corpo solo perché Kant, afferma Jacobi, non

Spinoza mentre frequentavano lo Stift di Tubinga.

²⁶ Cf. *ivi*, p. 1530.

²⁷ Una delle funzioni svolte da quella forma del tener-per-vero che è la «fede dottrinale» consiste proprio nel progettare al di là dell'esperienza sulla base della struttura della ragione. E proprio all'interno di questo panorama che si può parlare – anche se in senso non oggettivo e conoscitivo, ma comunque razionale – di un Dio che, come intelligenza suprema, tutto ordina. Cf. F. MENEGONI, *Fede e religione in Kant*, cit., pp. 35-40.

ha lasciato la ragione al posto che le spetta, quello di comando, facendone invece una serva dell'intelletto. In quel modo, sembra indicare Jacobi, concedendo autorità all'intelletto sulla ragione, si è data la parola al fenomenico per descrivere l'esistente, mentre si sarebbe trattato di lasciare parlare la ragione e la sua certezza proprio per definire cosa sia l'esistente *in senso pienamente razionale*.

5. Questione di primato

La tesi di Jacobi sul suo teismo è quindi quella che dichiara che la dimensione morale-religiosa non esprime solo la dimensione delle «cose» (*Dinge*) infinite e divine, ossia solo le cose pertinenti alla sfera del sovramondano, ma descrive anche la realtà del finito, poiché anche il finito, per essere razionale, ha bisogno di quell'autonomia dell'*ens* che solo la teoria dell'azione morale introduce nel mondo.

Potremmo affermare che il percorso di Kant dal teoretico al pratico viene ripercorso al contrario da Jacobi, muovendo dal pratico al teoretico. E questo avviene sia per la forza che la ragione pratica esercita su tutto ciò che è razionale, sia per la debolezza dei limiti che vengono imposti alla ragione in ambito teoretico.

Anche questa tesi di Jacobi – che sembra così radicale, ma che diventerà sempre più esplicita una volta che analizzeremo da vicino il testo *Le cose divine* – non appare scollegata da un'indagine kantiana dei presupposti necessari alla descrizione del mondo del soggetto libero.

E per questo motivo, quanto detto può portare anche ad un secondo ordine di riflessioni²⁸.

Il primato della ragione pratica, infatti, si mostra in connessione con la ragione teoretica perché è solo così che la ragione pratica può mostrare quelle «posizioni» necessarie per risolvere la dicotomia tra felicità e virtù. In altri termini, la ragione pratica offre alla ragione teoretica qualcosa che si concretizza in certe tesi sull'esistenza. Certamente queste tesi sull'esistenza si sottraggono ad ogni comprensione teoretica e a ogni affermazione epistemologica, ma risolvono razionalmente un problema che nasce dalle tesi che la ragione ha definito²⁹. Non solo si può affermare che la concezione dell'unità di tutto ciò che può essere pensato proviene dalla Dialettica trascendentale e costituisce la base per riconoscere la razionalità dell'unità del mondo e della necessità di Dio, ma si può osservare che l'autentica collocazione extra-fenomenica della morale assume un significato sistematico solo a partire dalle tesi espresse nella *Critica della ragion pura*.

Il primato della ragione pratica su tutto ciò che è razionale si profila in questo contesto in maniera precisa: come avverte Kant stesso, un *primato* spetta a ciò che funge da collegamento tra tutti gli elementi di un insieme. In altri termini, il primato della ragione pratica non si esprime come un dominio tirannico che ignora le

²⁸ Si potrebbe osservare che Jacobi porta ad un livello più profondo, anche se problematico, una tesi che Kant stesso aveva concesso, ossia quella tesi che afferma che c'è qualcosa di pensabile e di razionale che risiede ben al di là della nostra esperienza. Tuttavia, per Jacobi, proprio questa tesi viene riformulata per fare del razionale ciò che sta alla base anche della nostra esperienza. Sulla tesi kantiana, *ivi*, p. 27.

²⁹ Cf. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, in *Scritti Morali*, a cura di P. Chiodi (Torino: UTET, 1970), pp. 208–209. Su questa tesi si veda C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo. Studi su Kant* (Venezia: Marsilio, 2003), p. 218.

esigenze espresse nella *Critica della ragion pura*, ma si esprime, come la stessa *Critica della ragion pura* ha messo in evidenza, come ciò che *subordina* l'interesse degli altri elementi in gioco, ossia delle altre facoltà, costituendo l'unità del razionale³⁰.

In questo senso, si può affermare che la ragione da una parte pone dei fini razionali e dall'altra esercita la sua supremazia per promuovere quei mezzi che permettono la realizzazione di tali fini razionali. E in questo senso, i postulati della ragione pratica possono essere considerati le assunzioni di esistenza di quei mezzi che servono alla realizzazione del fine razionale più universale³¹.

Alla luce di queste osservazioni sui testi di Kant, si può riconoscere a Jacobi una manovra coerente con le varie istanze del pensiero trascendentale: Jacobi fa un percorso dal pratico al teoretico per realizzare l'unità razionale dell'esistente e portare a compimento l'unità dell'essere umano che incarna la ragione stessa.

L'evidente prevalere dell'interesse pratico su tutti gli altri interessi in vista di un'unità coerente della razionalità dell'esistente rende ancora più efficace quanto Jacobi dichiarerà nel *Le cose divine*, quando noterà che l'ambito pratico-religioso e la supremazia del teismo su tutte le altre sfere della razionalità umana non sono espressione di una conoscenza scientifica, ma di una *virtù*³².

Il primato della virtù si incardina quindi all'interno di un'esigenza generale della ragione, che evidentemente è portata a dare alla sua natura pratica l'ultima parola su tutto ciò che è razionale. E tale esigenza si mostra evidente non solo in Jacobi – come diventerà sempre più chiaro nel corso della presente indagine – ma anche in un

³⁰ Cf. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 208 e ss.

³¹ Cf. C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, cit., p. 219.

³² Cf. F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., pp. 151–152.

certo modo di interpretare la filosofia trascendentale. È da notare però che, contrariamente a Kant, che predilige la scienza come espressione di oggettività, Jacobi ricalibra la determinazione del vero oggettivo alla luce della dottrina pratica, venendo a descrivere un mondo definito esclusivamente da una teoria dell'azione libera³³.

6. Contro i limiti imposti da Kant

Kant sembra fornire un grandissimo supporto verso la decifrazione di un modo nuovo di pensare l'esistenza, ma questo retroterra kantiano delle riflessioni di Jacobi va ben calibrato, perché Jacobi stesso ne rivela anche i pericoli. A tal proposito è bene riferirsi soprattutto al suo scritto *Über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben*, che fornisce esplicitamente un punto di partenza imprescindibile per la stesura di *Le cose divine*.

In questo contesto la connessione tra ragione morale e ragione teoretica di cui abbiamo accennato allarga la prospettiva su una posizione più generale riguardo alla nozione di divinità. Il teismo di Jacobi prende infatti forma solo nel momento in cui Jacobi inizia a definire in che modo le idee di Dio, dell'immortalità dell'anima, e

³³ In questo senso non si coglie solamente l'affinità tra la filosofia di Jacobi e il percorso della filosofia trascendentale, ma si può anche iniziare a riflettere nuovamente sulla stretta relazione che lega alcune istanze del pensiero di Jacobi con la filosofia di Fichte. Alla luce di quanto detto, risulta forse ancora più evidente in che senso il concetto di libertà sia da considerarsi uno dei pilastri della Filosofia Classica Tedesca come sottolineato da F. CHIEREGHIN, "Libertà", in *Filosofia Classica Tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli (Roma: Carocci, 2016), pp. 447-476.

della libertà permettono di determinare il rapporto tra soggetto vivente e il suo mondo³⁴.

Dal punto di vista di Jacobi, l'interpretazione di Kant della ragione pratica presenta dei problemi solo a partire dalle limitazioni che l'ambito teoretico impone. Se precedentemente abbiamo sottolineato che la ragione pratica espone quella tensione ad avanzare oltre il teoretico, ora dobbiamo osservare che Jacobi effettivamente pone l'accento su quelle limitazioni che la filosofia di Kant detta al dominio del pratico a partire dalla precedenza che egli concede alla conoscenza fenomenica. È proprio questi limiti che Kant impone alla giurisdizione della razionalità del pratico trasformano gli oggetti dell'etica e della religione in concetti meramente soggettivi e, di conseguenza, vuoti. È Kant stesso a distruggere la grande conquista del razionale che sembrava a portata di mano: facendo del fenomenico la vera realtà oggettiva, ecco che il pratico diventa un mero aspetto soggettivo della nostra vita interiore.

Questo tragico esito della parabola kantiana non rende giustizia alle potenzialità della ragione che Kant ha messo in luce. Tale esito, infatti, testimonia solo l'incapacità di dare al *razionale* supremazia sul mero fenomenico.

Come noto, per Jacobi uno degli errori che Kant commette consiste nel fatto che egli, pur mostrando la distinzione e il necessario progresso tra intelletto e ragione, impone alla «metafisica» della ragione quei medesimi limiti dell'«esperienza» forniti dall'intelletto³⁵. L'autorità

³⁴ Cf. F.H. JACOBI, "Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstand zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu Geben.," in *Schriften Zum Transzendentalen Idealismus*, a cura di W. Jaeschke, C. Goretzki, e I. Maria Piske, vol. 2,1, Gesamtausgabe, Werke (Hamburg/Stuttgart: Meiner/frommannholzboog, 2004), pp. 322-323.

³⁵ Cf. I. KANT, *Critica della ragion pura*, A VIII e seguenti.

dell'intelletto sulla ragione si mostra chiaramente per il fatto che gli oggetti incondizionati a cui si riferisce la ragione pratica si dimostrano essere delle semplici estensioni del condizionato, la cui determinazione è stabilita dall'intelletto³⁶.

Se i vari concetti della ragion pratica non vengono alla fine considerati per se stessi, ma solo in riferimento al mondo fenomenico, ecco che la ragione risulta essere ancillare rispetto all'autorità che l'intelletto esercita su di lei. E questo accade perché Kant, invece di riconoscere la supremazia del razionale, afferma che gli oggetti più propri del razionale sono solo euristici e che il loro dominio è epistemologicamente problematico. In altre parole, sembra che Kant non abbia avuto l'ardire di affermare ciò che la sua stessa indagine avrebbe richiesto.

Sicuramente l'intenzione di Kant è quella di salvare l'oggettività dei postulati della ragione pratica, ma egli alla fine fallisce in questo progetto nel momento in cui conferma la priorità dell'intelletto e della conoscenza finita, avviandosi verso una erronea svalutazione della razionalità delle idee di Dio, dell'immortalità dell'anima e della libertà. Quello che segue è quindi, secondo le parole di Jacobi, un «egoismo» (*Egoismus*) che rigetta tutto ciò che l'intelletto considera impossibile da conoscere e trasforma così il mondo della ragione pratica in una proiezione soggettiva, astratta, che dimentica il vero razionale³⁷. Quella che era la vera razionalità del pratico viene alla fine etichettata da Kant come qualcosa di valido solo per il soggetto, una costruzione soggettiva.

³⁶ Cf. B. SANDKAULEN, "Letzte oder erste Fragen? Zum Bedürfnis nach Metaphysik in einer Skizze zu Kant und Jacobi," in *Das Neue Bedürfnis nach Metaphysik / The New Desire for Metaphysics*, a cura di M. Gabriel, W. Högerebe, e A. Speer (Berlin/Boston: De Gruyter, 2015), p. 57.

³⁷ F.H. JACOBI, "Ueber das Unternehmen des Kriticismus", cit., p. 325.

Questo ultimo passaggio rappresenta il passo finale della critica di Jacobi alla ragion pratica di Kant. Ma Jacobi procede oltre queste note generali permettendo alla sua critica di farsi più decisa. Se assumiamo come veri i limiti che Kant impone alla ragione pratica, dobbiamo concludere che i postulati non si riferiscono ad oggetti esistenti in sé. Essi sono piuttosto presupposizioni necessarie al bisogno della ragione di attenersi alla legge morale. Essi sono o condizioni dell'attuazione della legge morale (come nel caso della libertà), o condizioni della connessione tra legge morale e volontà umana (come nel caso dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio)³⁸.

E così appare evidente che tutto comincia ad orbitare attorno alla tesi secondo cui i postulati sono semplici presupposizioni soggettive. Alla fine, la ragione pratica sembra essere una semplice astrazione, «desolata, deserta, vuota», perché Kant vede nella legge morale non la prova dell'autonomia del soggetto e del razionale, ma la testimonianza della loro astrattezza rispetto al mondo vero e oggettivo descritto dall'intelletto.³⁹ Il profondo «vuoto» che la legge morale produce promuove il «nulla», «l'assolutamente indeterminato» che non ha alcuna esistenza⁴⁰. Dal punto di vista di Jacobi l'intera struttura della ragion pratica, se non rimane fedele alla sua autentica vocazione, si riduce a nichilismo per azione di una svalutazione dei postulati della ragione a mera incrostazione soggettiva⁴¹.

³⁸ Cf. *ivi.*, pp. 325–326.

³⁹ F.H. JACOBI, *Lettera a Fichte: (1799, 1816)*, a cura di A. Acerbi, Biblioteca di cultura europea (Napoli: La scuola di Pitagora, 2017), p. 136.

⁴⁰ *Ivi.*, p. 138.

⁴¹ Cf. F.H. JACOBI, *Briefwechsel 1785*, a cura di Albert Mues et al., vol. Reihe 1. Text, Bd. 4, Briefwechsel (Stuttgart- Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2003), p. 277. Si veda, inoltre, M. FELDMEIER, "Der Mensch, ein "krummes Holz"? Zur Anthropologischen Fundierung von Religion bei Jacobi und Kant," in *Jacobi und Kant*, a

Nonostante la presa di distanza critica verso questo vuoto e pericoloso soggettivismo, Jacobi comunque ammette che la ragion pratica di Kant manifesta la disposizione metafisica originaria dell'uomo, poiché essa permetterebbe di porre, se ben intesa, l'intera immagine dell'uomo sotto la giusta prospettiva⁴². Certo, l'ambivalenza di Kant consente a Jacobi di riconoscere che in fondo Kant ha mostrato che l'incondizionato non può essere determinato a partire dal condizionato⁴³. Sotto questo profilo si comprende perché per Jacobi il *summum ius* di Kant consiste nell'esclusione dei postulati della ragion pratica dal regno della scienza dimostrativa⁴⁴. In questo modo, Jacobi ammette, Kant introduce l'idea dell'impossibilità di una conoscenza giustificata di queste idee. Quindi, ammette Jacobi, Kant si dimostra incline a concedere una loro «conoscenza immediata», sebbene egli alla fine rigetti l'appropriatezza di una tale conoscenza⁴⁵.

Saremmo quindi portati da Jacobi ad ammettere che lo spirito della filosofia di Kant è quindi salvo solo se si conferma il primato del valore razionale dei postulati della ragion pratica⁴⁶, se si impedisce che essi siano inclusi nella scienza, e se si fa di questi postulati degli oggetti di non-conoscenza⁴⁷.

cura di B. Sandkaulen e W. Jaeschke (Hamburg: Meiner, 2021), p. 162.

⁴² Cf. M. FELDMIEIER, "Der Mensch, Ein "krummes Holz"?", cit., p. 164. Si fa riferimento a F.H. JACOBI, "Ueber das Unternehen des Kriticismus", cit., p. 325. Su questo si veda B. SANDKAULEN, "Letzte oder erste Fragen? Zum Bedürfnis nach Metaphysik in einer Skizze zu Kant und Jacobi," cit., pp. 49–58.

⁴³ F.H. JACOBI, "Prefazione e, insieme, introduzione all'edizione completa degli scritti filosofici dell'autore," in *Idealismo e Realismo*, a cura di N. Bobbio (Torino: De Silva, 1948), pp. 19–20.

⁴⁴ Cf. F. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., pp. 89–90.

⁴⁵ Cf. *ivi*, pp. 111–112.

⁴⁶ Cf. *ivi*, p. 114.

⁴⁷ Come detto sopra, Kant non riconosce il valore epistemologico dei

Ma per dare prova dell'oggettività e dell'esistenza delle cose divine, Jacobi deve riuscire a elaborare un approccio noetico sulla linea di ciò che Kant ha mostrato essere il vero spirito della filosofia pratica.

7. La ricerca di un punto di vista sull'esistenza

La definizione e la giustificazione dell'esistente sono gli scopi principali della riflessione di Jacobi, e sono quindi ciò che la teoria dell'autonomia pratica e la conseguente dottrina della virtù intendono fondare. Ma Jacobi vi si dedicò ben prima di arrivare alla forma del saggio filosofico. Come si accennava all'inizio di questo capitolo, già nei romanzi *Allwill* e *Woldemar* Jacobi si imponeva di «scoprire l'esistenza» grazie ad un lavoro che avrebbe dovuto rivelare la storia naturale dell'umanità⁴⁸.

In questi romanzi si può già vedere all'opera la simpatia di Jacobi verso una sfera morale che sia intima ma al contempo universale, e che abbatta ogni limite imponendo il proprio primato. Naturalmente la prospettiva è molto diversa, ma anche nei romanzi si affaccia alla superficie una tensione teorica che rivedremo nel *Le cose divine*.

Volendo anticipare quello che verrà alla luce nei prossimi capitoli, si potrebbe dire che il problema della definizione razionale dell'esistenza e il problema della definizione dell'umanità si trovano intrecciati sin dall'inizio dell'opera di Jacobi, come se l'esistenza

postulati, e quindi non accede alla metafisica della non-conoscenza. Cf. F.H. JACOBI, *Briefwechsel 1785*, cit., p. 277. Cf. B. SANDKAULEN, "Letzte oder erste Fragen? Zum Bedürfnis nach Metaphysik in einer Skizze zu Kant und Jacobi", cit., p. 54.

⁴⁸ Cf. M. IVALDO, *Introduzione a Jacobi* (Roma-Bari: Laterza, 2003), p. 27.

in generale non potesse prescindere, per la propria determinazione, dal suo cardine alloggiato nell'anima umana. In Jacobi, si potrebbe riassumere, non si dà esistenza al di là dell'umano, poiché solo l'umano, solo la conoscenza umana, rende l'esistenza determinabile.

Tuttavia, si deve ricordare, l'esistenza non per questo diventa un prodotto del mero soggettivo. La radice anti-soggettivistica dell'esistenza si basa sul fatto che l'esistenza non diventa un'idea arbitraria descritta secondo un profilo astratto che il soggetto inventa. L'esistenza è il contrario dell'astrattezza e dell'arbitrio. E proprio qui sta il merito della ragione: cogliere ciò che è vero e non è astratto, ciò che è reale e non è semplicemente possibile. La ragione quindi fa dell'uomo il portatore della determinazione dell'esistenza, ma *non il suo produttore*.

Si potrebbe esprimere il medesimo concetto in termini più concettuali: in Jacobi non si dà una possibilità logica che precede e supera la realtà concreta. È piuttosto la realtà concreta, che è individuale e umana, a richiedere al pensiero di definire l'universalità sottraendo l'astrazione, perché l'astrazione disgregherebbe il reale stesso, e con esso l'umano. La ragione è infatti chiamata ad esprimere in senso universale quell'unità reale che l'Io concreto è. In qualche modo, si può dire che non c'è distinzione tra individuale e universale, tra reale e pensabile, perché l'individuale è l'unica cosa universale davvero pensabile.

Questa tesi, se per ora appare solo come un programma che verrà sviluppato attraverso *Le cose divine*, può essere inteso come un tratto pietista della filosofia di Jacobi, che radica nell'uomo e nella sua intima unicità la costituzione del mondo esistente. Ma non si deve essere tratti in inganno: questa individualità che fonda l'universalità dell'esistente non deve essere interpretata come faceva Fr. Schlegel che, nella sua recensione al *Woldemar*, affermava

che Jacobi parla solo di se stesso⁴⁹. Confondere la necessità al richiamo dell'ambito morale e personale con la mera personalizzazione del reale è un errore di cui forse Schlegel non è totalmente responsabile, perché Jacobi stesso, con i suoi romanzi, può aver concesso spazio per il fraintendimento. Ma la presa di distanza di Jacobi da una mera personalizzazione del vero e del bene è esposta già chiaramente con l'*Allwill*, dove il protagonista è descritto come un «posseduto», che ignora valori universali e cade vittima del culto del proprio istinto e del proprio arbitrio. Rompere con lo *Sturm und Drang* e marcare la propria differenza da Goethe – come testimonia la lettera a Wieland del 7 agosto 1774 – ha significato per Jacobi proprio questo.

L'evoluzione teorica che accompagna Jacobi oltre l'*Allwill* si coglie già nel *Woldemar*. Come nell'*Allwill*, anche nel *Woldemar* il genio morale è quella figura che si avvicina pericolosamente al profilo di «un sofista», ossia di quella persona che riesce a manipolare il discorso sul vero e sul bene alla luce delle proprie esaltazioni personali e dei propri impulsi. Il sofista, in altre parole, non riconosce alcuna verità stabile, ed è vittima della propria più superficiale intimità emotiva. Però nel *Woldemar* Jacobi presenta anche un orizzonte ulteriore, a cui il protagonista si apre per accedere a una misura superiore, lontana dal sentimentalismo immediato (di cui, paradossalmente, Jacobi venne ripetutamente accusato). Questa nuova prospettiva viene vissuta da Woldemar come una liberazione dalla propria capricciosa intimità a favore di una condivisione comunitaria di valori universali. Un esempio a tale riguardo viene fornito quando Woldemar

⁴⁹ F. VON SCHLEGEL, *Charakteristiken und Kritiken*, a cura di E. Behler, vol. Abt. 1, Bd. 2, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe (Paderborn, Schöningh: Sonderausg. für die Wiss. Buchges, 1967), pp. 68–69.

perdona Henriette per il giuramento che lei fece al padre – non lo avrebbe sposato – perché Woldemar riconosce che c'è un universo legittimo di relazioni interpersonali che eccede il proprio desiderio personale.

In definitiva, quindi, Jacobi critica il genio morale, colui che crede di produrre il valore e l'essere, a favore di un accesso del singolo ad un panorama di valori universali che investono il mondo grazie alla dimensione pratica dell'esistenza.

Si deve però anche notare che Jacobi apprezza un carattere essenziale del genio morale: esso si distingue da quel legalismo farisaico e da quell'eccesso di zelo morale che abitualmente nascondono una totale aridità spirituale. Tale ipocrisia è ciò che Jacobi nei suoi romanzi attacca duramente palesando la necessità di un equilibrio tra coinvolgimento personale e valori universali⁵⁰. In qualche misura l'"istinto del cuore" che Jacobi coltiva e fa coltivare a Woldemar non solo non è capriccio soggettivo, ma serve per rendere la morale qualcosa di vero. Quell'istinto rappresenta quindi un ricongiungimento non discorsivo con principi morali che, nonostante l'immediatezza della loro rivelazione, esprimono qualcosa di universale⁵¹. Jacobi in questo modo sfugge sia allo svuotamento dei principi universali ad opera del legalismo della morale, sia al loro svuotamento a favore di un capriccio soggettivistico. In definitiva, Jacobi si emancipa quindi sia dal genio morale, sia dal legalista etico.

⁵⁰ Cf. F.H. JACOBI, *Woldemar*, a cura di S. Iovino (Padova: CEDAM, 2000), pp. 103–105.

⁵¹ Cf. IVALDO, *Introduzione a Jacobi*, pp. 46 e ss. Ivaldo sottolinea come il singolo possa ergersi al di là della mera legalità, ma non debba mai pretendere di correggere le leggi. Si veda a tal proposito F.H. JACOBI, *Woldemar*, cit., p. 116. Anche il personaggio di Luzie nell'*Allwill* può essere utile a descrivere questa tesi.

Questo quadro sembra dare ragione a W. von Humboldt che, nella sua recensione al *Woldemar*, afferma che Jacobi dà voce a un kantismo rettamente inteso, perché darebbe valore oggettivo e universale all'intimità dell'uomo⁵². Ma questo kantismo, se così si vuole chiamare, non è davvero radicale finché si rimane vincolati alla sola sfera pratica. Infatti, se ora diventa più chiara la direttrice che le riflessioni sull'ambito pratico kantiano aprono all'interno delle opere letterarie di Jacobi, è anche vero che questo impulso etico, nei romanzi, è ancora effettivamente *solo* etico. Esso non mostra tutta la maturità teoretica che il teismo assumerà nel *Le cose divine* e che consentirà di affermare che il pensiero di Jacobi non si rivolge solo al bene, ma soprattutto al vero⁵³.

Nei romanzi l'impulso etico non si è ancora trasformato nel motore del teismo, ossia non ha ancora sprigionato tutta la potenza architettonica che la ragione pratica effettivamente sviluppa. Nonostante anche nell'*Allwill* si parli di una relazione simpatetica nei confronti di una realtà invisibile, e nonostante questa relazione simpatetica si dichiari essere la vera fede nel Dio vivente, Jacobi non ha qui ancora elaborato un vero pensiero teistico, perché nel romanzo ancora non viene collegata la certezza morale con la certezza epistemica.⁵⁴ Questo compito spetta principalmente a *Le cose divine*.

⁵² Cf. W. VON HUMBOLDT, «Rezension von Jacobis Woldemar (1794)», in *Werke*, (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften), a cura di A. Leitzmann, Bd. 1 (1785-1795), Berlin: Behr's Verlag, 1903, pp. 288-310.

⁵³ Per una ricognizione della storia della ricezione del *Woldemar* si veda F. BECHMANN, *Jacobis 'Woldemar' im Spiegel der Kritik: Eine Rezeptionsästhetische Untersuchung*, Bern: Peter Lang, 1990.

⁵⁴ Cf. F.H. JACOBI, *Allwill*, a cura di P.L. Bernardini (Milano: Guerini, 1991), p. 205.

2. L'origine di *Le cose divine e la loro rivelazione*: cenni storici

1. Prime coordinate

Le cose divine appare nel 1811, ma si deve sottolineare che il testo e i problemi che esso affronta hanno radici profonde, che ci portano almeno alla fine del XVIII secolo, quasi quindici anni prima dell'effettiva pubblicazione⁵⁵. Il testo si divide chiaramente in tre parti: *Ueber eine Weissagung Lichtenbergs* che venne originariamente pubblicato nel 1802 come testo indipendente⁵⁶; la

⁵⁵ Cf. Perthes May 11th, 1811, in F. VON ROTH, a cura di, *Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel.*, vol. 2 (Bern: H. Lang, 1970), p. 177. Qui Jacobi comunica che sta lavorando ad un saggio sui temi di «Philosophie und Christenthum». Si veda a riguardo anche la lettera di Jean Paul a Jacobi del 13 agosto 1811, dove viene indicata una data di redazione precedente a quella di pubblicazione. Cf. J. PAUL, *Briefe 1809-1814*, a cura di Eduard Berend, vol. 6, in *Jean Paul sämtliche Werke*. Abt. 3 (Berlin: Akademie Verlag, 1952), p. 218. Nonchè J.W. VON GOETHE, *Briefe, Tagebücher und Gespräche*, a cura di H. Birus et al., 1. Aufl., Abt. 1., Bd. 6, in *Sämtliche Werke* (Berlin: Suhrkamp, 1993), pp. 58, 22, 39, e 43. Per l'edizione critica si veda W. JAESCHKE, "Editorischer Bericht," in *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, Gesamtausgabe, Werke 3 (Hamburg: Meiner, 2000), pp. 175-176.

⁵⁶ Cf. J.G. JACOBI (a cura di), *Taschenbuch für das Jahr 1802* (Hamburg: F. Perthes, 1802). Il testo diventerà di nuovo un saggio indipendente nella seconda edizione di *Le cose divine*.

Claudius-Rezension, la cui pubblicazione era prevista per la Michaelis-Messe del 1798⁵⁷; ed infine un saggio su «idealismo e realismo» che avrebbe dovuto trattare questioni legate alla religione⁵⁸.

Nonostante il titolo faccia supporre diversamente, il saggio *Le cose divine* non tratta temi di teologia filosofica.

⁵⁷ Cf. W. JAESCHKE, *Kommentar in Friedrich Heinrich Jacobi, Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, a cura di W. Jaeschke, in *Gesamtausgabe, Werke* 3 (Hamburg: Meiner, 2000), p. 191. Nel 1797 Jacobi accetta di scrivere per il giornale *Hamburger Correspondent* la recensione al sesto volume delle opere complete di M. Claudius. Cf. M. CLAUDIUS, *Asmus Omnia Sua Secum Portans, Oder Sämmtliche Werke des Wandsbecker Boten*, vol. VI (Wandsbeck/Hamburg: Verfasser/F. Perthes, 1797).

⁵⁸ Per riuscire a capire in che momento del proprio sviluppo filosofico Jacobi abbia atteso alla prima stesura del progetto di *Le cose divine*, si potrebbe fare riferimento ad una lettera a Jean Paul del 13 settembre 1809, dove Jacobi scrive che stava portando a compimento un lavoro sulla «rivelazione» (*Offenbarung*) che aveva iniziato tredici anni prima mentre viveva ad Amburgo. Cf. F. VON ROTH, *Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel*, cit., p. 413. Possiamo quindi immaginare che la precisione dell'informazione deponga a favore della sua affidabilità; è quindi probabile che Jacobi abbia iniziato a pensare al volume che avrebbe indagato la «rivelazione» almeno dal 1796. Si deve ricordare che nel 1794, solo due anni prima, Jacobi aveva lasciato Pempelfort all'arrivo delle truppe francesi nel nord-ovest della Germania. Si trasferì quindi a Amburgo dove strinse amicizia con Reimarus, Klopstock, Claudius e altri. In tale conteso, Jacobi iniziò ad impegnarsi in un lavoro che in una lettera a Fries definirà un'investigazione circa «la rivelazione interna ed esterna», e che provvisoriamente intitolerà *Philosophie und Christenthum*. In una lettera a F. Perthes del 4 maggio 1811, Jacobi incluse un manoscritto di 8 pagine scritto dalla sorellastra di Jacobi, Lotte, nel quale viene trascritta la parte finale di *Le cose divine*. Jacobi, di suo pugno, intitola il brano «Philosophie und Christenthum / Beschluß». Di conseguenza il titolo finale *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* venne dato al testo molto più tardi nel 1811. Cf. W. JAESCHKE, «Editorischer Bericht», cit., pp. 186–187. Per un'ulteriore discussione sui diversi titoli che Jacobi dette al saggio si veda J.F. Fries, *Aus seinem Handschriftlichen Nachlasse*, a cura di E.L.T. Henke (Leipzig: F.A. Brockhaus, 1867), p. 318, ed anche F.H. JACOBI, *Briefe an Friedr. Bouterwek: aus den Jahren 1800 bis 1819*, a cura di W. Meyer (Göttingen: Deuerlich, 1868), p. 130.

Come sottolinea lo stesso Jacobi nella *Prefazione* al terzo volume delle sue *Werke* (1816), ossia in occasione della seconda edizione di *Le cose divine*, il tema è di nuovo lo statuto del pensiero razionale e il suo oggetto primario. Per questo *Le cose divine* va messo in relazione con gli scritti maturi dove Jacobi tratta dell'autentico statuto della ragione, ossia, principalmente, la *Lettera a Fichte* (1799) e quel saggio che già ci ha molto aiutato nella nostra indagine *Ueber das Unternehmen des Kritizismus die Vernunft zu Verstand zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben* (1802)⁵⁹.

Se quindi *Le cose divine* non si rivolge al rapporto tra fede e ragione, o tra filosofia e fede cristiana, altrettanto il riferimento al concetto di rivelazione non richiama quello della rivelazione cristiana. *Le cose divine* è infatti da intendere come un saggio che indaga il potere della ragione di avere un accesso immediato, una rivelazione, allo statuto e all'identità del vero essere.

In generale, il volume rappresenta un «testamento filosofico», non solo perché redatto quando Jacobi era ormai anziano, ma soprattutto perché mira a portare a conclusione il tentativo di dimostrare la necessità di un'apprensione *immediata* dell'oggetto *esterno* al soggetto. Come abbiamo indicato nel capitolo precedente, Jacobi cerca di mostrare tale necessità alla luce di un'armonizzazione tra epistemologia e teoria morale, poiché è convinto che solo a partire da questa armonizzazione si potrà dare consistenza e coerenza alla realtà dell'esistenza nella sua interezza.

All'interno di queste prime coordinate teoriche, il saggio *Le cose divine* rappresenta un'occasione unica tra

⁵⁹ Cf. F.H. JACOBI, "Vorrede zu Band III der Werke," in *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, a cura di W. Jaeschke, in *Gesamtausgabe*, Werke 3 (Hamburg: Meiner, 2000), p. 139.

gli scritti di Jacobi.⁶⁰ In termini molto generali, si potrebbe affermare che se gran parte della sua carriera fu spesa nel tentativo di mostrare le inconsistenze della filosofia sistematica, questa missione venne portata a termine allo scopo di proporre un teismo che potesse costituire il rimedio a quella “peste” europea.

A tale riguardo, poco prima di cimentarsi nella redazione di *Le cose divine*, Jacobi ritrae l'ultima forma di filosofia sistematica, l'idealismo, come un'incessante rincorsa all'indietro, verso il primo gradino di ogni giustificazione della nostra conoscenza; ma questa rincorsa non avrebbe prodotto, così credeva Jacobi, alcun progresso effettivo della teoria della conoscenza, ma sarebbe solamente inciampato nella riduzione all'assurdo dei propri principi⁶¹.

Un'ulteriore evoluzione della direttrice teorica della filosofia sistematica avviene alle soglie del XIX secolo: secondo Jacobi il fraintendimento fondamentale dell'idealismo, la cui nuova livrea egli chiama «naturalismo», consiste nell'assunzione che l'intero della realtà sarebbe solo l'attività di un principio immanente, come se il pensiero fosse un intero autogenerantesi. La composizione della realtà sarebbe quindi solo uno specchio della mera attività di un principio che genera se stesso

⁶⁰ Nel 1809 Jacobi scrive al traduttore francese del *Woldemar* confessando di sentirsi l'unico a sostenere un'impresa epocale: « presenterò tutte le mie idee assieme al loro fondamento. Fondamentalmente cercherò di mostrare come sono riuscito a rimanere convinto della loro validità nel mezzo delle rivoluzioni che la filosofia ha attraversato in Germania negli ultimi 30 anni, nonostante il progresso che una dottrina contraria alla mia ha avuto in tutta Europa. L'intero mondo è a favore del *naturalismo*. Io non lo sono. E lo voglio dichiarare ancora una volta, ad alta voce e vigorosamente, prima di morire». F. VON ROTH, *Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel*, cit., p. 414. Corsivo mio.

⁶¹ Cf. V. VERRA, “Jacobis Kritik am deutschen Idealismus,” in *Hegel-Studien* 5 (1969), pp. 201–223.

e che rende la molteplicità dell'esistenza un semplice universo di relazioni. Il risultato di questa attività sarebbe quindi un sistema chiuso e autosufficiente. Come ultimo risultato, secondo Jacobi, questo monismo negherebbe l'esistenza, la libertà, e la stessa concepibilità degli enti individuali.

Alla luce di questo panorama problematico diviene chiaro perché non dovremmo supporre che *Le cose divine* sia un'opera rivolta alla teologia filosofica, o un semplice pamphlet contro una specifica proposta filosofica (come la cruda risposta di Schelling potrebbe far supporre)⁶². Il problema che invece Jacobi affronta è interno alla più complessa espressione del pensiero moderno. Il concetto di rivelazione diventa così una nozione cardine attraverso la quale Jacobi mostra come il pensiero possa sfuggire all'illusione dell'idealismo e come si possa riportare la ragione ad essere la facoltà che percepisce il «regno degli enti (*Wesen*)»⁶³.

⁶² Cf. F.W.J. SCHELLING, "Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen (1812)," in *Werke*, a cura di C. Arnold, C. Danz, e M. Hackl, vol. 18, Historisch-kritische Ausgabe (Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2019), pp. 53-230. Jacobi rende esplicito il movente delle sue riflessioni in *Vorbericht zur zweiten Ausgabe (1816)* in F.H. JACOBI, *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, cit., p. 153. Su ciò si veda W. JAESCHKE, "Kommentar," cit., p. 191. Nella *Vorrede* Jacobi afferma che considera i quattro testi *Jacobi an Fichte*, *Ueber das Unternehmen*, *Weissagung Lichtenbergs*, e *Von den göttlichen Dingen* come facenti parte di un unico grande saggio. W. Jaeschke osserva che Jacobi potrebbe aver inteso includere nella lista *Misslungener Versuch* (la recensione di Claudius) invece del *Von den göttlichen Dingen*. Tuttavia, come suggerisce A. Mues, non sembrano esserci ragioni per contraddire ciò che Jacobi stesso afferma. Cf. A. Mues, "Editionspraxis in dürftiger Zeit am Beispiel der F. H. Jacobi-Werkeausgabe Band 3," *Fichte-Studien* 25 (2005), p. 169.

⁶³ F.H. JACOBI, *Lettera a Fichte*, cit., p. 127.

2. Gli interlocutori espliciti

Come accennato, la prima parte del testo riporta un saggio pubblicato precedentemente che si riferisce ad una profezia di Lichtenberg: «il nostro mondo diventerà così civile che sarà tanto ridicolo credere in Dio, quanto è oggi credere nei fantasmi»⁶⁴.

Georg Christoph Lichtenberg fu matematico e fisico dell'Università di Göttingen, noto per alcuni suoi contributi al dibattito su cultura e religione⁶⁵. Lichtenberg era apertamente contrario a qualsiasi tesi che non fosse razionalmente argomentabile, ma allo stesso tempo non rinnegava l'idea che un'investigazione razionale potesse prendere in considerazione oggetti «inusuali»⁶⁶. In sostanza, egli incoraggiava alla prudenza

⁶⁴ F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., 43. Traduzione modificata.

⁶⁵ Si vedano i suoi brevi scritti nel *Göttinger Taschen Calender*, di cui fu editore dal 1778, e nel *Göttingeschen Magazin der Wissenschaften und Litterature*, che contribuì a fondare nel 1779 assieme a G. Foster (il primo fascicolo fu stampato nel 1780). Lascia un gran numero di aforismi, brevi scritti, e note che vennero pubblicati tra il 1800 e il 1806 in nove volumi sotto il titolo di *Vermischte Schriften*. L'aforisma che viene citato da Jacobi fa parte del primo volume, cf. G.C. LICHTENBERG, *Vermischte Schriften*, vol. 1 (Göttingen: J.Ch. Dieterich, 1800), p. 166. Un'edizione più accessibile dei suoi scritti è G.C. LICHTENBERG, *Vermischte Schriften*, vol. 1 (Göttingen: Dieterischen Buchhandlung, 1844), p. 58. Una lettera di Lichtenberg spedita nel 1793 testimonia la grande stima che aveva per «il saggio di Pempelfort». Cf. G.C. LICHTENBERG, *Schriften und Briefe*, a cura di Franz H. Mautner, vol. 4,2 (Frankfurt am Main: Insel-Verl., 1983), pp. 615–617. Per un ritratto di Lichtenberg e una disamina della sua posizione riguardo alle controversie religiose della fine del XVIII secolo si veda G. SAUTERMEISTER, *Georg Christoph Lichtenberg*, Orig.-Ausg., Beck'sche Reihe (München: Beck, 1993).

⁶⁶ Cf. W. PROMIES, *Georg Christoph Lichtenberg in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1964), pp. 83–84. Cf. A. VERRECCHIA, *Georg Christoph Lichtenberg. Der Ketzer des Deutschen Geistes* (Wien: Böhlau, 1988), p. 162.

ogni qualvolta un'indagine venisse intrapresa, e trovava razionale mettere in questione le medesime leggi del cosiddetto razionalismo⁶⁷. Non è quindi sorprendente che Lichtenberg, che per molti era un ateo, fosse considerato un «Geistverwandter» di Jean Paul. E proprio la figura di Jean Paul ci aiuta a porre Jacobi in relazione con Lichtenberg. Anche Jacobi indicava una stretta relazione di affinità tra lui e Jean Paul, dichiarando che proprio il suo approccio razionale e anti-emotivo alla religione lo rendesse vicino alla sua stessa sensibilità, tanto da dichiarare che Jean Paul stesso avrebbe potuto finire *Le cose divine* al suo posto⁶⁸. Di conseguenza, possiamo facilmente immaginare una connessione transitiva della disposizione (*Gesinnung*) tra i tre intellettuali Jacobi, Jean Paul e Lichtenberg per ciò che riguarda la razionalità dell'investigazione su temi religiosi⁶⁹. Fondamentalmente, però, ciò che queste tre figure hanno davvero in comune è l'ostilità verso l'impulso sistematico del razionalismo; tutti e tre, anche se con accenti diversi, esprimono una sostanziale *Systemfeindschaft*.

Nonostante la vicinanza tra il pensiero di Jacobi e quello di Lichtenberg, *Le cose divine* non presentano però argomenti che sostengono lo scetticismo tipico di quest'ultimo. In realtà, quel tratto in comune tra i due pensatori – lo scetticismo contro la comprensione sistematica – offre a Jacobi solo un inquadramento generale per la sua teoria della conoscenza. Questa differenza tra Jacobi e Lichtenberg è chiara, dal momento che Lichtenberg si rifiuta di seguire Jacobi nella sua

⁶⁷ Cf. W. PROMIES, *Georg Christoph Lichtenberg in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, cit., p. 126.

⁶⁸ Cf. F. VON ROTH, *Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel*, cit., p. 413.

⁶⁹ Cf. ivi, p. 260.

concezione del *Glaube*, assumendo ipoteticamente le difese di Lessing nella disputa sullo Spinozismo⁷⁰.

Oltre a Lichtenberg, un secondo interlocutore abita esplicitamente le pagine di *Le cose divine*. Nella seconda parte di *Le cose divine*, Jacobi inizia a rendere esplicita la sua interpretazione del concetto di *Offenbarung* alla luce di alcune similarità e differenze con il pensiero di Matthias Claudius. L'occasione per affrontare questo tema si presenta con l'impegno che Jacobi prende di scrivere una recensione delle opere di Claudius.

La recensione venne scritta in occasione del sesto volume delle opere complete del *Messaggero di Wandsbeck* (titolo che Matthias Claudius si attribuisce in riferimento alla rivista che contribuì a rendere famosa, firmandosi con il *nom de plume* Asmus). Originariamente doveva essere pubblicata ad Amburgo, all'interno del giornale *Unparteiischer Correspondent*, tuttavia, con l'aumentare della sua lunghezza, Jacobi decise di pubblicarla come testo indipendente. Dopo essere stata annunciata per la terza domenica di Pasqua del 1798, nuovi ostacoli ne impedirono l'uscita: Jacobi dovette lasciare Amburgo e fu implicato nella disputa sulla natura atea della filosofia di Fichte esplosa quello stesso anno⁷¹.

Le idee di Claudius, almeno nelle loro implicazioni generali, sono molto vicine alle tesi sulla morale e sull'epistemologia difese da Jacobi⁷². A testimonianza di questa affinità si può richiamare il fatto che dopo un incontro a Weimar nel 1784, Claudius si esprime

⁷⁰ Cf. A. VERRECCHIA, *Georg Christoph Lichtenberg. Der Ketzler des deutschen Geistes*, cit., p. 186.

⁷¹ Cf. W. JAESCHKE, "Editorischer Bericht," cit., p. 178.

⁷² Dopo essersi consultato con Wieland (1778), Jacobi si rivolge a Claudius per l'educazione dei suoi due figli, Johann Friedrich and Georg Arnold. Cf. U. ROEDL, *Matthias Claudius. Sein Weg und seine Welt* (Berlin: Kurt Wolff Verlag, 1934), p. 215.

concorde con Jacobi sulla necessità di una «unmittelbare Gewissheit» in ambito religioso e si prepara a scrivere un saggio sulla questione, proprio nel momento in cui Jacobi si sta preparando alla disputa con Mendelssohn⁷³. Oltre all'immediatezza della rivelazione, in aperto contrasto con le tesi dell'illuminismo di Mendelssohn, Claudius riconosce anche la necessità di una rivelazione di Dio positiva ed esterna, ossia una rivelazione opposta a quella meramente interna e soggettiva degli idealisti⁷⁴.

Proprio sulla base di questa apparente convergenza nel fronte comune contro gli illuministi da una parte e gli idealisti dall'altra, Jacobi sviluppò la seconda parte di *Le cose divine* marcando una fondamentale differenza con Claudius: Jacobi sostiene che l'oggettività della rivelazione non implica la sua estraneità rispetto all'interiorità del soggetto. In altre parole, l'effettiva "storicità" della rivelazione non implica l'estraneità dell'oggetto rivelato rispetto al pensiero. Jacobi, diversamente da Claudius, suggerisce che l'immediatezza della rivelazione di Dio non rende necessaria una completa trascendenza di Dio rispetto all'interiorità dell'uomo. La rivelazione avviene coinvolgendo l'essere umano nella sua totalità, in quanto essere razionale; una rivelazione, che non è solo quella di Dio, ma dell'ordine mondano e oltremondano nel suo insieme, è attivata, per Jacobi, anche dall'interno dell'uomo. Per Claudius, questo riferimento all'interiorità

⁷³ Cf. U. ROEDL, *Matthias Claudius*, cit., p. 268. Nel 1786 Claudius scrive due recensioni sul dialogo tra Jacobi e Mendelssohn. Pur essendo imparziali, Claudius mostra un distinto apprezzamento per le analisi di Jacobi. Cf. M. CLAUDIUS, *Werke. Asmus omnia sua secum portans; oder, Sämtliche Werke des Wandsbecker Boten.*, a cura di U. Roedl (Stuttgart: Cotta, 1960), p. 431.

⁷⁴ Cf. U. ROEDL, *Matthias Claudius. Sein Weg und seine Welt*, cit., p. 363-64. Su questo si veda anche P. CERUTTI, "Présentation," in F.H. JACOBI, *Des choses divines et de leur révélation*, Textes et commentaires (Paris: J. Vrin, 2008), pp. 10-11.

dell'uomo dà spazio a quelle che lui definisce allucinazioni dell'animo.

Come spesso accade durante questo periodo di intensi dibattiti e sofisticate argomentazioni, un chiarimento evolse in un fraintendimento. L'analisi di Jacobi venne interpretata da Claudius in un modo che lo portò a fraintendere la posizione di Jacobi sul concetto di rivelazione⁷⁵. La posizione di Jacobi a sostegno di una rivelazione immediata e *interna* sembrò a Claudius troppo idealistica, tanto da rivolgere a Jacobi l'accusa di «*Chimärismus, Phantasterey, Selbstgöttere*y» e, in definitiva, «*Nihilismus*». Sorprendentemente, a Jacobi vennero mosse le stesse critiche che Jacobi muoveva a Fichte⁷⁶.

La difesa di Jacobi a favore di una componente soggettiva della rivelazione del vero appariva a Claudius come una concessione fatale al soggettivismo che non avrebbe permesso alcuna indipendenza al contenuto rivelato. Al contrario, agli occhi di Jacobi il realismo religioso di Claudius dava erroneamente precedenza alle scritture e al fatto storico rispetto a ciò che risiede nell'animo umano. Secondo le osservazioni di Jacobi, tale atteggiamento avrebbe reso Claudius un idolatra.

Al di là di parziali convergenze su alcuni aspetti delle tesi di Claudius, Jacobi inizia l'analisi di questo «*esteriorista*» (*Auswendig*) (certo non tra i più integralisti) allo scopo di mostrare la propria equidistanza sia dai

⁷⁵ Cf. U. ROEDL, *Matthias Claudius. Sein Weg und seine Welt*, cit., pp. 362–363. Secondo Perthes, il 1796 è l'anno del primo vero disaccordo tra i due. Cf. P. CERUTTI, “Présentation,” cit., p. 11, e anche C.T. PERTHES, *Friedrich Perthes' Leben: nach dessen schriftlichen und mündlichen Mitteilungen*, vol. 1 (Gotha: F. A. Perthes, 1896), p. 62. Questo conferma che la lettera di Jean Paul citata nella nostra nota 58 si riferisce all'inizio del lavoro sul progetto di *Le cose divine*.

⁷⁶ Cf. F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., p. 77.

sostenitori della rivelazione esteriore sia dai sostenitori della rivelazione interiore. Jacobi, però, non cerca di negoziare tra i due partiti opposti (gli «interioristi integrali» (*ganz Inwendigen*) e gli «esterioristi integrali» (*ganz Auswendigen*)), egli piuttosto sostiene una confutazione di entrambi i partiti attraverso un'analisi della nozione di vera esistenza. Solo tale teoria dell'esistenza gli consentirà di descrivere un teismo dalla forma inedita⁷⁷.

Concordemente con tale panorama concettuale, la seconda sezione di *Le cose divine* si conclude rigettando il *realismo religioso* degli esterioristi integrali e mostrando la necessità di procedere oltre, verso l'analisi di un aspetto interno della rivelazione delle cose divine. Tuttavia, come la terza e ultima sezione di *Le cose divine* dichiara, anche l'aspetto interno della rivelazione delle cose divine deve essere temperato; l'aspetto interno della rivelazione non è infatti sufficiente, necessita anche di un aspetto esterno.

E così, contrariamente agli interioristi integrali, ossia coloro che sostengono un *idealismo religioso*, Jacobi metterà in evidenza la necessità di un rapporto del soggetto con qualcosa che è indipendente dal soggetto stesso. Jacobi si dichiarerà quindi sia estraneo al *realismo religioso* (di cui Claudius è parzialmente colpevole) sia estraneo all'*idealismo religioso* (di cui Fichte e Schelling sono effettivamente responsabili). Alla fine, vedremo che la posizione di Jacobi emerge solo da una riformulazione radicale di tutta la questione del rapporto tra pensiero ed essere, o meglio, tra pensiero ed esistenza.

⁷⁷ Per un riferimento al testo tedesco e ai termini che Jacobi utilizza si veda F.H. JACOBI, «Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung», in *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, cit., p. 70.

Come abbiamo notato precedentemente, il confronto di Jacobi con l'idealismo avviene molto prima della pubblicazione di *Le cose divine*. Ma questa nuova pubblicazione permette di aggiungere degli elementi a questo confronto, alla luce della nuova forma che l'idealismo prende con la filosofia di Schelling, anche se, si deve ricordare, Jacobi si riferisce solo ad una parte esigua delle opere di Schelling.

Il primo incontro tra Schelling e Jacobi fu apparentemente amichevole e avvenne a Monaco nel 1806; ma pare che Schelling fosse già infastidito dalla *Lettera a Fichte* e dallo scritto sulla profezia di Lichtenberg, a causa dei numerosi cenni relativi alla presunta irreligiosità della filosofia post-kantiana⁷⁸. Fu quindi con una certa perspicacia che Jacobi mantenne un atteggiamento piuttosto freddo nei confronti di Schelling, avendo in sospetto l'atteggiamento apparentemente amichevole di quest'ultimo⁷⁹.

In effetti l'animosità tra i due iniziò ben prima, quando Schelling sospettò che ci fosse Jacobi dietro alcune recensioni non favorevoli del suo *System des transzendentalen Idealismus* (1800). Schelling manifestò l'intenzione di dedicarsi ad una valutazione critica della filosofia di Jacobi da rendere al grande pubblico dell'*Allgemeine Literatur-Zeitung*⁸⁰. Come si può immaginare, la situazione divenne ancora più tesa con la pubblicazione di *Über das Unternehmen des Kriticismus*,

⁷⁸ Cf. X. TILLETTE (a cura di), *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen* (Milano: Mursia, 1974), p. 98.

⁷⁹ Cf. E.L.T. HENKE, *Jakob Friedrich Fries aus seinem handschriftlichen Nachlaß dargestellt* (Berlin: Verlöffentliches Leben, 1937), p. 311. Si veda anche W. WEISCHEDEL, *Jacobi und Schelling: eine philosophisch-theologische Kontroverse* (Darmstadt: WissBuchges, 1969), pp. 20-21.

⁸⁰ Cf. M. BRÜGGEN, "Jacobi, Schelling und Hegel," in *Friedrich Heinrich Jacobi: ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, a cura di W. Jaeschke e B. Sandkaulen (Hamburg: Meiner, 2004), p. 210.

die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben (1802). Schelling decise infine di non prendere apertamente posizione contro Jacobi, visto che Hegel pubblicò quello stesso anno *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. In effetti appariva a tutti chiaro che il testo di Hegel, molto severo nei confronti di Jacobi, mostrava una chiara vicinanza alla posizione di Schelling⁸¹. Questo fu chiaro anche a Jacobi.

Al momento della pubblicazione di *Glauben und Wissen*, Jacobi conosceva principalmente due saggi di Schelling: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) e *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799)⁸². Dopo la decisione di leggere più opere della filosofia speculativa di Schelling, al fine di confermare i suoi dubbi circa la reale natura del «sistema dell'identità», Jacobi concluse che la filosofia di Schelling era tutto sommato deludente per due ordini di ragioni.

Innanzitutto, era opinione di Jacobi che Schelling avrebbe deluso *il filosofo della natura*, poiché per il filosofo della natura i concetti di libertà e Dio (concetti fondamentali per Schelling) non sollevano questioni rilevanti. Per il filosofo della natura, infatti, la libertà e Dio non costituiscono oggetti delle scienze naturali.

In secondo luogo, era opinione di Jacobi che Schelling avrebbe deluso anche *il vero filosofo*, perché la filosofia di Schelling trasforma la libertà dei singoli individui nella

⁸¹ Cf. F.W.J. SCHELLING, *Aus Schellings Leben in Briefen. 1, 1775 - 1803*, a cura di G.L. Plitt, Nachdr. der Ausg. Leipzig 1869 (Leipzig, 2003), pp. 346 e 351. Si veda anche M. BRÜGGEN, "Jacobi, Schelling und Hegel", cit., p. 211.

⁸² Cf. F.H. JACOBI e F. BOUTERWEK, *Briefe an Friedr. Bouterwek: aus den Jahren 1800 bis 1819*, a cura di W. Mejer (Göttingen: Deuerlich, 1868), p. 28.

necessità di un intero. Era infatti chiaro a Jacobi che il vero filosofo avrebbe potuto riconoscere che in Schelling è all'opera il «creatore trascendentale», per il quale la realtà è meramente l'espressione di un fondamento (*Grund*) impersonale e autosufficiente. All'interno dell'attività di questo *Grund* i veri oggetti della filosofia – ossia la libertà, Dio e gli enti individuali – diventano meri fantasmi.

Jacobi giunse alla conclusione che la filosofia di Schelling non era altro che la più elaborata espressione del sistema dell'«Unitotalità», ove la struttura dell'identità assoluta fornisce l'architettura sia per il pensiero che per la natura⁸³. A partire da questa prima analisi Jacobi decise di pubblicare le famose *Tre lettere a Köppen* in forma di supplemento a F. Köppen's *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts* (1803)⁸⁴.

Solo con la conferenza di Schelling tenuta all'Accademia delle Scienze di Monaco nel 1807, intitolata *Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*, Jacobi decise di ritornare a concentrarsi sulla filosofia di Schelling. In qualche modo, quella conferenza diede nuovo impulso alla sotterranea polemica tra i due, e riaccese il desiderio di Jacobi di confrontarsi per l'ultima volta con la filosofia trascendentale⁸⁵. Se una sorta di antefatto a *Le cose divine* può essere letto nel testo della sua conferenza *Ueber gelehrte Gesellschaften, Ihren Geist*

⁸³ Cf. F.H. JACOBI e F. BOUTERWEK, *Briefe an Friedr. Bouterwek: aus den Jahren 1800 bis 1819*, cit., pp. 28–29. Si veda sull'argomento M. IVALDO, "Sul teismo: Jacobi versus Schelling," in *Una filosofia del non-sapere. Studi su Friedrich Heinrich Jacobi*, a cura di G. Frilli, F. Pitillo, e P. Valenza (Pisa-Roma: Serra, 2020), p. 139.

⁸⁴ Jacobi fornisce un breve riassunto della sua indagine sulla filosofia della natura di Schelling in F.H. JACOBI, *Briefe an Friedr. Bouterwek: aus den Jahren 1800 bis 1819*, cit., p. 51.

⁸⁵ Cf. F.H. JACOBI e F. BOUTERWEK, *Briefe an Friedr. Bouterwek: aus den Jahren 1800 bis 1819*, cit., p. 124.

und Zweck (1807), è pur vero che il profilo teorico di *Le cose divine* acquista definizione se viene valutato al di là della mera polemica con Schelling e se viene quindi ancorato ai primi scritti dove Jacobi si confronta con la filosofia trascendentale⁸⁶. È questa la direttrice che la presente indagine abbraccia.

Per concludere questa breve cronologia dei fatti, si deve ricordare che dopo la pubblicazione di *Le cose divine* gli eventi precipitarono. La famosa risposta di Schelling *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen [et]c. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus* del 1812 non lascia dubbi riguardo l'insanabile strappo con Jacobi⁸⁷. Dimostrando prudenza, Jacobi non rispose all'attacco di Schelling, ma scrisse una sorta di risposta nella prefazione alla nuova edizione del *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (1815), che fungeva anche da introduzione generale all'edizione delle sue opere complete. In quel testo Jacobi presenta

⁸⁶ Cf. M. IVALDO, *Filosofia delle cose divine: saggio su Jacobi* (Brescia: Morcelliana, 1996), pp. 207-209, ed anche M. BRÜGGEN, "Jacobi, Schelling und Hegel", cit., p. 217.

⁸⁷ In una lettera del 14 gennaio 1812 Schelling parla di una «guerra aperta», una guerra che Jacobi avrebbe dichiarato per primo e che sarebbe iniziata nel 1803 quando J.Fr. Köppen pubblicò il suo *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts. Nebst 3 Briefen verwandten Inhalts von Friedr. Heinr. Jacobi* (Hamburg: Perthes, 1803) assieme alle tre lettere di Jacobi; proprio in quelle lettere la parola *Krieg* è menzionata apertamente. Questa guerra intellettuale non venne confinata a Monaco, ma raggiunse Goethe a Weimar e divenne presto un caso nazionale, come nota Walter Jaeschke, in, *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Quellenbd.*, vol. 3.1, Philosophisch-Literarische Streitsachen (Hamburg: Meiner, 1994), p. 318. Si veda anche G. WENZ, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung: zum Streit Jacobis mit Schelling 1811/12* (München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 2011), pp. 3-19, specialmente le note da 4 a 8.

la sua interpretazione del pensiero di Schelling, che risulta sostanzialmente inalterata rispetto a *Le cose divine* nonostante la pubblicazione da parte di Schelling di *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809)⁸⁸.

Si potrebbe sostenere che il dibattito si allargò ben oltre il perimetro di *Le cose divine*. Jacobi divenne il rappresentante di un gruppo di intellettuali che non era soddisfatto dell'evoluzione che la filosofia post-kantiana stava avendo, mentre Schelling divenne il portavoce di un modo nuovo di intendere la prospettiva aperta dal pensiero trascendentale⁸⁹. Purtroppo, questa polarizzazione influì

⁸⁸ Sui primi scritti di Schelling e la loro relazione con la critica di Jacobi si veda B. SANDKAULEN, *Ausgang vom Unbedingten: Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, 1st ed., Neue Studien zur Philosophie (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990).

⁸⁹ Cf. *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Quellenbd.*, vol. 2.1, a cura di W. Jaeschke, Philosophisch-Literarische Streitsachen (Hamburg: Meiner, 1993), ed anche *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Quellenbd.*, vol. 3.1, a cura di W. Jaeschke, Philosophisch-Literarische Streitsachen (Hamburg: Meiner, 1994). Si veda anche W. JAESCHKE, "Editorischer Bericht," cit., pp. 174–175. Per una chiara indagine sul periodo in connessione alle questioni sulla filosofia trascendentale, sulla sua evoluzione, e sulle connessioni con la filosofia della religione rimane imprescindibile ritornare alla raccolta curata da W. Jaeschke per la serie *Philosophisch-Literarische Streitsachen* che comprende, oltre ai testi di fonti già citati, anche un altro testo di fonti intitolato *Früher Idealismus und Frühromantik, Quellen*, vol.1.1, a cura di W. Jaeschke, Philosophisch-Literarische Streitsachen (Hamburg: Meiner Verlag, 1995), oltre a alcuni volumi di saggi di commento: *Religionsphilosophie und spekulative Theologie Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812)*, vol. 3, a cura di W. Jaeschke, Philosophisch-Literarische Streitsachen (Hamburg: Meiner Verlag, 1994); *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807)*, vol. 2, a cura di W. Jaeschke, Philosophisch-Literarische Streitsachen (Hamburg: Meiner, 1993), e *Früher Idealismus und Frühromantik Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795–1805)*, vol. 1, a cura di W. Jaeschke, Philosophisch-Literarische Streitsachen (Hamburg: Meiner, 1990). Un ultimo volume di fonti e saggi sul Vormärz pubblicato nella stessa collana eccede l'oggetto dalla presente indagine.

sul giudizio (forse più allora che oggi) sulla vera relazione che lega la filosofia di Jacobi e la filosofia di Schelling, e potrebbe aver di conseguenza influenzato la valutazione dei singoli argomenti. Questo sembra almeno plausibile nel caso della valutazione riservata all'opera di Jacobi, poiché *Le cose divine* non sembra poter essere ridotto, come spesso accadde, ad un saggio contro la filosofia di Schelling. Come si cercherà di mostrare dal prossimo capitolo, *Le cose divine* è qualcosa di diverso: il testo propone il «vero razionalismo», come Jacobi scriverà nel *Vorbericht* in occasione della terza edizione delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* (1819)⁹⁰.

⁹⁰ Cf. F.H. JACOBI, *La dottrina di Spinoza: Lettere al signor Moses Mendelssohn*, trans. Francesco Capra (Bari: Laterza, 1914), p. 15.

3. Teismo e teoria dell'esistenza

1. Un pensiero che “trova”

Nel contesto di *Le cose divine* si potrebbe affermare che Jacobi sostiene che una specifica qualità del pensiero sia necessaria alla visione dell'ordine della realtà tanto quanto lo sono le «cose divine» stesse, così che le «cose divine» e quella specifica qualità del pensiero sono da considerarsi le due condizioni necessarie e sufficienti per avere un'immediata certezza del regno degli enti. Ma che relazione si instaura tra le due? O, in altre parole e più in generale, qual è il legame che sussiste tra pensiero ed essere?

Come abbiamo sottolineato, per definire il vero pensiero ci si deve rivolgere alla ragione pratica. Il dominio pratico della ragione è fondamentale per la determinazione del mondo umano, e questo passo fondamentale, ammette Jacobi, è stato compiuto da Kant: la sua concezione della ragione pratica include, notoriamente, le dottrine delle «cose divine» che divennero – opportunamente trasformate – oggetto di una fede razionale. Solo in conformità a questa fondazione razionale noi possiamo sentire nascere in noi dei sentimenti come l'«ammirazione», il «rispetto» e

l'«amore»; sentimenti che sono provocati dalla presenza di Dio e dalla sua azione nel mondo⁹¹. Come abbiamo però anticipato nel capitolo precedente, il legame con la teoria dell'azione libera permette a Jacobi di esporre una teoria che non definisce solo le cose divine, ma l'essere in generale. Anche se non è stato ancora chiarito quale sia il profilo effettivo dell'essere, è ormai chiaro che pensiero ed essere sono strettamente legati alla luce della dimensione pratica della ragione.

Per arrivare a definire meglio il profilo dell'essere e questo legame con la dimensione pratica, si deve innanzitutto ricordare che la relazione tra «cose» (*Dinge*) e pensiero non deve essere definita secondo il parametro di una relazione univoca, tanto da trasformarsi nell'imposizione autoritaria di una delle due parti sull'altra. Al contrario, tanto il soggetto quanto l'oggetto sono equamente responsabili della visione delle cose divine. Come osserva Jacobi in una lettera a Fr. Schlegel: ci si deve rendere conto che il nostro pensiero è coinvolto nella visione allo stesso grado dell'oggetto visto. Alla fine – si potrebbe riassumere – noi non produciamo con la nostra mente cose divine, ma nemmeno le troviamo nel mondo indipendentemente dalla nostra stessa ragione. Per sottolineare più adeguatamente questo passaggio e la chiara critica al rischio del soggettivismo che anche Kant corre, Jacobi dichiara che il pensiero non rivela *aus sich selbst*, ma *durch sich selbst*. Con l'aiuto di una metafora si potrebbe dire che noi non vediamo a partire dagli occhi, ma attraverso gli occhi⁹².

Jacobi espone questa sua prospettiva teorica già prima di *Le cose divine*, e precisamente ne *Lettere sulla dottrina di*

⁹¹ Cf. F.H. JACOBI, "Prefazione e, insieme, introduzione" cit., pp. 26–35.

⁹² Cf. *Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel*, a cura di J. Körner (Berlin: Kindle, 1926), p. 155.

Spinoza. Di nuovo, l'idea di un pensiero che «trova» non si riferisce solo alle cose divine, ma fa riferimento ad una interpretazione del pensiero più radicale e generale: ogni volta che il pensiero ha a che fare con ciò che realmente esiste – sia cose finite sia cose divine, sia oggetti sensibili sia oggetti soprasensibili – il pensiero «trova». Nozioni come quella di «rivelazione» e «fede» dipendono da questa impostazione epistemologica.

Innanzitutto, va chiarito cosa Jacobi intenda con «cose divine». Si può affermare che le «cose divine» sono per Jacobi i parametri della vita degli esseri umani. Jacobi li elenca esplicitamente: le cose divine sono Dio, la libertà, la virtù, e l'immortalità dell'anima. Mentre le cose finite sono quegli oggetti che popolano la vita sensibile dell'uomo, le cose divine sono definite secondo un orizzonte soprasensibile che, pur essendo distinto da quello finito, ha una profonda connessione con quest'ultimo⁹³. Infatti, sia le cose divine sia le cose finite sono *trovate* e non generate dagli esseri umani⁹⁴.

Come già menzionato, l'idea generale di un 'trovare' fu chiara a Jacobi fin dai tempi delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, in cui egli scrive:

«A me piace Spinoza, perché, più di qualunque altro filosofo, mi ha portato alla perfetta convinzione che certe cose non si possono spiegare: cose davanti a cui non si possono chiudere gli occhi, ma che bisogna prendere come si trovano (*man findet*)»⁹⁵.

Ecco che Jacobi ci mette di fronte a un'opposizione radicale: da una parte starebbero quelle cose che possono essere trovate, mentre dall'altra starebbero quelle cose che

⁹³ Cf. F.H. JACOBI, "Prefazione e, insieme, introduzione" cit., pp. 24–25.

⁹⁴ Sulla distinzione si veda G. BAUM, *Vernunft und Erkenntnis: die Philosophie F. H. Jacobis*, cit., pp. 131–132.

⁹⁵ F.H. JACOBI, *La dottrina di Spinoza: Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, a cura di F. Capra and V. Verra (Bari: Laterza, 1969), p. 71.

sono conosciute solo nella misura in cui sono costruite dal pensiero attraverso la loro giustificazione. In altre parole, seguendo quanto espone il testo di *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, si potrebbe affermare che quando una teoria della realtà assume che è reale solo ciò che ha una giustificazione nella forma di una causa immanente prossima, ecco che tale teoria non fa altro che produrre un ordine cosmico costituito dalle condizioni di necessità dei suoi oggetti. Infatti, quella medesima teoria, non permette di *trovare* oggetti che esisterebbero indipendentemente da una tale rete di giustificazioni, ma permette solo di *costruire* una rete di oggetti la cui definizione consiste nella loro relazione con il loro fondamento (*Grund*).

Di conseguenza, tali oggetti così costruiti sono solo il prodotto di una precisa configurazione formale che tiene assieme tutto il mondo degli oggetti a partire da un principio comune, un fondamento:

«[t]utte le cose particolari si presuppongono a vicenda, e si riferiscono le une alle altre, sicché una di esse senza tutte le altre, e tutte le altre senza quest'una, non possono essere né essere pensate»⁹⁶.

Proviamo ad inoltrarci brevemente nella filosofia di Spinoza per cercare di comprendere quello che Jacobi vuole comunicarci.

A ben vedere, quanto Jacobi afferma in questo passo ci riporta al contenuto della scienza intuitiva di Spinoza, ossia quella scienza secondo la quale Dio – l'essere assolutamente infinito, la sostanza – costituisce la causa immanente dell'esistenza e dell'essenza di tutte le cose. Questo legame tra Dio e cose poggia su principi noti della filosofia di Spinoza. Innanzitutto, Spinoza dichiara che la sostanza è ciò che non è creato e non è causato da altro. La sostanza, nei termini usati da Jacobi, è ciò secondo

⁹⁶ Ivi, p. 120.

cui *gigni de nihilo nihil, in nihilum nihil potest reverti*⁹⁷. Questo sommo principio indica che la sostanza, che è Dio, non può essere causata da altro; una sostanza non diventa altro e non proviene da nulla. Se così fosse, se la sostanza divenisse o provenisse da qualcosa, non sarebbe assoluta e dovrebbe dipendere dalla conoscenza di altro da sé⁹⁸. E così, attraverso lo svolgimento della dimostrazione di questa tesi, veniamo condotti da Spinoza all'evidenza che l'esistenza dell'unica sostanza è fondata sulla definizione stessa di sostanza. La sostanza, in altre parole, è definita da null'altro che da se stessa e non ha per causa altro che se stessa. Viene così espresso il principio secondo cui l'essenza della sostanza, espressa nella sua definizione, implica l'esistenza⁹⁹.

Ora, una volta che abbiamo compreso cosa sia la sostanza e come essa sia autosufficiente, ci si può porre il problema della relazione che lega la sostanza alle cose finite. Diversamente dagli altri generi di sapere che Spinoza elenca nell'*Etica*, la conoscenza intuitiva è quella conoscenza che effettivamente ci dovrebbe permettere di giungere all'idea adeguata dell'essenza delle cose e, di conseguenza, alla conoscenza delle cose singole attraverso la conoscenza della sostanza¹⁰⁰. Come dice Spinoza, questo genere di conoscenza ci mette in grado di procedere dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose¹⁰¹. Questa conoscenza che, ricordiamo, è intuitiva e

⁹⁷ Ivi, p. 89.

⁹⁸ Cf. B. SPINOZA, *Etica*, a cura di P. Cristofolini (Pisa: ETS, 2014), I, prop. 6.

⁹⁹ Cf. ivi, I, prop. 7. Come risulta evidente dallo svolgimento di questo ragionamento, seppur estremamente conciso, Spinoza utilizza l'equivalenza tra causalità e implicazione logica.

¹⁰⁰ Cf. ivi, II, prop. 40, scolio 2, nonché V, prop. 36, scolio.

¹⁰¹ Cf. ivi, II, prop. 40, scolio 2.

non discorsiva, ci dovrebbe quindi mettere in grado sia di cogliere l'essenza delle cose singole in quanto finite sia di cogliere la loro relazione con la sostanza infinita¹⁰².

Tuttavia, l'*Etica* non ci fornisce il modo di individuare il mio corpo o la mia mente a prescindere dalla certezza con cui conosciamo la causa prossima, Dio, perché senza Dio nulla può essere o essere concepito¹⁰³. Di conseguenza, osserva Jacobi, il singolo (*das einzelne Ding*), sempre secondo Spinoza, deve essere individuato solo come espressione dell'infinita attività creatrice di Dio. E così il singolo, proprio alla luce di questo suo legame necessario con la sostanza unica, viene annichilito dall'infinitezza di Dio¹⁰⁴.

Questo aspetto sottolinea una mancanza fondamentale della filosofia di Spinoza. Una mancanza che viene opportunamente rilevata da Jacobi: il singolo, l'io, non può ricevere una giustificazione, perché il pensiero che ha portato il concetto di giustificazione alla sua più perfetta espressione, il pensiero di Spinoza, ha mostrato che gli individui singoli quando sono derivati dall'unità totale e infinita scompaiono in essa. Ecco che il singolo, l'io come il Tu, non devono essere giustificati; devono essere *trovati*.

Il legame che Jacobi stabilisce tra esseri finiti, tanto quanto il legame tra io e Dio – un Dio molto diverso da quello di Spinoza – affonda le proprie radici in una

¹⁰² Su ciò si veda A. MATHERON, *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* (Lyon: ENS, 2011) specialmente la parte dedicata a *Modes et genres de connaissance*.

¹⁰³ Cf. *ivi*, II, prop. 45. Si veda a riguardo P. CRISTOFOLINI, *La scienza intuitiva in Spinoza* (Pisa: ETS, 2009), nonché G. D'ANNA, *La scienza intuitiva in Spinoza: tra relazionalità e immediatezza*, in F. DEL LUCCHESI e V. MORFINO, *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica* (Milano: Ghibli, 2003), pp. 67-85.

¹⁰⁴ Cf. F.H. JACOBI, *Idealismo e Realismo*, a cura di N. Bobbio (Torino: De Silva, 1948), pp. 120-121.

concezione differente dell'esistenza in generale¹⁰⁵. Difatti Jacobi ammette in maniera chiara che nel sistema di Spinoza le singolarità assolute, ossia gli enti assolutamente individuali, non hanno posto, perché ciò sarebbe come ammettere l'esistenza di più sostanze¹⁰⁶. Questa tesi poggia sull'osservazione che questo infinito spazio delle relazioni, che si instaura tra gli esseri finiti, presenta solo mediazioni *immanenti* agli esseri finiti, perché proprio la determinazione adeguata di un ente è ridotta alla sua relazione *immanente* con un tutto infinito¹⁰⁷. Ma è proprio quella relazione immanente a sciogliere il singolo nel tutto; a rendere il singolo un nulla.

Oltre a ciò, in Jacobi c'è un aspetto di primaria importanza che distingue la sua proposta epistemologica dal razionalismo moderno di stampo spinoziano: tanto l'io quanto qualsiasi essere finito non sono mai determinati da soli. Questo aspetto è stato poco sottolineato dagli studi che si sono impegnati nella ricerca della relazione assai profonda tra la filosofia di Jacobi e la filosofia di Spinoza. Ma è un aspetto importante. Si deve infatti ricordare che Jacobi non avrebbe mai dato il proprio assenso alla conoscenza intuitiva di Spinoza non solo perché tale scienza non permette di fatto di concepire il singolo secondo la sua autonomia dal tutto, ma soprattutto perché Jacobi ritiene impossibile determinare il singolo a prescindere dalla sua relazione immediata – ma non immanente – con l'*altro*.

¹⁰⁵ Lo studio della relazione tra la filosofia di Spinoza e la filosofia di Jacobi non è tema di questa indagine, ma viene lasciata sullo sfondo. Le differenze così come le convergenze sono numerose e sono state messe adeguatamente in rilievo, anche recentemente, da G. FRILLI, "Fede e conoscenza intuitiva in Jacobi e Spinoza," in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, no. 1 (2020): 207–26, si veda soprattutto note 12 e 13.

¹⁰⁶ Cf. F.H. JACOBI, *La Dottrina di Spinoza: Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, cit., p. 107.

¹⁰⁷ Cf. *ivi*, p. 118.

Questo aspetto diventerà sempre di più un tratto essenziale della proposta filosofica di Jacobi, il quale non solo non propone un sistema di riferimento di proprietà universali capaci di inquadrare il profilo teorico di un singolo oggetto, ma non propone nemmeno una *scienza intuitiva* che possa portare all'intuizione delle cose singole nella loro autonomia. Jacobi, invece, indica la necessità, per ogni cosa singola, di essere opposta ad un'altra cosa singola per definire la propria autonomia. La sua teoria dell'esistenza, in altri termini, non si fonda su un'intuizione, si fonda piuttosto su una descrizione di quello che Jacobi definirà come il mondo del vivente, ossia di quel soggetto che esercita sempre la propria autonomia in relazione ad altro da sé.

Su questo punto dovremo tornare tra poco, ma per ora si deve aver chiaro che dopo Spinoza, sono Kant e Fichte a presentare, secondo Jacobi, le più avanzate espressioni di questa uniformità del monismo: da una parte, Kant ha mostrato l'azione del fondamento unico e totalizzante anche nelle intuizioni di spazio e tempo¹⁰⁸, mentre dall'altra, la filosofia di Fichte ha mostrato che la conoscenza consiste nella liberazione da ogni contingenza attraverso l'azione di una scienza pura che riduce ogni molteplicità e ogni relazione al principio di identità¹⁰⁹.

Vedremo come l'argomento di Jacobi si sviluppi in una direzione sorprendente, ma per il momento è essenziale che teniamo a mente la distinzione definitiva tra due oggetti differenti di pensiero: da una parte abbiamo quegli oggetti (gli oggetti propri della filosofia sistematica

¹⁰⁸ Cf. *ivi*, pp. 107-108.

¹⁰⁹ Cf. F.H. JACOBI, *Lettera a Fichte*, cit., pp. 120-24. Si veda A. ACERBI, "Commento," in *Lettera a Fichte: (1799, 1816)*, a cura di A. Acerbi; introduzione di M. Ivaldo, 2. ed., Biblioteca di cultura europea (Napoli: La scuola di Pitagora, 2017), 251, e B. SANDKAULEN, "'Oder hat Vernunft den Menschen?' cit., pp. 421-422.

moderna) di cui noi conosciamo la possibilità (secondo i termini delle loro proprietà) e la necessità (secondo i termini della loro relazione con il fondamento), mentre dall'altra parte noi abbiamo quegli oggetti (quelli che realmente esistono e che troviamo) di cui noi conosciamo la realtà¹¹⁰.

Per Jacobi solo questi ultimi rappresentano la vera base della nostra conoscenza del mondo, sia finito che divino. I primi, invece, rappresentano solo gli oggetti delle spiegazioni concettuali che non hanno un contenuto fondamentalmente reale. Essi, in altri termini, non indicano alcuna esistenza.

Come Jacobi ha già messo in luce nella *Lettera a Fichte*, l'origine della conoscenza deve essere trovata nel vero essere, nell'esistenza reale (ossia in quell'attualità che il termine *Wesen* vorrebbe indicare). E tale esistenza svolge la doppia funzione di essere sia l'origine della conoscenza sia il suo limite¹¹¹. In *Le cose divine* Jacobi rende ancora più esplicita questa traiettoria, stabilita con la *Lettera a Fichte*, e sviluppa ciò che aveva iniziato a tratteggiare nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, anche se, rispetto a quest'ultimo scritto e al *David Hume*, egli intraprenderà una via ancora meno vicina al razionalismo moderno. In *Le cose divine*, infatti, Jacobi ritornerà sui temi dell'esistenza di cui trattava nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* e nel *David Hume* abbracciando però una direzione teorica più congruente con la filosofia pratica di Kant.

¹¹⁰ Su tale questione la distinzione tra «Abstraktion» and «Intuition» è essenziale. Tale distinzione è stata fatta precocemente, fin dal 1773, nello scritto *Betrachtung über die von Herrn Herder in seiner Abhandlung vom Ursprung der Sprache Vorgelegte Genetische Erklärung der Thierischen Kunstfertigkeiten und Kunsttriebe*, ora in *Kleine Schriften*, a cura di M.-G. Dehrmann, vol. 4,1, Gesamtausgabe, Werke (Hamburg: Meiner, 2006), pp. 13–25.

¹¹¹ Cf. F.H. JACOBI, *Lettera a Fichte*, p. 131.

In questo modo egli mostrerà in che modo sia da concepire l'opposizione tra «vero» attuale e semplice «verità» intellettuale¹¹².

2. Esistenza e certezza

Per riuscire a comprendere cosa Jacobi intenda con un pensiero che non fornisce giustificazioni ma «trova» «cose», dobbiamo identificare ciò che Jacobi chiama la vera «occupazione (*Geschäft*) della filosofia», ossia l'indagine del «vero».

Secondo il vocabolario di Jacobi, *Wesen* è quel termine che indica qualcosa che esiste indipendentemente dalla nostra soggettività; ed è proprio qui che si innesta il tema della *Geschäft der Philosophie*, il vero servizio che la filosofia svolge. Esso consiste nella determinazione di ciò che sta al di là del nostro mondo soggettivo; consiste, in altre parole, nella determinazione del «vero» esistente, del *Wesen*¹¹³. Questa affermazione ha carattere generale, ossia è valida per ogni ambito toccato dal pensiero di Jacobi. Tuttavia, bisogna sottolineare, essa è definita dai principi espressi segnatamente nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* e nel *David Hume*. Quella affermazione è, in altre parole, originariamente legata ai principi che riguardano l'indagine sulle cose *finite*.

Nei prossimi paragrafi vedremo che quei medesimi principi saranno all'opera, opportunamente elaborati,

¹¹² Cf. *ivi*, p. 125.

¹¹³ Si veda la lettera a Hamann del 16 giugno 1783. F.H. JACOBI, *Briefwechsel. Reihe 1. Text, Bd. 3, Briefwechsel 1782 - 1784*, a cura di M. Brüggem et al. (Stuttgart - Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1987), pp. 161-64. La locuzione *Geschäft der Philosophie* è usata nei *Fliegende Blätter*, cf. F.H. JACOBI, "Fliegende Blätter," in *Kleine Schriften II*, a cura di C. Goretzki e W. Jaeschke, vol. 5,1, Gesamtausgabe, Werke (Hamburg: Meiner, 2007), p. 415.

anche nella definizione delle cose *divine*¹¹⁴. Ma per definire in che modo essi sono presenti nell'indagine sulle cose divine, devono essere spese alcune parole introduttive sulle cose *finite* e, a tale proposito, le *Lettere sulla dottrina di Spinoza* e il *David Hume* rimangono i riferimenti fondamentali. Solo così, solo dopo questa indagine preliminare sul mondo finito, avremo una mappa chiara della strada che Jacobi percorre.

Se guardiamo al *David Hume*, i cui risultati teorici opportunamente temperati ritornano alla luce nel *Le cose divine*, potremmo avere l'impressione che il termine *Wesen* sia da attribuire solo agli enti vivi:

«[q]uello che in un essere è inseparabile» è ciò che «costituisce la sua individualità, o ne fa una totalità reale [...]»: «[a] tale categoria di esseri appartengono tutti gli esseri della natura organica».

Tuttavia, a ben vedere, questa individualità non appartiene solo agli organismi naturali. La medesima individualità appartiene ad ogni ente esteso nella misura in cui esso esibisce «quella stessa unità» che appartiene agli organismi¹¹⁵. Di conseguenza Jacobi sembra concludere che gli organismi esibiscono una specifica forma di unità che definisce il principio di individualità proprio di ogni cosa esistente.

Ciò che è importante sottolineare è che l'organismo vivente presenta un tipo di identità che non si mostra solo attraverso «unità» e «impenetrabilità», ma anche attraverso una specifica autonomia che sorprendentemente sta all'origine di ogni conoscenza:

¹¹⁴ Cf. F.H. JACOBI, *La dottrina di Spinoza: Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, cit., pp. 211–213.

¹¹⁵ Per tutte le indicazioni testuali che precedono si veda F.H. JACOBI, *Idealismo e Realismo*, cit., p. 120.

«il principio di ogni conoscenza è l'esistenza vivente; e ogni esistenza vivente risulta da se stessa, è progressiva e produttiva»¹¹⁶.

Questo passaggio, nonostante la sua brevità, è fondamentale. Esso dichiara che l'ente singolo, origine di ogni autentica conoscenza del vero, non deve possedere solo unità e impenetrabilità, ma deve anche essere in grado di stare all'origine di un movimento. Solo a partire da un agente autonomo la conoscenza può effettivamente emergere.

Quest'ultimo punto allude al fatto che il vivente non è solo un oggetto di una conoscenza reale, ma è anche il paradigma della conoscenza come tale. Ciò significa che la conoscenza non è qualcosa che ha a che fare con un certo modo di definire le cose, essa piuttosto si riferisce principalmente alla connessione tra il soggetto che trova e le cose trovate. In questo senso, la conoscenza risulta dall'incontro tra un organismo agente e il suo mondo di oggetti. Una volta stabilito cosa sia un organismo agente e quale sia il suo mondo di oggetti, solo allora abbiamo accesso alla vera conoscenza.

Potremmo dire che per Jacobi – almeno secondo questi primi riferimenti – la conoscenza non è da concepire come una dottrina che presenta il mondo in generale. La conoscenza presenta invece il mondo che è proprio dell'organismo agente. Il sogno di descrivere il mondo per come è in senso generale, indipendentemente da ogni presupposizione, è un'illusione pericolosa, perché in realtà trasforma un'aspirazione virtuosa nell'allucinazione della sistematicità (Spinoza) o del soggettivismo (Kant). Il mondo definito "in senso generale" è solo l'illusione che ci guida verso l'errore, ossia verso una elaborazione

¹¹⁶ F.H. JACOBI, *La dottrina di Spinoza: Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, cit., pp. 212–213.

della realtà che emerge dai paradigmi con cui trattiamo ciò che è solo relativo e astratto. In alternativa a questo – potremmo dire, in alternativa al razionalismo del “mondo in generale” – Jacobi indica che la vera conoscenza è basata su ciò che esiste, e ciò che esiste è concepibile solo alla luce di una vita concreta, la vita di un soggetto agente.

Onde chiarire in che senso l'organismo agente sia in relazione con il concetto di esistenza, potremmo sottolineare che il concetto di *Wesen* non è mai concepito come un *Gewesen*. Possiamo infatti utilizzare il termine tedesco *Gewesen*, anche se Jacobi non lo ha mai adoperato, allo scopo di portare alla luce ciò che per Jacobi caratterizza gli enti, i *Wesen*.

Da una parte, *Wesen* non identifica un ente dal profilo astratto, definito secondo delle proprietà universali o secondo il suo legame necessario al fondamento. Esso intende piuttosto identificare un ente singolare e autonomo. Jacobi sembra suggerire che il *Wesen* non deve essere interpretato secondo parametri concettuali, piuttosto esso deve essere definito come qualcosa di attuale. In questo senso, il servizio che la filosofia compie consiste nel guidarci verso qualcosa che *wirkt*, che si muove, che produce effetti. In termini ancora più semplici, si potrebbe affermare che questo *Wesen* è origine di ogni conoscenza perché non è definito dalla conoscenza: esso è qualcosa che non è conosciuto, ma dà origine alla conoscenza, precedendola¹¹⁷.

Il *Gewesen* invece è qualcosa che è già accaduto prima di essere *trovato*, e solo in quanto tale, in quanto già accaduto, è conosciuto. Proprio perché i suoi contorni sono stabiliti dalle sue relazioni con ciò che lo precede e ciò che lo segue, il *Gewesen* è posto all'interno di una

¹¹⁷ Cf. F.H. JACOBI, *Lettera a Fichte*, cit., pp. 132–133.

catena di interrelazioni con oggetti non attuali, e diventa perciò intelligibile solo alla luce di quella catena. Il *Gewesen* si espande in un intero, che lo rende qualcosa che è solo nella misura in cui è *giustificato*. Il *Gewesen* è dato solo nel momento in cui è concepito nell'orizzonte di ciò che non è attuale, poiché è giustificato attraverso il suo legame immanente all'altro. In definitiva, anche se noi concepissimo qualcosa come presente – nell'ora – servendoci della sua giustificazione concettuale, ossia attraverso la sua possibilità o la sua necessità, noi non lo concepiremmo nella sua attualità, ma lo concepiremmo come da sempre già *stato* (*gewesen*, appunto).

Al contrario, il *Wesen* è *conosciuto* solo nella misura in cui è, solo come essere attuale. Esso non è definito da qualcosa di diverso dal suo accadere. Sotto questo profilo, anche se per ipotesi esso non fosse nel presente, ma accadesse nel passato, esso dovrebbe essere concepito come attuale alla luce della sua autonomia. *Wesen* non è infatti mai giustificato, ma sempre assunto come un essere indipendente da ogni giustificazione. Al contrario, il *Gewesen* ritrae un oggetto all'interno di una catena indefinita di condizioni che determinano la sua definizione¹¹⁸.

Come è ormai chiaro, Jacobi sta in effetti introducendo un modo differente di pensare l'essere. Questo nuovo modo di pensare rende necessario un passo verso un nuovo modo di concepire il pensiero stesso. Per Jacobi, questo passo preliminare che ci obbliga a concepire il pensiero in maniera diversa è proprio il compito che la filosofia deve assolvere. In questo senso, la filosofia deve rivolgersi innanzitutto alla definizione della natura del pensiero in generale e, in seconda istanza, deve

¹¹⁸ Su ciò si può leggere G. BAUM, *Vernunft und Erkenntnis: die Philosophie F.H. Jacobis*, cit., p. 108.

identificare quella modalità di pensiero che permette di concepire l'essere.

Da quanto mostrato fino ad ora, sembrerebbe che Jacobi restringa il mondo che può essere pensato al mondo che appartiene all'essere agente, e potrebbe anche sembrare che egli adotti una nozione di pensiero (che trova) e di essere (il *Wesen*) che si conformano a tale requisito. Tuttavia, si vedrà che la restrizione della conoscenza secondo questi parametri è piuttosto modesta. In realtà, questa restrizione verrà chiamata teismo.

Per il momento dobbiamo però riconoscere che Jacobi non derubrica il pensiero discorsivo come tale, e nemmeno boccia la capacità della facoltà cognitiva di creare relazioni, giustificazioni e mediazioni. Piuttosto, egli dichiara che la scienza delle giustificazioni ha necessità di qualcosa di *trovato* a fondamento di ogni mediazione. Solo alla luce di questo "primo" possiamo successivamente procedere a creare connessioni e produrre scienza giustificata: il vero pensiero filosofico si occupa di questo "primo" che la scienza poi elabora.

In questo senso noi abbiamo bisogno di una modalità del pensiero che ci permetta di percepire i *Wesen* e, alla luce di questa prima esigenza, abbiamo bisogno di una differente modalità di pensiero che ci permetta di elaborare (con connessioni e relazioni) a partire da quei *Wesen*. Secondo il vocabolario che Jacobi utilizza nel *Le cose divine*, possiamo chiamare la prima modalità del pensiero ragione (*Vernunft*) e la seconda intelletto (*Verstand*):

«[1]a ragione non è fondata sulla potenza del pensiero, né è una luce che si accenda nell'intelletto solo in un secondo momento; bensì la potenza del pensiero è fondata sulla ragione che, dovunque si trovi, illumina l'intelletto e lo incita a quell'indagine a cui poi segue la

ricerca, la conoscenza chiara, la scienza»¹¹⁹.

Per iniziare a dipanare ogni dubbio riguardo le restrizioni che Jacobi detta e che abbiamo poco sopra indicato, è bene spendere alcune parole sulla nozione di certezza che Jacobi introduce grazie al concetto di *Glaube*. Vedremo che questa nozione ci aiuta a comprendere meglio la nozione di pensiero che Jacobi cerca di introdurre.

Contrariamente a quanto l'assidua frequentazione con la filosofia di Spinoza potrebbe far intendere, per Jacobi la certezza non è dettata dalla relazione sussistente tra idea e idea riflessiva (ossia tra idea e idea dell'idea, o, potremmo dire, tra idea e la conoscenza della verità dell'idea). Piuttosto, la certezza è la coscienza *irriflessa* dell'esistenza di un oggetto¹²⁰.

¹¹⁹ F.H. JACOBI, "Prefazione e, insieme, introduzione" cit., p. 62. Si veda su questo M. IVALDO, *Filosofia delle cose divine*, cit., pp. 87-89; G. BAUM, *Vernunft und Erkenntnis: die Philosophie F. H. Jacobis*, cit., pp. 113-5. Baum sostiene che c'è un generale fraintendimento secondo il quale *Vernunft* e *Verstand* sarebbero in conflitto, e questo fraintendimento proverrebbe da una certa inconsistenza lessicale – soprattutto successiva la pubblicazione di *Lettere sulla dottrina di Spinoza* – a causa della quale Jacobi confonde il significato di *Vernunft* e di *Verstand*. Proprio questa inconsistenza lessicale è all'origine di quella tradizione di pensiero che vede nella filosofia di Jacobi un modello cardine della cosiddetta *Lebensphilosophie*. Questo tipo di filosofia fonda la sua validità sulla tesi secondo la quale esiste qualcosa che non è oggettivabile (e che quindi non può essere scientificamente determinato) e che è definito solo nella misura in cui esso si integra in un modello teleologico della realtà. Cf. G. BAUM, *Vernunft und Erkenntnis: die Philosophie F. H. Jacobis*, pp. 5 e 118. Per ulteriori riferimenti a riguardo si veda O.F. BOLLNOW, *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, 2. Aufl. (Stuttgart [u.a.]: Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1933) e F. HARMS, *Über die Lehre von Friedrich Heinrich Jacobi* (Berlin: Akad. Wiss., 1876), pp. 14-15, nonché A.W. CRAWFORD, *The Philosophy of F.H. Jacobi* (New York - London: The Macmillan company, 1905), pp. 48-49.

¹²⁰ Cf. G. FRILLI, "Fede e conoscenza intuitiva in Jacobi e Spinoza," cit., p. 212, nota 30.

Come Jacobi sostiene, la distinzione tra oggetti della scienza e *Wesen* realmente esistenti si misura propriamente alla luce della *certezza* che la nostra conoscenza dei *Wesen* esibisce. È la certezza della nostra cognizione ciò che rivela a noi i *Wesen* e li distingue da un oggetto del pensiero discorsivo. Infatti, la certezza emerge solo quando è in questione l'esistenza; è *solo l'esistenza ad essere certa*. La stessa analisi della nozione di certezza sembra così fornire il principio per verificare la veridicità della certezza, perché la nozione di certezza fornisce anche il criterio per determinare ciò che è contrario alla certezza: solo il pensiero dell'essere può essere certo.

Come già ricordato all'inizio di questo capitolo in riferimento all'essere in generale, anche la nozione di certezza, sebbene sia valida sia per le cose finite che per le cose divine, è originariamente formulata in riferimento alle cose finite, e precisamente nel *David Hume*. Ora, considerando la nozione di certezza all'interno dell'epistemologia delle cose finite, ci rendiamo conto che il suo profilo emerge con chiarezza dalla critica che Jacobi muove a Hume.

In effetti, Jacobi è d'accordo con Hume su due punti fondamentali: a) rifiuta che l'esperienza inizi con una rappresentazione soggettiva di un oggetto di esperienza, e b) rifiuta che l'esistenza degli oggetti sia deducibile da un'impressione che il soggetto subirebbe in maniera passiva dal mondo esteriore. Allo stesso tempo, però, Jacobi non approva il profilo generale dello scetticismo humeano, perché Jacobi afferma che il soggetto non sarebbe nemmeno cosciente di se stesso se non opponesse se stesso a qualcosa di differente da sé. Infatti, egli conclude:

«dunque nella percezione della realtà deve esservi qualcosa che non si trova nelle mere rappresentazioni,

altrimenti non si potrebbero distinguere l'una dalle altre. Ma questa distinzione riguarda proprio la realtà e null'altro che questa. In conclusione nella mera rappresentazione non può rivelarsi la realtà stessa, l'oggettività»¹²¹.

E così, una volta che rigettiamo sia la rappresentazione soggettiva sia la deduzione dalla passività del soggetto, ci troviamo costretti a chiarire come possiamo approssimarci alla certezza del vero.

La proposta di Jacobi prende forma a partire dalla consapevolezza del soggetto di essere affetto e di produrre un effetto su un'altra cosa diversa da sé. Questa consapevolezza è il primo passo a supporto del suo realismo e della sua nozione di certezza. Come sostiene nel *David Hume*:

«[e]lla sa, e su ciò siamo d'accordo, che alla coscienza dell'uomo (mi permetto di aggiungere, alla coscienza di ogni essere finito) è necessaria, oltre alla cosa che sente, anche una cosa reale, che viene sentita. Noi dobbiamo distinguerci da qualche cosa. Eccovi dunque due cose reali l'una fuori dell'altra, o, in una parola, un dualismo».¹²²

La critica sia della deduzione sia della rappresentazione soggettiva in favore di un'immediata manifestazione dei due "esseri" in un rapporto di esclusione reciproca non emerge solamente dallo studio di Jacobi della filosofia di Spinoza e della filosofia di Hume. Emerge soprattutto dalla critica che Jacobi fa alla prima forma di idealismo: la filosofia di Kant. Tale tesi viene adombrata da Jacobi anche

¹²¹ F.H. JACOBI, *Idealismo e Realismo*, cit., p. 128. Come è stato più volte confermato sin dalla pubblicazione del volume di L. Lévy-Bruhl, Jacobi si riferisce alla filosofia di D. Hume per elaborare una teoria del *Glaube* molto specifica che conduce alla determinazione dell'esistenza di un oggetto al di fuori del soggetto. Cf. L. LÉVY-BRUHL, *La philosophie de Jacobi* (Paris: Alcan, 1894), p. 107.

¹²² F.H. JACOBI, *Idealismo e Realismo*, cit., p. 119.

nel supplemento alla seconda edizione del dialogo *David Hume*, intitolato *Sull'idealismo trascendentale*, dove egli identifica lo spirito della filosofia kantiana precisamente nell'assunzione che la cosa in sé non stabilisce alcuna relazione con noi¹²³.

Jacobi sembra notare che poiché questa distanza tra noi e la cosa è insuperabile, allora la giustificazione della nostra conoscenza diventa impossibile. Ma se l'oggettività della conoscenza non è garantita attraverso una forma di mediazione tra soggetto e cosa, ecco che la conoscenza scientifica diventa un mero risultato dell'attività trascendentale del soggetto. Di conseguenza, per riuscire a raggiungere una vera oggettività della conoscenza – e non questo «egoismo» – noi non dobbiamo rivolgerci al raffinamento della nostra nozione di mediazione, dobbiamo piuttosto rifiutare la tesi secondo la quale un oggetto è concepito come qualcosa di rappresentato e dobbiamo così rivolgere la nostra attenzione all'assunzione fondamentale della conoscenza in generale: la distinzione tra un Io e un Tu. In altre parole, per ripristinare l'oggettività della conoscenza non dobbiamo cercare un concetto di mediazione nuovo, ma dobbiamo riformulare la nostra epistemologia a partire dall'immediatezza tra Io e Tu.

Questa manovra re-introduce l'ontologia che l'epistemologia necessariamente presuppone. Poiché l'impossibilità di una relazione *mediata* tra soggetto e oggetto mostra che una conoscenza giustificata dell'esistenza dell'oggetto è impossibile, ecco che Jacobi offre un modo differente di definire l'oggettività che gli permette di guadagnare la certezza della conoscenza. In qualche modo, Jacobi re-immagina il ruolo giocato

¹²³ Cf. F.H. JACOBI, "L'idealismo trascendentale," in *Giornale critico della filosofia italiana*, a cura di C. Lacorte, 1962, pp. 334 e ss.

dall'oggetto: l'oggetto è solo uno dei due elementi coinvolti in una doppia *rivelazione* che include anche il soggetto¹²⁴.

Possiamo elencare quattro indicazioni che Jacobi considera fondamentali per superare l'idealismo trascendentale di Kant. Queste considerazioni dovrebbero alla fine mostrare la strada verso quell'ontologia della relazione immediata soggetto-oggetto che Jacobi ha in mente.

1) Per Jacobi è chiaro che il cosiddetto oggetto rappresentato non è l'oggetto esterno che dovrebbe avere un effetto sul soggetto. L'oggetto rappresentato quindi non è il vero (*das Wahre*).

2) Jacobi scarta poi un'altra ipotesi, ossia che l'oggetto può essere concepito solo come una sintesi delle rappresentazioni: esso è costruito dall'intelletto ed è definito da un'unità sintetica della molteplicità dell'intuizione. Questo è chiamato un oggetto X. Questo stesso X non è l'oggetto che dovrebbe avere un effetto sul soggetto. Piuttosto, esso risulta dall'attività trascendentale del soggetto.

3) Jacobi giunge a scartare anche una terza ipotesi, quella secondo cui l'unico oggetto che dovrebbe rimanere immune dalla struttura soggettiva della rappresentazione deve essere pensato nella forma di un noumeno e deve rimanere assolutamente sconosciuto. Anche questo, sottolinea Jacobi, non può essere l'oggetto vero, perché la struttura soggettiva della rappresentazione viene implicata nella costituzione della nozione stessa del noumeno, mentre tale struttura non deve essere chiamata

¹²⁴ Cf. B. SANDKAULEN, "Das "leidige Ding an Sich". Kant – Jacobi – Fichte," in ID., *Jacobis Philosophie*, cit., pp. 184-185. Sandkaulen offre un'analisi sofisticata del concetto di *cosa in sé* in relazione al realismo di Jacobi. Ciò che segue riprende da vicino la tesi di Sandkaulen.

in causa in ciò che Jacobi chiama vero oggetto esistente. Il noumeno, infatti, è comunque parte della prospettiva trascendentale.

4) Un ultimo passo viene compiuto contro l'intero impianto trascendentale. L'atto di mettere in campo delle categorie trascendentali (come, ad esempio, la causa) al di là dell'esperienza del soggetto, al fine di determinare la vera origine della conoscenza, compromette il sistema dell'idealismo. È evidente che l'idealismo trascendentale ha a che fare con una nozione molto problematica di sensibilità che non permette alcuno scambio tra soggetto e oggetto.

A questo punto, una profonda rivoluzione dell'epistemologia in direzione di una sua definizione più *concettuale* si mostra a Jacobi come l'unica strada percorribile. Tuttavia, il suo tentativo non produce un semplice aggiornamento dell'idealismo trascendentale, e nemmeno propone una versione evoluta della struttura della sensibilità in direzione di una più articolata struttura di mediazione. Egli piuttosto presenta uno sviluppo teoretico che assume pienamente l'analisi delle tensioni interne dell'idealismo trascendentale al fine di superarlo completamente. L'impossibilità di percorrere la via dell'idealismo trascendentale di Kant è sintetizzata nella famosa osservazione: «senza la mediazione tra una cosa reale e l'altra [...] non posso entrare nel sistema» dell'idealismo trascendentale, «ma con tale mediazione non posso rimanervi».¹²⁵ La via dell'immediatezza è quindi l'unica percorribile.

A corroborare tale conclusione c'è anche l'altra conclusione a cui Jacobi giunge dopo l'analisi della dottrina

¹²⁵ F.H. JACOBI, "L'idealismo trascendentale," cit., p. 335. Traduzione modificata.

di Spinoza, quando mostra che se noi assumessimo che le relazioni sono l'unica cosa che possiamo sapere delle cose, allora

«tutte le cose particolari si presuppongono a vicenda, e si riferiscono le une alle altre, sicché una di esse senza tutte le altre, e tutte le altre senza quest'una, non possono essere né esser pensate».¹²⁶

Anche nel caso di Spinoza, infatti, il risultato finale del sistema di conoscenza è un totale annichilimento del contenuto e un altrettanto completo formalismo. La mediazione spinoziana produce solo un «vuoto tessere del proprio tessere» tale per cui possiamo chiamare ciò che abbiamo di fronte un «tutto», che però non è certamente un «uno» o anche solo «qualcosa».¹²⁷ Anche in questo caso Jacobi sembra suggerire che se vogliamo un pensiero che coglie la realtà, allora abbiamo bisogno di rivedere radicalmente il nostro concetto di pensiero, ad iniziare dalla comprensione della relazione immediata che lega il soggetto all'oggetto. Questa profonda riforma filosofica alla fine porterà ad una nuova prospettiva sul principio di individuazione, che permetterà di superare il sistema di Spinoza, la filosofia kantiana, e gran parte della filosofia moderna, per confermare la vera missione della filosofia, quella di proporre un pensiero che *trova* l'essere.

Alla luce di questa serie di rilievi, è opinione di Jacobi che il vocabolario di Kant – ossia il vocabolario dell'ultima propaggine della filosofia moderna – debba essere profondamente aggiornato. Kant può anche aver dichiarato la «relativa validità oggettiva» della sua conoscenza, e può anche aver definito questo risultato come la manifestazione dell'«oggettività», ma in realtà

¹²⁶ F.H. JACOBI, *La dottrina di Spinoza: Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, cit., p. 120.

¹²⁷ F.H. JACOBI, *Lettera a Fichte*, p. 128.

la sua epistemologia ignora la realtà che è invece ciò che è «davvero oggettivo» (*objectiv*)¹²⁸. Questa mistificazione del vero significato delle parole *oggettività*, *sensibilità*, e *realtà* porta Kant a un chiaro «egoismo» secondo il quale la nostra «conoscenza non contiene nulla» di ciò che è «indipendente dalle nostre rappresentazioni».¹²⁹

Alla fine, sembra che sia impossibile che l'idealismo trascendentale davvero funzioni: non possiamo risolvere i problemi che sorgono in riferimento alla relazione tra soggetto e oggetto perché – sembra suggerire Jacobi – ciò che c'è tra soggetto e oggetto *non è una relazione*.

In conclusione, sembra che il pensiero, per giungere a qualcosa di reale, inciampi in un paradosso. La stessa nozione di relazione non può essere usata per definire due elementi coinvolti nel processo della conoscenza senza annichilire le rispettive identità degli elementi in questione. Il medesimo potere distruttore della relazione si intensifica quando la relazione è concepita come un paradigma costitutivo della realtà. Il sistema di Spinoza, in questo senso, è emblematico. Alla luce di questi problemi, Jacobi cerca di promuovere un pensiero che deve spiegare come le cose siano indipendenti dalla mente del soggetto e come esse debbano essere entità singole. La sua dottrina del *trovare* mira a risolvere questo problema e a raggiungere entrambi questi due risultati.

Tuttavia, questa revisione può essere realizzata solo assumendo che l'esperienza consista nel fatto che il soggetto e l'oggetto abbiano reciprocamente un effetto sull'altro. Questo punto trova origine in una specifica teoria della dimensione pratica del soggetto agente; è questa la via che abbiamo chiamato «concettuale» e che Jacobi percorre. Ed ecco che per dare corpo a questa

¹²⁸ Cf. F.H. JACOBI, «L'idealismo trascendentale», cit., pp. 335 e ss.

¹²⁹ Ivi, pp. 334-336. Traduzione modificata.

nuova teoria, Jacobi si trova costretto a formulare una rettificazione della nozione di causa, di origine di movimento e azione allo scopo di renderla indipendente dalla nozione di fondamento. In questo modo, la causa di un evento non sarebbe più il fondamento della possibilità di quell'evento. Come egli dichiara nel Beylage VII della seconda edizione delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*:

«credo di aver spiegato abbastanza, che il concetto di causa, in quanto si distingue dal concetto di fondamento, è un *concetto empirico*, che noi dobbiamo alla coscienza della nostra causalità e della nostra passività, e che non si può derivare dal concetto semplicemente ideale del fondamento, come non si può risolvere in esso»¹³⁰.

Quest'ultimo passo mostra anche ciò che Jacobi intendeva quando sottolineava che l'essere agente è il principio della cognizione. Come si accennava, l'epistemologia di Jacobi non dichiara infatti di essere la conquista definitiva del *logos* per una determinazione della realtà indipendente dal soggetto. Siccome è solo la teoria della dimensione pratica di un soggetto agente a fornire la chiave di volta dell'epistemologia, Jacobi sembra così accettare che la realtà che andrà a descrivere sia "solo" quella del soggetto agente. Ma quella realtà, pur con quel limite, è l'unica reale, è l'unica realtà non astratta, ossia è l'unica realtà che non cade nelle contraddizioni del trascendentalismo kantiano o nel nichilismo spinoziano.

Potremmo quindi comprendere perché la realtà esistente non è qualcosa che possa essere definita "generale". Jacobi mira piuttosto a portare alla luce i prerequisiti teorici necessari a risolvere il problema fondamentale dell'epistemologia, sottolineando la necessità di un riferimento all'esistenza sia del soggetto

¹³⁰ F.H JACOBI, *La dottrina di Spinoza: Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, cit., p. 219.

che dell'oggetto alla luce dell'interazione tra i due. E questa interazione non è una interazione epistemologica, essa piuttosto emerge dal mondo del soggetto agente e dal fondamento pratico della sua identità.

La certezza, potremmo quindi concludere, emerge dall'azione dell'essere vivente. Su questo punto si concentra l'attenzione di Jacobi: recuperare il paradigma dell'autonomia del soggetto vivente – secondo un'eco kantiana – per porlo alla base dell'esistenza reale¹³¹. Ritornare dal pratico al teoretico – come si accennava nel capitolo precedente – ha così il senso di dare una giustificazione concettuale al mondo reale, che si mostra alla fine come il mondo dell'agente.

3. *Glaube*: un necessario chiarimento

Prima di procedere oltre nella nostra indagine su *Le cose divine*, è bene chiarire un ultimo punto sul tanto discusso concetto di «fede» o, meglio, *Glaube*.

È noto che all'origine della filosofia moderna il dibattito sul concetto di causalità si sviluppò quando le spiegazioni meccaniche non riuscirono più a dare ragione delle relazioni causali. Per parte sua Jacobi, pur accettando

il «celebre dubbio» di Hume «nei riguardi della veridicità del ragionamento che siamo soliti trarre dalla connessione necessaria di causa ed effetto»¹³²,

interpreta quelle relazioni causali tra soggetto e mondo *de facto* accettando la dottrina di Spinoza. Questa dottrina stabilisce una pura «distinzione» (*Scheidung*) senza «separazione» (*Trennung*) tra due realtà¹³³. In

¹³¹ Su questo concetto è esplicito in Jacobi anche il riferimento a Leibniz. Su ciò M. Ivaldo, *Introduzione*, cit., p. 83.

¹³² F.H. JACOBI, *Idealismo e Realismo*, cit., pp. 90–91.

¹³³ F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., p. 143.

termini più espliciti, si può affermare che la mente non è soggetta ad alcuna interazione con il mondo, perché l'interazione non può spiegare il fatto che la mente ha un'immagine del mondo. La peculiare relazione tra mente e mondo è immediata. In questo senso, questa nuova forma di interazione non è una relazione nel senso usuale del termine. Questa relazione assume piuttosto i contorni di una immediata accettazione del vero (*Glaube*) che fornisce l'allineamento di: a) l'idea del soggetto su una cosa specifica, b) la cosa che esiste, c) la coscienza del soggetto che una cosa sia presente¹³⁴. Secondo quanto Jacobi ha mostrato nel *David Hume*, ogni singolo atto del conoscere mostra: a) l'essere del soggetto, b) l'essere della cosa fuori del soggetto, c) la coscienza del soggetto del fatto che la cosa è un essere fuori dal soggetto.

Tuttavia il *Glaube* non rileva solamente la certezza immediata, esso piuttosto mette in luce il fondamento di una dipendenza reciproca. Infatti, il *Glaube* fa riferimento a una dipendenza reciproca dell'autocoscienza (l'Io che sa

¹³⁴ Cf. B. BOWMAN, "Notiones Communes und Common Sense. Zu den Spinozanischen Voraussetzungen von Jacobis Rezeption der Philosophie Thomas Rieds," in *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, a cura di W. Jaeschke e B. Sandkaulen (Hamburg: Meiner, 2004), p. 166. Bowman fornisce una dettagliata analisi in supporto della tesi secondo cui Jacobi si ispirò a una comprensione Spinozistica della nozione di certezza che solo successivamente trovò una conferma nella filosofia di Th. Ried. Sulla nozione di *Fürwahrhalten* in opposizione alla filosofia sistematica si veda B. SANDKAULEN, "Fürwahrhalten ohne Gründe. Eine Provokation philosophischen Denkens," in *Id.*, *Jacobis Philosophie*, cit., pp. 33–53. Sandkaulen mostra che Jacobi guarda al sistema di Spinoza come al più solido risultato che la filosofia abbia ottenuto, in contrasto con il razionalismo claudicante di Mendelssohn, il quale cerca di condurre il nostro pensiero alla conoscenza del Dio biblico attraverso una dimostrazione. Come Sandkaulen mostra, la nozione Jacobiana di *Glaube* è indipendente da ogni accento religioso; *Glaube*, come "fede", trova piuttosto collocazione nel pensiero al momento in cui fondiamo la nostra certezza dell'essere.

se stesso) e della coscienza (l'Io che sa che c'è un oggetto fuori di sé).

Questa tesi però non esaurisce la proposta di Jacobi; c'è un altro elemento che deve essere incluso nella dipendenza reciproca. Esso consiste nel fatto che il soggetto è a conoscenza di questa dipendenza reciproca. Quest'ultimo passo rappresenta un'acquisizione importante che aiuta a comprendere il concetto di certezza. Esso mostra che la certezza è un'esperienza cosciente dell'Io. Questa è la ragione per cui diciamo che *Glaube* è una forma di autoriflessione (che Jacobi certe volte chiama *Gefühl*):

«[i]o ho esperienza che ci sono e che c'è qualcosa fuori di me nello stesso e indivisibile momento»¹³⁵.

La nozione di certezza di Jacobi permette quindi di capire che la sua teoria della conoscenza non contiene una descrizione delle categorie che possono essere utilizzate o devono essere utilizzate per descrivere un oggetto. Essa piuttosto contiene solo l'assunzione dell'esistenza dei due elementi, il soggetto e l'oggetto all'interno di una particolare dimensione razionale che *precede* l'epistemologia.

Ma questa assunzione non ha alcun impatto sul contenuto dell'esperienza del soggetto¹³⁶. Jacobi descrive solamente il modo in cui noi dobbiamo pensare la manifestazione dell'essere. Sebbene il soggetto dia origine ad un giudizio autocosciente che rivela sia l'essere del soggetto sia l'essere dell'oggetto, il *Glaube* non prescrive alcuna descrizione del contenuto manifestato. L'epistemologia di Jacobi evolve quindi in una semplice

¹³⁵ F.H. JACOBI, *Idealismo e Realismo*, cit., p. 101. Traduzione modificata.

¹³⁶ Cf. G. BAUM, *Vernunft und Erkenntnis: die Philosophie F. H. Jacobis*, cit., pp. 97-98.

ontologia, un'ontologia che è imposta dai presupposti teorici che il soggetto vivente e agente richiede.

Alla fine, però, la doppia rivelazione non mostra una rappresentazione discorsiva del *Wesen*. Questo può sembrare un grosso limite della teoria della conoscenza di Jacobi. Tuttavia la teoria della doppia rivelazione svolge la funzione di sorpassare la pietra d'inciampo dell'epistemologia moderna per compiere il primo passo verso una nuova prospettiva sulla natura del nostro pensiero. Per questo Jacobi insiste sul fatto che al nostro pensiero sembra essere affidato una precisa e sola funzione: la rivelazione dell'essere¹³⁷.

A questo punto possiamo procedere oltre nell'indagine per cercare di portare alla luce ciò che la particolare autonomia pratica dell'io porta con sé quando si rivela come una certezza della doppia rivelazione dell'essere dell'Io e del Tu.

4. **Questione di metodo: la metafisica dell'esistenza**

Per gettare uno sguardo al di là della conoscenza discorsiva e verso l'essere, Jacobi utilizza nel *Le cose divine* lo stesso metodo che ha utilizzato in *Lettere sulla dottrina di Spinoza e David Hume*¹³⁸.

¹³⁷ Sulla doppia rivelazione dell'Io e del Tu secondo tutti gli aspetti dell'Io (finiti e divini), si veda J.G. HAMANN, *Sämtliche Werke. 2, Schriften über Philosophie, Philologie, Kritik, 1758 - 1763* (Wien: Thomas Morus presse im Verlag Herder, 1950), p. 73.

¹³⁸ M.M. Olivetti offre un'interpretazione della teoria della conoscenza di Jacobi che intende mostrare il legame tra epistemologia ed ermeneutica. Come l'interpretazione di Jacobi della profezia di Lichtenberg ha mostrato, il conoscere è un tradurre le tracce che il vero essere – delle cose divine – lascia nelle nostre attività intellettuali. Cf. M.M. OLIVETTI, *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi* (Padova: CEDAM, 1970).

Sebbene il *David Hume* possa essere interpretato come un trattato intorno all'epistemologia che riguarda principalmente il mondo finito e sia ancora molto legato alla critica al razionalismo moderno, abbiamo visto che esso ci avvicina ad una interpretazione più generale della filosofia di Jacobi. Ma possiamo forse dire anche qualcosa di più: possiamo sostenere che il *David Hume* presenta anche il *metodo* che ci permette di indagare le premesse della conoscenza in generale, ossia sia della conoscenza del finito che della conoscenza del divino.

L'universalità di questo metodo è sancita dall'utilizzo, nel contesto delle cose *finite* (il dialogo *David Hume*, appunto) di un metodo che il Kant precritico aveva utilizzato nel contesto delle cose *divine*, ossia in etica e in religione. Infatti, seguendo i passi di Jacobi, possiamo iniziare a definire il suo approccio all'essere ricorrendo ai due testi di Kant a cui egli si riferisce nel dialogo. Il primo è il saggio che Kant presenta in occasione della famosa *Preisfrage* alla Accademia delle scienze di Berlino: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764). Il secondo testo è il celebre *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763). Questi testi permettono di definire il metodo per l'indagine sull'essere, un metodo che potremmo provvisoriamente definire analitico: esso non sostituisce quanto detto sulla dimensione pratica dell'essere, ma fornisce un supporto ulteriore a tale tesi. In questo senso, tale metodo analitico presenta l'esito di un'indagine sull'essere che le riflessioni fino ad ora presentate ci hanno aiutato a circoscrivere. Se il Kant della *Critica della ragion pratica* ci ha infatti aiutato a definire la dimensione entro cui l'autonomia dell'essere deve essere pensata, vedremo che il Kant

precritico ci aiuta a rinvenire qualche elemento in più sul nostro pensiero dell'essere e sull'essere stesso.

Se fino ad ora abbiamo cercato di mostrare perché per Jacobi è necessario pensare l'essere, ora andremo a vedere in che senso la filosofia di Jacobi possa essere definita una *metafisica* della dimensione pratica dell'essere. Quanto vedremo confermerà che è sempre e solo la dimensione etica e religiosa, secondo Jacobi, a dare il fondamento della ontologia di tutte le cose, sia finite che divine¹³⁹.

Jacobi richiama il saggio di Kant del 1764 perché in quel testo viene messo in luce che un particolare tipo di indagine, la metafisica, è fondamentale per la determinazione di ciò che la conoscenza deduttiva presuppone. La metafisica ha però bisogno di un metodo specifico per le proprie indagini, un metodo che certifica la sua indipendenza dalla matematica e dal pensiero discorsivo. Contrariamente alla matematica – osserva Kant – la metafisica procede per analisi: essa avvia uno scrutinio progressivo delle premesse immediate della nostra conoscenza e, così facendo, rivela la loro essenza. La parte difficile di questa analisi consiste nella natura di queste premesse: esse, infatti, sono sempre *date* al nostro pensiero e non sono mai costruite da esso¹⁴⁰.

Kant sottolinea che, contrariamente alla matematica, la metafisica ha a che fare con concetti che non sono costruiti dalla nostra intelligenza, essi piuttosto consistono nelle idee più semplici che stanno a fondamento della nostra comprensione della realtà. In qualche modo, potremmo

¹³⁹ Cf. F.H. JACOBI, *Idealismo e Realismo*, cit., pp. 106–111. Sull'aprendistato filosofico di Jacobi si veda E. PISTILLI, *Tra dogmatismo e scetticismo: fonti e genesi della filosofia di F.H. Jacobi* (Pisa-Roma: Serra, 2008).

¹⁴⁰ Cf. I. KANT, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, in *Gesammelte Schriften*, vol. 2 (Berlino: De Gruyter, 1969), p. 278.

dire che il punto d'inizio della metafisica coincide con il suo punto di arrivo: la metafisica è la scienza che mira solamente a definire il proprio oggetto. Questo aspetto si può scorgere nelle tipiche domande metafisiche, come ad esempio, "cos'è il tempo?", oppure "cos'è l'essere?". Certo, tale aspetto dell'indagine metafisica può lasciare l'impressione che essa non progredisca al di là di una chiarificazione di ciò che per le altre scienze rappresenta solo una premessa. In più, potrebbe sembrare che la metafisica sia strutturalmente debole, poiché fa affidamento solamente sul potere di analisi. La metafisica, in altre parole, non va al di là del problema dell'inizio della conoscenza, e quindi fa a meno di tutti quegli strumenti teorici adoperati dalle scienze deduttive.

Queste impressioni, a ben vedere, possono essere quelle stesse di chi legge *Le cose divine*. Il metodo che Jacobi adotta è effettivamente molto simile a quello adottato da Kant nei suoi scritti precritici, e segnatamente in questo del 1764 dedicato alla metafisica. Come accade in Kant, anche il testo di *Le cose divine* sembra percorrere una strada molto breve, perché arriva solo alla determinazione di ciò che è dato e che sta a fondamento delle altre scienze. Inoltre, l'andamento dell'indagine è quasi circolare. Il testo sembra spesso presentare una mancanza di un chiaro e lineare sviluppo teoretico, perché si sofferma, e continua a soffermarsi, nel medesimo luogo dove etica e religione davvero sviluppano la loro autorità: nella definizione dell'essere. Per queste ragioni la filosofia di Jacobi può essere chiamata *metafisica dell'esistenza*. Essa non evolve in una dottrina dell'essere divino (teologia), né in una dottrina dell'essere finito (epistemologia), essa piuttosto manifesta un modo di *vedere* l'essere.

Abbiamo già visto che Jacobi sostiene questa funzione del pensiero in tutte le sue investigazioni filosofiche

e nei suoi romanzi, e anche nel *Le cose divine* la sua indagine non va oltre questo compito¹⁴¹. Kant stesso fece cenno all'universalità e ai limiti di questo metodo quando disse che in metafisica è fondamentale iniziare dall'«esperienza intima»; quello che Jacobi chiama il «cuore» dell'uomo. Questa consiste in una «coscienza immediata e autoevidente» che ci porta a selezionare quei tratti caratteristici che sono trovati nel concetto di ogni proprietà generale¹⁴². La metafisica, però, non ci accompagna verso la descrizione di un'architettura dell'esistenza, ma solo verso la sua rivelazione.

Inoltre, nonostante questi richiami al «cuore» dell'uomo in ambito di *Theologie und Moral*, anche Jacobi, come Kant, non fornisce nemmeno dottrina di Dio, né fornisce una dottrina dell'anima dell'uomo, egli piuttosto inaugura una metafisica di ciò che è alla base sia della dottrina di Dio che della dottrina dell'anima: la certezza dell'esistenza.

Il secondo testo kantiano a cui allude Jacobi nel dialogo *David Hume, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, ci dà l'opportunità di raccogliere ulteriori informazioni sull'oggetto di questa metafisica dell'esistenza; il testo si sofferma infatti sulla nozione di essere (o esistenza) (*Dasein*) in contrapposizione alla nozione di possibilità. Nel *Beweisgrund*, infatti, Kant dimostra ciò che l'esistenza è a partire dalla negazione di ciò che essa non è¹⁴³.

¹⁴¹ Cf. F.H. JACOBI, «Prefazione e, insieme, introduzione» cit., p. 40.

¹⁴² Cf. I. KANT, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, cit., pp. 286-287.

¹⁴³ Nel testo Kant usa il termine *Sein* per indicare il «porre in generale», mentre il termine *Dasein* si riferisce al «porre assoluto», che entra in relazione con la nozione di esistenza di Jacobi. Cf. I. KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*, in *Gesammelte Schriften*, vol. 2 (Berlino: De Gruyter, 1969), pp. 73-74 e pp. 78-79.

In primo luogo, l'esistenza non è il predicato che serve a definire una singola cosa. Ad esempio, possiamo conoscere la definizione di una cosa attraverso tutti i predicati che danno un profilo a quella cosa, ma tale profilo non rende necessaria l'esistenza di quella cosa¹⁴⁴.

In secondo luogo, l'esistenza non è la copula in un giudizio. Una copula descrive l'azione di mettere in relazione qualcosa (come una caratteristica o una qualità) con il soggetto del nostro giudizio. Ma l'esistenza non è nella relazione che un predicato instaura con un soggetto, poiché una cosa che non esiste può ancora instaurare delle relazioni con dei predicati e, così facendo, essere descritta. Alla fine, l'esistenza non è né un predicato né una copula.

Oltre a ciò, l'esistenza è un concetto semplice, ossia non può essa stessa essere descritta da un predicato.

Con queste tre indicazioni si è costruito un perimetro attorno all'elusivo concetto di esistenza. Ma c'è da aggiungere un'importante osservazione. In realtà il secondo argomento – l'esistenza non è una copula – è molto simile al primo – l'esistenza non è un predicato – perché entrambi fanno riferimento al fatto che possiamo usare copule e predicati con oggetti (o relazioni tra oggetti) che non esistono. Tuttavia il secondo argomento presenta una nuova tesi sull'esistenza: mentre la copula crea una relazione, l'esistenza appare come qualcosa di contrario alla relazione. L'esistenza, in altri termini, non è una attività che crea una relazione tra gli elementi di un giudizio.

La logica che Jacobi intravede dietro questa nuova forma di attività sembra essere la seguente: poiché il nostro intelletto usualmente opera creando delle relazioni e rendendole esplicite in un giudizio attraverso

¹⁴⁴ Cf. *ivi*, pp. 71-75.

copula e predicati, possiamo affermare che l'esistenza non aggiunge nulla alla conoscenza che l'intelletto crea con i giudizi. Inoltre, potremmo anche affermare che l'esistenza è un atto 'invisibile' al nostro intelletto, perché l'esistenza non può essere espressa come una relazione¹⁴⁵.

Questo non significa che l'esistenza sia una materia oscura che non riusciremo mai a comprendere. Questo semplicemente significa che l'esistenza richiede sia un ampliamento del nostro concetto di pensiero, sia una facoltà specifica per la sua determinazione. Infatti, non possiamo scartare la nozione di esistenza dal patrimonio di concetti che utilizziamo per dare corpo alla nostra conoscenza del mondo, perché l'esistenza sembra chiaramente avere un peso nella nostra descrizione del mondo; c'è una bella differenza nella nostra descrizione del mondo tra l'affermare che una cosa esiste e l'affermare che una cosa non esiste.

Inoltre, se noi assumiamo che l'esistenza non pone alcuna relazione tra le cose possibili e i loro predicati, ecco che l'esistenza deve dare un'informazione particolare riguardo le cose stesse. L'esistenza dev'essere un concetto speciale che definisce il *modo* in cui una cosa è posta. Infatti, una cosa esistente è qualcosa di più che la stessa cosa concepita come solamente possibile¹⁴⁶.

Per comprendere quest'ultimo punto, Kant introduce una ulteriore tesi fondamentale che definisce il modo in cui una cosa è posta, discriminando tra esistenza e possibilità: «se l'intera esistenza fosse cancellata, allora nulla sarebbe posto in maniera assoluta [...]; ogni possibilità sparirebbe completamente»¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Cf. *ivi*, pp. 73-75.

¹⁴⁶ Cf. *ivi*, pp. 75-76.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 78. Traduzione mia.

Nonostante la brevità di questa tesi, essa va analizzata con cautela. Possiamo iniziare ad analizzarla ammettendo con Kant che non c'è contraddizione nel cancellare l'esistenza in quanto tale. L'assenza di contraddizione risiede nel fatto che il principio di non contraddizione sicuramente limita l'esistenza (una contraddizione non può esistere), ma il principio di contraddizione non *giustifica* l'esistenza. In altri termini, ogni cosa possibile cade certamente sotto il principio di non contraddizione, ma il principio di non contraddizione non discrimina tra il possibile e l'attuale.

Questo significa che la relazione tra il soggetto e il predicato di un giudizio (ossia quando il principio di non contraddizione è garantito) non ha alcun effetto sul *modo* in cui la cosa è posta. Come abbiamo visto prima, la relazione tra soggetto e suoi predicati non ci informa se quel soggetto è meramente possibile o esistente, perché il principio di non contraddizione si riferisce solo alla «copula» che stabilisce la relazione di «accordo» tra soggetto e predicati.

A questo punto, Kant osserva una cosa fondamentale che è in diretta relazione con la tesi sostenuta dal saggio del 1764: la metafisica si occupa di ciò che è *dato* al nostro pensiero e non può essere costruito da esso. Noi cadiamo in un conflitto con noi stessi se sosteniamo che un concetto è possibile e allo stesso tempo neghiamo l'esistenza in generale. Questo accade, osserva Kant, perché la possibilità poggia sull'esistenza.

Per comprendere perché la possibilità è data solo in relazione all'esistenza e per comprendere quale sia la natura di questa relazione, dobbiamo prima ricordare che come ogni altra relazione anche questa, che connette possibilità ed esistenza, è definita all'interno dei confini stabiliti dal principio di non contraddizione. Ma al di là

di questo parametro formale, la relazione tra possibilità ed esistenza non è qualcosa che possiamo costituire nello stesso modo in cui costituiamo, ad esempio, le leggi della matematica. La relazione tra esistenza e possibilità non può risultare quindi dall'esercizio della nostra intelligenza; deve essere qualcosa che si erge al di là dell'intervento del nostro pensiero.

Come accade nella filosofia di Jacobi, questo problema individua il vero compito della metafisica: concepire la connessione del pensiero con ciò che è al di là dell'attività produttiva del pensiero stesso, della sua discorsività. E questo si traduce nell'indagine tipicamente metafisica sulla relazione tra esistenza e possibilità.

Per affrontare questa indagine si deve prestare attenzione all'analisi di ciò che conosciamo riguardo la relazione tra esistenza e possibilità. Chiaramente l'elemento conosciuto nella relazione non è l'esistenza, perché l'esistenza è ciò che sta al di là del pensiero discorsivo. Quindi dobbiamo iniziare dalla nozione di possibilità, che rappresenta l'oggetto proprio del pensiero discorsivo.

Kant suggerisce di rivolgere la nostra attenzione al fatto che ogni possibilità è un «*datum*», il quale, pur essendo solo possibile, è il risultato di una selezione di ciò che esiste¹⁴⁸. Questo può essere mostrato se consideriamo gli elementi più semplici della realtà che costituiscono la base di ogni possibilità, per esempio, lo spazio puro privo di relazioni.

Ora, l'unico modo affinché lo spazio possa essere qualcosa di dotato di *senso* nel nostro pensiero consiste nel modo in cui questo elemento semplicissimo è dato a noi. Esso è dato attraverso un rimodellamento degli elementi costitutivi di ciò che esiste. Infatti, la nozione

¹⁴⁸ Cf. *ivi*, p. 80.

di spazio puro non è una costruzione del nostro pensiero, essa è piuttosto data al nostro pensiero come base per la costituzione di un oggetto dotato di senso. Lo spazio puro è davvero un concetto semplice solo perché è la base degli oggetti.

Questo ci porta a pensare che lo spazio puro è un tipo particolare di presupposizione: non è un parametro formale, come una regola o un principio. Esso si è dato in una maniera differente rispetto al principio di non contraddizione. La differenza sta nel fatto che lo spazio puro non è una relazione, rappresenta invece la presupposizione della possibilità che le relazioni si diano.

Ora, nel caso dell'esistenza, il discorso si avvia verso una presupposizione ancora più radicale. Per il pensiero, l'esistenza è *data* in maniera assoluta in virtù del fatto che *ogni* concetto, per avere significato, deve rivendicare una relazione di presupposizione con essa. Non capita come per lo spazio, in cui solo i corpi estesi devono presumere lo spazio per intrattenere delle relazioni spaziali. Nel caso dell'esistenza, è il significato di un concetto, di una possibilità, ad essere messa a repentaglio se non intrattiene una relazione di presupposizione con l'esistenza. Alla fine, seguendo l'argomento di Kant, noi dovremmo dichiarare che la possibilità in quanto tale viene stabilita solo all'interno di un orizzonte di *significato* che l'esistenza ha precedentemente stabilito¹⁴⁹. In questo modo, si dovrebbe dichiarare che la relazione tra esistenza e possibilità è l'unica relazione che sorpassa l'orizzonte della possibilità, ma allo stesso tempo è anche quella relazione che concede spazio alla possibilità, rendendo quindi possibile la costruzione di significato.

È interessante notare che se noi pensiamo alla mera possibilità (per esempio, ai mondi possibili) ma rigettiamo

¹⁴⁹ Cf. *ivi*, pp. 79-80.

la tesi secondo la quale l'esistenza è il fondamento della possibilità, ecco che il nostro pensiero cade vittima di assurdit . In altre parole, rigettando la base che l'esistenza ci fornisce, noi ci allontaniamo dal piano del significato. L'esistenza fornisce il parametro assoluto di un orizzonte intellettuale dotato di significato, ma non   data attraverso una relazione necessaria pari a quelle che legano le varie possibilit  tra di loro. Si potrebbe cos  sostenere che l'esistenza   rivelata perch  precede la nostra capacit  di elaborare un contenuto e per questo essa sembra fondare la possibilit  di un contenuto di pensiero. Per questo Kant conclude che se si cancellasse l'esistenza, allora nulla sarebbe posto in maniera assoluta e, di conseguenza, nulla sarebbe dato, e ogni possibilit  svanirebbe¹⁵⁰.

L'idea che l'esistenza rappresenti la presupposizione necessaria di ogni possibilit  del pensiero   il seme teorico che Jacobi svilupper  in una concezione pi  ampia. Infatti, se da una parte possediamo la libert  di rappresentare ogni oggetto possibile, dall'altra il pensiero razionale richiede un concetto «attraverso» (*durch*) il quale tutto il resto pu  essere pensato¹⁵¹.

In questo senso si pu  capire per quale motivo Jacobi, nel contesto del *David Hume*, sostenga che il vero argomento nel *Beweisgrund* di Kant non sia l'esistenza di Dio, ma la nozione di esistenza in quanto tale. Quel concetto di esistenza   ci  attraverso cui il nostro pensiero   messo nella posizione di definire cose dotate di significato. Il risultato principale della sua interpretazione del *Beweisgrund*   difatti una teoria secondo la quale

¹⁵⁰ Cf. *ivi*, p. 78.

¹⁵¹ Cf. G. DI GIOVANNI, "The unfinished philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi," *cit.*, pp. 82-83.

l'esistenza non può essere rappresentata, ma sta alla base della possibilità della rappresentazione dell'esperienza.

Ciò sembra condurci inevitabilmente verso la tesi che l'esistenza non appaia nella rappresentazione dell'esperienza, ma solo nell'*analisi* dell'esperienza. Con l'aiuto di Kant si può quindi apprezzare davvero ciò che Jacobi intende con la locuzione «compito della filosofia», ossia quel compito che mira ad analizzare concetti che sono «dati» in maniera confusa, e che la filosofia rende completi e determinati (*ausführlich und bestimmt*)¹⁵².

5. Possibilità e limiti della metafisica dell'esistenza

A questo punto possiamo trarre una prima serie di conclusioni.

La metafisica dell'esistenza di Jacobi si sviluppa attraverso un approccio *analitico* ai presupposti della conoscenza. Questo approccio mette in luce un «dato» che può essere descritto solo risalendo a ciò che sta al di qua della conoscenza. In questo senso si può sostenere che il teismo di Jacobi esprime la sua vera essenza al di là di ogni conflitto sulle dottrine religiose, e viene meglio inquadrato se lo si pensa come una soluzione al problema di definire un accesso immediato all'essere.

La rivelazione dell'essere, di cui parleremo più approfonditamente nella seconda parte di questa indagine, si è già mostrata come espressione di un impulso verso l'unità della ragione, a partire dalla quale la ragione definisce sia se stessa sia il suo oggetto. L'essere, per essere considerato in maniera davvero razionale, emerge come parte del dominio pratico della ragione, grazie al

¹⁵² Cf. I. KANT, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, cit., p. 278.

quale siamo in grado di descrivere sia la nostra attività sia il nostro mondo.

Quello che abbiamo chiamato più volte “dimensione pratica dell'esistenza” rende anche maggiormente comprensibile in che senso la realtà – sia finita che sovrasensibile – sia la realtà di un soggetto vivente e agente, di un organismo che agisce liberamente. Non si deve credere che questa restrizione vada a ridimensionare l'universalità del teismo di Jacobi, quanto piuttosto porta a espressione in un modo ancora più esplicito che l'universalità non deve essere concepita come un'astrazione dal finito e dal fenomeno, ma deve essere determinata attraverso i parametri della razionalità. E la razionalità, a sua volta, non può e non deve essere pensata come qualcosa che l'uomo ha, ma piuttosto come qualcosa che l'uomo è. In quest'ultima equazione sta il senso della dimensione pratica che certifica l'identità dell'uomo e l'origine della razionalità.

Credere di poter avere accesso ad un'universalità che trascende i confini dell'umano, si traduce nel tentativo di definire l'universalità a partire dalle categorie del pensiero che conosce il fenomeno, l'empirico, e che costruisce una conoscenza fatta di mediazioni immanenti al finito stesso; in altre parole, equivale a credere che l'universalità sia ricavabile come astrazione dal finito. L'universalità così concepita ha solo la parvenza dell'oggettività; essa risulta piuttosto da una dissezione dell'empirico e da una sottrazione dei suoi limiti. Jacobi invece riporta l'universalità e la sua oggettività alla dimensione del razionale, del vero razionale, che ha un fondamento diverso rispetto alla conoscenza discorsiva e che si esprime propriamente attraverso la metafisica dell'esistenza. Un'universalità concepita diversamente, come vorrebbe il razionalismo, sembra per Jacobi dare

voce all'illusione di avere una verità slegata dall'Io, dall'uomo, e dal suo Tu. Ma tale verità è, appunto, solo un'allucinazione in cui si sfoga l'operatività dell'intelletto.

Si è tentato di mostrare che l'idea di autonomia funge da paradigma fondamentale per tutto ciò che esiste; essa mette in risalto che una norma etica – l'autonomia – stabilisce il paradigma dell'esistenza in generale. Sulla base di questo paradigma comune, possiamo dire che Jacobi non descrive due realtà, pratica e teoretica, ma definisce la realtà secondo il medesimo paradigma razionale.

Questo risulta evidente non solo dal continuo ricorrere al tema pratico della libertà e dell'azione libera per definire ciò che è vero, ma anche dal fatto che Jacobi usa i testi kantiani sulla metafisica in etica e religione all'interno di un trattato sull'epistemologia delle cose finite (il *David Hume*), mostrando che egli si rivolge al problema della conoscenza in generale a partire da una prospettiva etica e religiosa.

Nonostante questo paradigma comune, l'esistenza delle cose divine non è la medesima delle cose finite. Abbiamo visto che l'identità delle cose divine è uno degli elementi più chiaramente espressi nello scritto *Einleitung in des Verfassers sämmliche philosophische Schriften* (1815). Esse sono: Dio, libertà, immortalità dell'anima e virtù. E così, alla luce di quanto detto fino ad ora, si potrebbe riassumere che la *libertà* esprime l'autonomia incondizionata che fonda la vera nozione di esistenza; *Dio* e l'*anima immortale* sono il Tu e l'Io fondamentali che, «dall'eternità e per l'eternità», si riflettono l'uno nell'altro per costituire il dominio etico e religioso; la *virtù* rivela l'autonomia dell'Io all'interno della dimensione concreta delle cose finite¹⁵³.

¹⁵³ Cf. F.H. JACOBI, "Prefazione e, insieme, introduzione," cit., pp.

In sintesi, si può affermare che l'autorità esercitata dal soggetto diventa un paradigma cognitivo, poiché delimita gli argini concettuali all'interno dei quali il soggetto determina la verità:

«il concetto della libertà, in quanto è il vero concetto dell'incondizionato, mette radici in modo inestricabile nell'animo umano, e costringe l'anima umana a volgersi verso una conoscenza dell'incondizionato che stia al di sopra del condizionato».¹⁵⁴

L'incondizionato è l'incondizionato dell'esistenza, in tutte le sue forme, perché l'esistenza, per essere davvero reale, deve essere sempre incondizionata. Se non fosse così, essa precipiterebbe nel mare della totalità indistinta.

Alla luce della priorità dell'autonomia sulla conoscenza discorsiva, l'esistenza rimarrà in qualche modo opaca. L'opacità che l'indagine metafisica ha lasciato sulla nozione di esistenza è la stessa che incontriamo quando pensiamo all'autonomia del soggetto. Con riferimento all'allusione Agostiniana di Fenelon, Jacobi infatti ammette:

«siamo troppo al di là di noi stessi, e non siamo in grado di comprenderci»¹⁵⁵.

Questa opacità non fa che rivelare i limiti della comprensione dell'identità dell'agente libero, ma allo stesso tempo definisce l'assolutezza del suo *Wesen* che, essendo una presupposizione assoluta della conoscenza, ne rimane un «al di là» non articolabile.

24-30.

¹⁵⁴ Ivi, pp. 45-46.

¹⁵⁵ F.H. JACOBI, *Lettera a Fichte*, p. 117. Traduzione modificata.

Parte 2.

**Elementi fondamentali del teismo
di F.H. Jacobi**

4. La prospettiva aperta dallo *Herz des Mannes*

1. Profezia e conoscenza

È arrivato il momento di leggere più da vicino il testo *Le cose divine*, in cui vedremo riemergere le tesi che fino ad ora si sono analizzate.

Innanzitutto, si deve osservare che Pascal può essere considerato colui che circoscrive sinteticamente lo spazio di manovra di *Le cose divine* e fornisce anche una ulteriore fonte testuale della locuzione «cose divine» (che sembra essere un'espressione comune a molti filosofi)¹⁵⁶. Il brano utilizzato da Jacobi all'inizio del testo si riferisce ad un paragrafo dell'*Arte della persuasione* dal quale Jacobi cita in maniera imprecisa:

«le verità divine (*vérités divines*) sono infinitamente superiori alla natura; solo Dio può metterle nell'anima (*l'ame*). Egli volle farle entrare dal cuore nello spirito (*l'esprit*), e non dallo spirito nel cuore. Quindi, se le cose umane (*choses humaines*) devono essere conosciute prima di poter essere amate, si devono invece amare le cose divine (*choses divines*) per poterle conoscere»¹⁵⁷.

¹⁵⁶ La locuzione "göttlichen Dingen" era usata anche da M. Claudius in una lettera alla Principessa Gallitzin del 12 febbraio 1792. Cf. F.H. JACOBI, *Idealismo e Realismo*, cit., pp. 105–110.

¹⁵⁷ F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., p. 34. Tradu-

Chiaramente il richiamo all'amore serve a sottolineare che la connessione tra l'io e le cose divine è immediata, tanto da avere precedenza su una eventuale conoscenza di esse¹⁵⁸. Tuttavia, è bene ricordare di nuovo che, nonostante il riferimento al cuore, la contrapposizione tra il pensiero di Jacobi e la razionalità strumentale non coinvolge le emozioni e non è basata su di esse.

Più importante di ogni ombra di sentimentalismo è la direttrice tracciata da Pascal, che viene contestualizzata grazie ad altri riferimenti. Jacobi si adopera infatti ad affiancarla ad alcune indicazioni sul conflitto culturale che il suo tempo viveva: la prima tra queste indicazioni, la già citata profezia di Lichtenberg, si presenta infatti in contrasto con una seconda indicazione, il motto di J. von Müller posto ad esergo:

«Ci sono tempi non ricettivi / ma ciò che è eterno / trova sempre il suo tempo».¹⁵⁹

La decisione di porre le parole di Pascal in questo contesto sembra suggerire che, nel nostro cuore, la presenza di ciò che è eterno incontra una maggiore ostilità nell'epoca moderna, sebbene la forza delle cose divine non venga totalmente obliterata. Più volte Jacobi ha espresso questa preoccupazione. Egli si trova e si pensa nel mezzo di un tempo non recettivo, perché la filosofia contemporanea è concentrata sull'architettura concettuale delle possibilità e delle necessità (la conoscenza discorsiva) ed è nutrita da una mente che non è sensibile a ciò che è davvero incondizionato. In questo senso, il pronunciamento di von Müller arricchito dal riferimento a Pascal fa eco alla necessità di un accesso

zione mia.

¹⁵⁸ F.H. JACOBI, "Prefazione e, insieme, introduzione" cit., pp. 43-44.

¹⁵⁹ F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., p. 33.

immediato a ciò che è vero, buono, bello, e accende il nostro amore¹⁶⁰.

In generale però si deve notare che il riferimento all'amore è solo un esempio tra altri di quell'insieme di nozioni che Jacobi utilizza per opporsi alle dottrine razionalistiche di Dio. A queste dottrine, però, Jacobi non oppone un mero sentimento del divino. L'amore semplicemente si accorda con la necessità di immediatezza che la coscienza dell'incondizionato richiede. L'amore è, in questo caso, il sentimento che il soggetto sente quando riconosce i tratti onorevoli di un oggetto divino. Sentimenti come quelli di *Hochachtung*, *Dankbarkeit* o *Ruhe* non fanno che rendere evidente, come fa l'amore, la qualità della dialettica che si stabilisce tra soggetto e oggetto divino¹⁶¹.

¹⁶⁰ La ricerca del bello, nonostante non sia stata menzionata fino ad ora, è anch'essa presentata come un atto d'amore, e a riguardo Jacobi si è espresso chiaramente in contesti diversi da *Le cose divine*, come ad esempio nel *Ueber und bei Gelegenheit des kürzl ich erschienenen Werkes, Des lettres de Cachet et des prisons d'état* (1783), e nell'*Allwill*. Si veda rispettivamente F.H. JACOBI, "Ueber und bei Gelegenheit des kürzl ich erschienenen Werkes, Des lettres de Cachet et des prisons d'état," in *Kleine Schriften I (1771-1783)*, a cura di W. Jaeschke e M.-G. Dehrmann, Gesamtausgabe, Werke, 4,1 (Hamburg: Meiner, 2006), p. 377, e F.H. JACOBI, *Allwill*, cit., pp. 100-101 e pp. 142-144.

¹⁶¹ Cf. B. BOWMAN, "Die Wirklichkeit des wahren Gewissheit und Glauben bei Jacobi und Kant," in *Jacobi und Kant*, a cura di Walter Jaeschke e Birgit Sandkaulen (Hamburg: Meiner, 2021), pp. 41-43. Bowman fornisce riferimenti testuali sulla critica di Jacobi alle prove dell'esistenza di Dio. Secondo Bowman la critica di Jacobi alla prova ontologica è diversa da quella di Kant, almeno considerando che l'interpretazione di Jacobi delle nozioni di esistenza e di possibilità. Jacobi rifiuta quelle prove perché l'esistenza di Dio è percepita immediatamente, mentre Kant le rifiuta poiché l'esistenza di Dio non è fenomenica ed è invece la condizione di possibilità affinché la volontà di un individuo sia determinata dalla legge morale. Cf. B. BOWMAN, "Die Wirklichkeit des wahren Gewissheit und Glauben bei Jacobi und Kant," cit., pp. 35-36.

In più, per Jacobi questi sentimenti non sono avvertiti nella solitudine del cuore; noi riconosciamo la presenza delle cose divine nelle persone che incontriamo e nelle persone che siamo. Noi sentiamo amore solo alla luce di valori etici che sono resi manifesti dalle nostre relazioni e dalle nostre azioni nel mondo. Il sentimento d'amore è quindi l'immediato riconoscimento del valore etico e religioso di un *esistente* determinato.

Dovrebbe apparire quindi chiaro come per Jacobi quei sentimenti siano protagonisti nella nostra relazione con altre persone; potrebbe tuttavia rimanere vago in che senso quei medesimi sentimenti siano causati dalla nostra esperienza di noi stessi. La soluzione a questo problema risiede nella nostra consapevolezza: noi siamo consapevoli di noi stessi solo come agenti liberi, quindi solo quando agiamo nel mondo. Si potrebbe dire che la consapevolezza della nostra virtù produce la base per il rispetto che noi *sentiamo* per noi stessi e per gli altri agenti liberi. In questo senso, l'amore può essere interpretato come una conseguenza diretta della consapevolezza di noi stessi. Ed è all'interno di questa dialettica che l'incondizionato si manifesta¹⁶². In generale, si potrebbe sintetizzare affermando che l'amore implica una relazione immediata che *non possiede né produce* ciò che è amato; e per questo non è, di fatto, una vera relazione.

Ma questa iniziale certezza contrasta con una chiara restrizione. La parafrasi fatta da Jacobi del testo di Pascal e del motto di von Müller costituisce il vero punto d'avvio del trattato di Jacobi nella misura in cui quei due riferimenti si contrappongono alla profezia di Lichtenberg. Tanto quando il primo gruppo (Jacobi e

¹⁶² Cf. B. SANDKAULEN, "Wie "geistreich" darf Geist Sein? Zu den Figuren von Geist und Seele im Denken Jacobis," in ID., *Jacobis Philosophie*, cit., pp. 55–76.

Pascal/von Müller) dà speranza, altrettanto il secondo gruppo (Jacobi e Lichtenberg) dà prospettiva. Lichtenberg, infatti, propone l'antisistematicità dell'amore e quindi presenta la restrizione che Jacobi impone al pensiero religioso in generale.

Jacobi elabora ulteriormente la profezia di Lichtenberg, mostrando ciò che egli davvero vede nella sua escatologia¹⁶³: Jacobi crede che il disprezzo per la fede in un Dio vivente e personale non decreterà la fine della involuzione intellettuale umana. Egli sembra suggerire che l'oblio della vera religione e della vera fede non sarà il livello più basso che l'uomo toccherà. A ciò seguirà una sorta di sfruttamento: la regalità dell'uomo e la maestà del Dio personale si trasformeranno nell'autorità di un principio morale, e la devozione religiosa diventerà un credo rivolto alla capacità umana di produrre ordine.

Hochachtung diventa così mero rispetto per un postulato non-esistente, e la pietà religiosa diventa deferenza per un fantasma. La dissoluzione della religione è così assimilata a quella rivoluzione che produce una religione di segno negativo. Il pilastro di questa nuova religione è un incondizionato che il nostro pensiero

¹⁶³ Jacobi cita G.Ch, Lichtenberg fino a «fantasmi» (*Gespenster*); dopo Jacobi procede autonomamente. Su questo si veda K. HAMMACHER, "Jacobis Schrift 'Von den Göttlichen Dingen,'" in *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*, a cura di W. Jaeschke, vol. Band 3 (Hamburg: Meiner, 1994), 129, nota 1; cf. W. JAESCHKE, "Kommentar," in *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, Gesamtausgabe, Werke 3 (Hamburg: Meiner, 2000), pp. 193-194. Con l'allusione alla profezia, Jacobi può forse aver commesso un errore, riferendosi in realtà a Johann Lichtenberg, non Georg Christoph Lichtenberg. Cf. K. HAMMACHER, "Jacobis Schrift 'Von den Göttlichen Dingen,'" in *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*, a cura di W. Jaeschke, vol. Band 3 (Hamburg: Meiner, 1994), p. 131, nota 23.

sistematico produce. Come riporta il testo, la profezia annuncia che

«poi, dopo un certo tratto di tempo, il mondo diventerà ancora più civile. E continuerà, più in fretta, il processo di formazione del supremo vertice della civiltà. Toccando il culmine, il giudizio dei saggi ancora una volta si capovolgerà, e la conoscenza per l'ultima volta si trasformerà»

e così

«[n]oi saremo come Dio. Sapremo che essere ed essenza sono e possono essere soltanto, per ogni dove, fantasmi»¹⁶⁴.

Jacobi sarebbe sicuramente a favore di un capovolgimento del raffinamento moderno – come lo chiamava Lichtenberg – ma il capovolgimento a cui assistiamo in queste righe è solo l'annuncio finale del capolinea. Esso rappresenta l'avanzamento su tutto il panorama intellettuale della sovversione religiosa che il nichilismo ha nutrito; una sovversione secondo la quale Dio e tutti gli esseri esistenti sono trasformati in meri fantasmi. In questo momento di consumazione finale, il pensiero raffinato dell'illuminismo sigilla la sua parabola non solo con l'assenza di Dio, ma con l'oblio di tutto ciò che dipende dall'esistenza di Dio, ossia di ogni essere dotato di vita¹⁶⁵. Jacobi legge in questa profezia la manifestazione del nulla che il nichilismo ha prodotto.

Questo punto connette esplicitamente *Le cose divine* con la tesi espressa nella *Lettera a Fichte*, perché anche lì Jacobi osserva che nel momento in cui Dio è definito da una *performance* sistematica dell'intelletto allora

¹⁶⁴ Per entrambi i passi F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., p. 43.

¹⁶⁵ Cf. G. WENZ, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Zum Streit Jacobis mit Schelling 1811/12* (München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 2001), p. 21.

«tutto gli si dissolve lentamente nel proprio stesso nulla. L'uomo ha, insomma, una scelta, quest'unica: il nulla o un Dio. Scegliendo il nulla egli si fa Dio, e quindi rende Dio un fantasma. Infatti, è impossibile, se non c'è Dio, che anche l'uomo e tutto quanto lo circonda non sia un mero fantasma»¹⁶⁶.

L'unico modo per fuggire a questo nulla consiste nell'accedere al regno degli enti per come è percepito dall'Io pratico, dalla propria autonomia di esseri viventi. Se la ragione è la facoltà che percepisce tale regno – poiché percepisce il vero – e se la ragione è «l'apprensione del vero [...] autentica percezione, interna o esterna [...]»¹⁶⁷, allora la ragione deve essere la sorgente di una certezza metafisica anche riguardo questo regno divino. L'intelletto, per parte sua, entrerà in gioco solo successivamente, definendo le possibilità della relazione tra gli esseri viventi.

Prima di analizzare il concetto di ragione (e chiarire in che senso la ragione *percepisce*), è necessario rendere esplicita un'alternativa che per Jacobi appare chiara nel momento in cui ci si accinge ad un'indagine che mira a rendere esplicita la natura della filosofia sistematica. Tale indagine rivelerà un bivio: o un Dio personale o il nulla. Come Jacobi conclude nel testo:

«[L]uomo non ha che un'alternativa: o dedurre tutto dall'*Uno*, o dedurre tutto dal *nulla*. Al nulla noi antepriamo l'*Uno*, e lo chiamiamo *Dio*, perché quest'*Uno*, o è necessariamente un *Uno personale*, oppure è di nuovo, sotto altri nomi, un nulla universale, un essere indeterminato per natura ma che pur tutto determina [...]»¹⁶⁸.

¹⁶⁶ F.H. JACOBI, *Lettera a Fichte*, cit., pp. 142–143.

¹⁶⁷ Ivi, pp. 132–133.

¹⁶⁸ F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., p. 59. Ci sembra opportuno riportare il testo tedesco per una maggiore chiarezza concettuale: «Der Mensch hat nur diese Wahl: entweder, alles aus *Einem*, oder, alles aus *Nichts* herzuleiten. Dem Nichts ziehen wir das *Eine* vor,

Di nuovo l'alternativa mostra che Jacobi non promuove un superficiale sentimento del divino nella forma di un'emozione. L'esercizio teorico che Jacobi ci richiede di fare mostra il suo vero volto grazie all'analisi critica che egli propone dei testi dei suoi avversari, ossia di coloro che annichiliscono Dio. La sua analisi dimostra la necessità di prendere la direzione opposta a quella descritta dalla filosofia moderna e fornisce le coordinate per questo nuovo approdo: la ragione rivela ciò che l'intelletto elabora e il sentimento d'amore impone nella rappresentazione. Questo quadro può aiutare (almeno in teoria) a disinnescare l'accusa di irrazionalismo che Jacobi soffrì e, in alcuni frangenti, ancora soffre nel panorama della filosofia classica tedesca.

In ultima istanza, però, dobbiamo sottolineare che da una parte Jacobi non giustifica il suo teismo per mezzo di una fondazione positiva della sua tesi, e dall'altra egli mostra il valore intrinseco e le implicazioni del suo teismo attraverso l'analisi di ciò che la sua negazione comporterebbe¹⁶⁹. Sulla base di questo modo di procedere,

und geben ihm den Nahmen *Gott*, weil dies *Eine* nothwendig *Einer* seyn muß, oder es wäre, unter einem andern Nahmen, wieder nur dasselbe eine allgemeine Nichts; jenes wesentlich Unbestimmte und doch Allbestimmende [...]». F.H. JACOBI, «Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung», in *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, in *Werke*. Gesamtausgabe, Bd. 3, a cura di W. Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner e Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2000, p. 26.

¹⁶⁹ Questa strategia è comune a molti scritti di Jacobi. La ragione di questo frequente utilizzo risiede nel modo quasi platonico che Jacobi ha di esaminare tutte le possibilità di soluzione di un problema che il pensiero presenta. Come conseguenza di questa perlustrazione, Jacobi produce un risultato che vorrebbe mostrare la necessità di una certa soluzione alla luce dell'assurdità a cui sono ridotte tutte le alternative. L'approccio di Jacobi non deve dare l'impressione di essere motivato da semplicemente verve polemica; esso invece sembra risultare dal mondo in cui Jacobi intende (e in qualche modo apprezza) la forza del pensiero, anche quando essa elabora sistemi filosofici che ignorano

Le cose divine appare come un testo il cui obiettivo polemico è sicuramente il deterioramento intellettuale moderno, ma questa parte critica non ne annuncia un'altra di segno positivo; piuttosto la critica del deterioramento intellettuale è parte integrante della fondazione di un nuovo pensiero filosofico.

Va anche detto che, considerando la generale tensione che animava il dibattito pubblico di quegli anni, ci si potrebbe aspettare che Jacobi avesse dato avvio a questo progetto con una precisa agenda sociale o politica – come del resto il riferimento a Lichtenberg farebbe supporre. Invece, può essere tutto sommato sostenuto che Jacobi alluda in generale solo al deterioramento della nostra capacità di comprendere noi stessi e la realtà che ci circonda a causa dell'inadeguatezza della nostra analisi dell'essere, senza voler con questo dare avvio ad un programma sociale e politico esplicito.

2. Alcuni dubbi sul cuore dell'uomo

il «vero» (come nel caso della filosofia sistematica). Non sembra davvero giustificata la critica mossa da Fries nei confronti del presunto impulso di Jacobi alla disputa pubblica. Al di là delle valutazioni personali, sembra che le tante polemiche che Jacobi ha definito o innescato stiano invece a testimoniare la volontà di riconoscere le molte vie che il pensiero può percorrere, anche erroneamente. Cf. J.F. FRIES, *Von deutscher Philosophie, Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F. W. J. Schelling* (Heidelberg, 1812), pp. 40-41. La medesima critica a Jacobi è stata mossa da E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. 3 (Berlin: Verlag B. Cassirer, 1920), pp. 17 e 33, e anche da W. BUSCH, *Die Erkenntnistheorie des Friedrich Heinrich Jacobi*, 1892, p. 4. A riguardo si veda l'introduzione di J.U. TERPSTRA in F.H. JACOBI, *Allwill. Textkritisch herausgegeben, eingeleitet und kommentiert*, a cura di J.U. Terpstra (Groningen: Noordhoff Uitgevers, 1957), p. 5, e anche W. WIELAND, "Friedrich Henrich Jacobi," in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, a cura di K. Galling (Tübingen: Mohr, 1959), pp. 508-509.

Dalla linea che connette i due passaggi sopraccitati possiamo certamente assumere che l'argomento di Jacobi orbiti attorno a questa alternativa. In questo senso, *Le cose divine* sembra fare dell'esistenza il suo vero oggetto di indagine e sembra dare un significato concreto alla famosa alternativa che teismo e naturalismo incarnano: dedurre tutto da uno o dedurre tutto da nulla. Come abbiamo visto, la giustificazione dell'esistenza viene elaborata da Jacobi in maniera più o meno esplicita lungo tutta la sua carriera, ma giunge in questo testo alla sua più esplicita formulazione.

Per comprendere davvero la cogenza di questo *aut-aut* (dedurre tutto da uno o dedurre tutto da nulla) possiamo guardare alla citazione d'apertura delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, che viene a fornire un contesto più generale e adeguato della profezia di Lichtenberg.

Dopo la nota introduttiva, Jacobi cita Platone, *Lettera II*:

«E' in relazione a ciò che regge ogni cosa, e grazie ad esso, che ogni cosa esiste; esso è la causa di tutto ciò che è bello».

Il testo delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* inizia in perfetta consonanza con le note di apertura de *Le cose divine*. Entrambi stabiliscono che la giustificazione dell'esistenza fornisce gli argini teorici all'interno dei quali vengono a svilupparsi le considerazioni critiche sulla filosofia sistematica. Possiamo quindi concludere che dopo che le *Lettere sulla dottrina di Spinoza* hanno rivelato la natura nichilista della filosofia «sistematica», la profezia di Lichtenberg mostra cosa una forma più matura (di 25 anni) della medesima filosofia sistematica può produrre. Si può quindi riconoscere che nel volume *Le cose divine* Jacobi considera ciò che Lichtenberg descrive

come una realtà che Jacobi stesso vide emergere davanti a sé al tempo del *Pantheismusstreit*.

Tuttavia, questo confronto non coinvolge solo l'epistemologia. La tesi di Jacobi sulla necessità di assumere l'esistenza di un Dio personale è il presupposto che garantisce la *concepibilità dell'essere* in tutti i suoi aspetti: finiti e divini. In questo senso il riferimento a Dio nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* assume ora un senso più ampio di quello meramente epistemologico – legato alle cose finite – e rende esplicito un collegamento diretto alle *vérités divines*:

«tutti i saggi hanno insegnato [...] che non si può giungere alla conoscenza del soprannaturale se non mediante un sentimento soprannaturale; che Dio si manifesta ai cuori, e si nasconde a coloro, che lo cercano solo con l'intelletto»¹⁷⁰.

Indubbiamente, se nel 1785 Jacobi aveva già localizzato le *vérités divines* nel cuore dell'uomo e si era risolto a rendere manifesta la loro razionalità, nel 1811 con *Le cose divine* Jacobi si avvia a realizzare il progetto di esporre il carattere religioso di questa battaglia contro le varie forme della filosofia sistematica, per l'emancipazione del cuore dell'uomo¹⁷¹.

All'interno di questa direttrice, Jacobi va ad utilizzare molte delle questioni proposte nel *Le cose divine* per andare alla radice del pensiero moderno, non per fuggirlo. Egli infatti scrive:

«[s]e per l'uomo questo Dio vivente diventa un semplice arcobaleno che si dispiega tra le nuvole

¹⁷⁰ F.H. JACOBI, *La dottrina di Spinoza: Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, cit., p. 139.

¹⁷¹ Sulla motivazione religiosa dei primi scritti di Jacobi si veda H. LORENZ, "Sur la portée historique du fidéisme de Jacobi," in *Années 1781-1801, Kant "Critique de La Raison Pure": Vingt Ans de Réception*, a cura di C. Piché (Paris: Vrin, 2002), pp. 111–118.

dell'animo umano per una *rifrazione e congiunzione* di raggi luminosi, se egli impara a conoscerlo soltanto come un'illusione psicologica analoga a questa illusione ottica, bisogna dire che tutta la sua conoscenza ha già preso la stessa strada, e secondo la stessa teoria dell'arcobaleno si dovrà trasfigurare sempre più in alto, sino a che della conoscenza non rimanga all'Eptote, come sua preda, più nulla, un nulla generale e *pure ormai tutto manifesto*¹⁷².

Trovare la chiave dell'esistenza e fornire la sua giustificazione ci costringe ad affrontare una domanda incardinata nell'immediatezza della nostra certezza dell'esistenza di Dio. Ci costringe, in altre parole, a porci la domanda se l'idea di Dio che noi abbiamo in noi stessi, e che costantemente riemerge in tutta la storia del pensiero occidentale, non sia altro che un miraggio. Ma se così fosse, se Dio non fosse che un fantasma che il nostro pensiero inopinatamente, ma necessariamente, produce, come potremmo fidarci del nostro pensiero?

Jacobi si cimenta con quel medesimo problema che il pensiero moderno ha trasformato in un compagno fedele. Questi dubbi non nascondo altro che l'impulso – più esplicito in Jacobi che in altri pensatori – di approdare alla certezza dell'esistenza in combinazione con la domanda teologica fondamentale. E così, prima di introdurre il concetto di rivelazione, Jacobi allude a quella domanda: questo genio benevolo, questa essenza spirituale che domina la ragione umana e che ci rivela Dio e l'esistenza più concreta, è una mera illusione? È solo una voce sofistica che ci conduce lontano dalla verità? È il cuore dell'uomo, e quindi l'immediatezza dell'esistenza in generale, un nido intrecciato di allucinazioni? E di nuovo, forse abbracciando un dramma ancora più acuto: dobbiamo davvero prendere seriamente questa serie di

¹⁷² F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., p. 44.

domande, o queste stesse domande e questa voce scettica sono un sedimento di secoli vissuti nell'abitudine a ragionare erroneamente?¹⁷³

Possiamo sostenere che l'interesse metafisico di Jacobi nella definizione dell'esistenza porti il nostro ragionamento al fondamento della modernità, perché ci troviamo di fronte a una serie di questioni che lo stesso Descartes, come è noto, ha posto nella seconda delle sue *Meditazioni*:

«Ma se ci fosse un non so quale ingannatore, quanto mai potente ed astuto, che si dia da fare ad ingannarmi sempre? Ebbene, nel caso che lui mi inganni, allora non c'è dubbio che esisto anch'io; e, mi inganni pure quanto ne è capace, non potrà però mai far sì che io non sia niente, fintantoché penserò di essere qualcosa. Così, una volta ben bene ponderato tutto quanto, alla fine si ha da stabilire che l'assetto *io esisto* è impossibile che non sia vero, ogniqualvolta io lo pronuncii o lo concepisca mentalmente»¹⁷⁴.

La storia del pensiero moderno raggiunge un momento inatteso ma cruciale nelle prime pagine di *Le cose divine*, dove Jacobi dimostra di essere – contrariamente ad ogni previsione – ancora un pensatore moderno con una concezione quasi cartesiana della fondazione della conoscenza. La sua versione del dubbio metodico svolge la funzione di mettere in luce la sua stessa interpretazione dell'auto-critica tipicamente moderna, perché adopera il dubbio metodico per condurre la disputa tra naturalismo e teismo al loro retroterra comune, la fondazione della conoscenza.

Difatti Jacobi non professa una specie di ascesa istantanea e di conseguente incontro immediato con Dio; egli non abbandona la prospettiva del soggetto

¹⁷³ Cf. *ivi*, pp. 45–46.

¹⁷⁴ R. DESCARTES, *Meditazioni Metafisiche*, a cura di S. Landucci (Bari: Laterza, 2018), p. 41.

vivente, per vantare una cognizione divina. Piuttosto Jacobi propone un'indagine sulla certezza immediata e sulla consistenza di quella conoscenza alla luce della sua indagine sull'autonomia del soggetto vivente e finito.

Come egli dichiara nel dialogo *David Hume*, il suo realismo si basa su una indagine sulla fondazione della conoscenza che mira a dare un profilo generale alla mappa delle facoltà umane, e solo umane, a partire da quello che l'uomo è. E questa indagine non si limita alla realtà fisica, perché la definizione di realtà fisica richiede ciò che non è fisico:

«la perfezione della sensazione determina la perfezione della coscienza con tutte le sue modificazioni. Quale la ricettività, tale la spontaneità; quale il senso, tale l'intelletto. Il grado della nostra capacità di distinguerci dalle cose esterne sia in intensità sia in estensione è il grado della nostra personalità, indica l'altezza del nostro spirito. Con questa preziosissima proprietà della ragione ricevemmo il presentimento di Dio, il presentimento di Colui che è, di un essere che ha la propria vita in se stesso»¹⁷⁵.

Jacobi afferma così che

«[è] la ragione che gli rivela l'esistenza (*Daseyn*) di un Dio in modo più manifesto (*offenbarer*) e più certo che la propria esistenza. Né la ragione esiste *là dove non vi è questa rivelazione* (*Offenbarung*)»¹⁷⁶.

¹⁷⁵ F.H. JACOBI, *Idealismo e Realismo*, p. 152.

¹⁷⁶ F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., p. 44. Possiamo discutere ulteriormente il problema della certezza per come esso appare nelle prime pagine del *Le cose divine* con l'aiuto del trilemma di Agrippa. Nel suo libro *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2005) Paul Franks definisce il problema della fondazione della conoscenza attraverso la relazione tra sistematicità e scetticismo, e cataloga il pensiero di Jacobi come una di quelle filosofie che possono essere comprese alla luce di questo problema. In questo contesto, il progetto di Jacobi consiste nel tentativo di eludere

La nota antropologica conduce l'indagine del *David Hume* ad una conclusione che sembra già accennare al carattere ontologico dell'indagine di Jacobi. Con riferimento ad Aristotele e alla sua *Etica Nicomachea*, abbiamo finalmente raggiunto il punto dove il teismo di Jacobi si mostra esplicitamente, e dove il teoretico e il pratico iniziano a essere in relazione.

Come il *David Hume* finisce, così inizia *Le cose divine*:

«[l]’uomo si scopre come essere completamente dipendente, derivato, nascosto a se stesso; ma animato dall’istinto di indagare la propria origine, di riconoscersi, di sperimentare da se stesso il *vero* (*das Wahre*) partendo *da* essa e *con* il suo aiuto. Questo istinto (*Trieb*) che caratterizza la sua specie, egli chiama *ragione*»¹⁷⁷.

Non resta quindi che indagare la ragione e la sua origine, per andare alla radice del teismo e dell’esistenza.

sia il trilemma di Agrippa sia la soluzione del trilemma alla luce della sua critica a ciò che sia il trilemma sia la sua soluzione assumono come vero: l’idea che la ragione fornisce le condizioni dell’esistenza. Su questo si veda anche H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen: Mohr, 1975), p. 9.

¹⁷⁷ F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., p. 45.

5. Ragione

1. Ragione e origine

Facendo eco ad una equazione propria della tradizione classica, Jacobi afferma che un essere umano è un essere razionale. Ma la razionalità, aggiunge, non è un possesso stabile¹⁷⁸. Sembra che per Jacobi la razionalità dipenda dal modo in cui gli esseri umani pensano: la razionalità è un «istinto», o per meglio dire un impulso (*Trieb*) a fare un certo tipo di indagine¹⁷⁹.

Sembra quindi ammissibile supporre che la razionalità non possa essere attribuita a tutti gli esseri umani: solo un certo tipo di atteggiamento intellettuale, solo un certo tipo di indagine rende razionale un essere vivente. Questa restrizione mostra ancora una volta che la posizione di Jacobi sulla conoscenza è basata sulla sua tesi riguardo

¹⁷⁸ Si ricorda che quanto segue è stato esposto in maniera più articolata nel saggio P. LIVIERI, “On the Necessity of Origin in F.H. Jacobi’s last Work”, in *Una Filosofia del Non-Sapere. Studi su Friedrich Heinrich Jacobi*, a cura di P. Valenza, G. Frilli and F. Pitillo, Archivio di Filosofia (Roma: Serra, 2020), pp. 151-163. Ringrazio i curatori e l’editore per avermi permesso di riutilizzare questi materiali.

¹⁷⁹ Ogni volta che in questa ricerca si fa riferimento a impulso della ragione si intende il concetto di *Trieb*. Purtroppo, in alcune traduzioni italiane *Trieb* è stato tradotto con «istinto», che invece traduce un altro termine che Jacobi utilizza, ossia *Instinkt*.

l'etica: da una parte la nozione di esistenza reale è fondata sulla nazione di autonomia pratica, dall'altra la razionalità si rivela come un impulso a trovare l'origine di tale autonomia pratica e mostrare così la radice dell'esistenza reale.

Niente di tutto ciò è nuovo. Già nel *Woldemar* Jacobi si riferisce ad Aristotele per mettere in chiaro quale sia l'essenza di questo impulso razionale: questo «Instinkt des Menschen» precede l'esperienza e la conoscenza che si può avere di essa, e fa di converso comprendere all'essere umano la natura dell'essere¹⁸⁰. Questo significa che, sebbene la restrizione succitata possa sembrare arbitraria – solo un tipo di indagine fa dell'uomo un essere razionale – Jacobi sembra sostenere una tesi coerente: se la ragione è universalmente definita come la facoltà che permette una visione oggettiva del reale, allora l'impresa più propria della ragione consiste nella determinazione dei limiti oggettivi nel pensiero:

«Das Vermögen der Voraussetzung des Wahren, und mit und in ihm des Guten und Schönen, heißet Vernunft»¹⁸¹

Proprio perciò possiamo sostenere che nell'atto di definire la nostra origine e la radice della nostra autonomia, noi definiamo il perimetro oggettivo delle nostre attività

¹⁸⁰ Cf. F.H. JACOBI, "Woldemar (1796)," in *Romane II: Woldemar*, a cura di Walter Jaeschke, Carmen Götz, and Dora Tsatoura, vol. 7,1, Werke, Gesamtausgabe (Hamburg: Meiner, 2007), pp. 249–250. Su ciò si pronuncia sia J. STOLZENBERG, "Was ist Freiheit? Jacobis Kritik der Moralphilosophie Kants," in *Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, a cura di W. Jaeschke e B. Sandkaulen (Hamburg: Meiner, 2004), pp. 19–36, sia M. IVALDO, "Jacobi, Kant (e Aristotele) sulla virtù," in *Jacobi in discussione*, a cura di T. Dini e S. Principe (Milano: FrancoAngeli, 2012), pp. 47–64.

¹⁸¹ F.H. JACOBI, «Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung», in *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, cit., p. 62.

razionali e i loro limiti. A maggior ragione, alla luce di questa equazione tra investigazione dell'origine e natura umana, possiamo arrivare alla conclusione che la natura umana si esprime attraverso una *relazione intellettuale ininterrotta* con la propria origine¹⁸².

Ma forse ci si può spingere ben oltre questa prima conclusione. Infatti, la stessa relazione ininterrotta sembra allargare la propria validità a tutte le cose esistenti. Tutte le cose esistenti, infatti, trovano la propria verità solo nella loro connessione all'attività della ragione che la natura umana esprime, come se la verità delle cose non fosse concepibile al di là dell'attività razionale che la natura umana manifesta mentre indaga l'origine. Questo porta a considerare in modo più approfondito un principio che sembra banale: il «vero» non si estende al di là della razionalità, ma si accorda ad essa. Considerando questo principio quasi lapalissiano all'interno della cornice che Jacobi ci fornisce, si arriva alla conclusione che tutti gli esseri devono rendere esplicita la loro relazione *con* e *attraverso* l'origine del razionale al fine di rendere esplicito il fondamento della loro esistenza. Ogni essere è infatti «vero» e non scompare nel nulla solo nella misura in cui si relaziona all'origine¹⁸³.

¹⁸² Attraverso questa autoanalisi, la ragione riconosce i limiti del pensiero e prende atto che il pensiero si esprime più propriamente nella misura in cui cerca di definire la relazione con ciò che va al di là di se stesso. Quest'ultimo punto è elaborato da Jacobi fin dal 1788 in relazione con ciò che egli chiama la "Siegel unserer Unvollkommenheit", che da una parte certifica il nostro debito verso qualcosa che ci supera, ma allo stesso tempo indica la nostra superiorità rispetto agli animali. Cf. F.H. JACOBI, "Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist," in *Kleine Schriften II*, a cura di C. Goretzki e W. Jaeschke, vol. 5,1, Gesamtausgabe, Werke (Hamburg: Meiner, 2007), pp. 120-123.

¹⁸³ Cf. F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., pp. 44-46.

Questi importanti risultati interpretativi permettono di considerare una nuova tesi. Nonostante la relazione con l'origine sia universale e propria di ogni ente, l'*indagine* sull'origine dell'essere è un privilegio dell'essere umano perché è espressione della sua ragione. L'essere umano, in fondo, con l'esercizio della sua ragione diventa una specie di testimone della connessione di tutto l'esistente con l'origine, perché la ragione espone il vero, ossia la verità di ogni ente. Jacobi stesso afferma che l'essere dotato della «facoltà di conoscere qualcosa di più alto e migliore di lui» è il modo principale attraverso cui l'essere umano è definito e attraverso cui acquisisce conoscenza¹⁸⁴.

Tuttavia, questo privilegio che innalza l'essere umano sopra tutti gli altri esseri non deve trasformarsi in dispotica autorità. In termini più chiari, il privilegio dell'essere umano di essere l'unico testimone consapevole del legame tra gli esseri e l'origine non deve trasformarsi nell'illecito arbitrio di poter disporre degli esseri a proprio piacimento: il prestigio dell'essere umano non si traduce in dominio. Come è ben rappresentato dal destino del personaggio eponimo del primo romanzo di Jacobi, *Allwill*, questo impulso immediato – che può anche essere chiamato *Gewissheit* – può pericolosamente trasformare la virtù che Jacobi difende, nell'autosufficienza del genio morale che Jacobi disapprova. Il genio morale è la figura che sbaglia proprio perché si considera l'autore della virtù e del vero. E questa stortura nasce quando l'impulso razionale viene schiacciato sul mero bisogno soggettivo.

Non è difficile comprendere le ragioni del fallimento di *Allwill*. Considerando se stesso l'Alpha e l'Omega della virtù, *Allwill* commette un suicidio morale; egli dimentica la sua dipendenza dalla vera sorgente del bene, del vero e del bello: l'origine, che, nel pensiero di Jacobi, è Dio.

¹⁸⁴ Cf. *ivi*, p. 45.

Alla fine, nel momento in cui l'*impulso razionale* viene trasformato in un mero *bisogno* che il soggetto esercita su ogni cosa, ecco che ciò che è viene fatto combaciare con ciò che semplicemente è *per* il soggetto. A questo punto il nichilismo appare sulla scena dell'impresa umana¹⁸⁵. Allo stesso modo, fino a quando l'investigazione sull'origine è considerata un mero bisogno – e non la principale manifestazione della nostra identità – l'essere umano percepirà questa indagine e la sua stessa soggettività come qualcosa di arbitrario e, in ultima analisi, senza significato. Per uno strano riverbero, l'autorità che Allwill intende esercitare sull'esistente muta segno e si trasforma in un disperato svuotamento di ogni significato.

Per Jacobi invece le cose stanno diversamente. L'indagine sull'origine, lungi dall'essere un'impresa fondata sulla superbia del soggetto, è piuttosto la garanzia del superamento della superbia del soggettivo. L'indagine sull'origine è perfettamente umana perché solo dal confronto con il limite oggettivo della ragione si riconosce il significato e la vera identità dell'essere. Ma la critica di Jacobi al nichilismo non si ferma a questo, essa guadagna forza anche grazie ad una ulteriore direttrice teorica, che ci permette di gettare uno sguardo verso la definizione dell'origine.

Dio, inteso come origine, non deve essere concepito come un essere infinito, perché l'essere infinito non ha alcuna esistenza o forma. Jacobi evidentemente pone l'accento su una chiara equazione tra i concetti di «finito» e definito da una parte, e i concetti di «infinito» e «indefinito» dall'altra. Il rifiuto di Jacobi rivolto all'infinitezza propria del Uno-Tutto è radicata nella

¹⁸⁵ Cf. R. LAUTH, "Friedrich Heinrich Jacobis Allwill und Fedor Michajlovič Dostoevskijs Dämonen," *Russian Literature*, no. 2 (1973), pp. 51–64.

sua interpretazione della filosofia antica. Egli trova un appoggio concettuale nel *Filebo* di Platone, che mostra come l'essere infinito non possiede alcun essere perché ciò che non ha limiti è senza forma.

Questa nozione di infinità è l'erronea forma di assoluto in cui si imbattono coloro che deducono la nozione di infinito attraverso la negazione del finito: essi immaginano l'origine, Dio, e l'incondizionato come nozioni che risultano dalla negazione di ciò che è limitato. È in riferimento alla metafisica greca classica che Jacobi cerca di mostrare che quando l'incondizionato è concepito come un *apeiron*, ossia un illimitato, l'incondizionato non fugge solo dalla limitatezza, ma perde istantaneamente anche l'essere stesso. Sotto la tutela di Platone e Parmenide, Jacobi ritiene che poiché l'essere infinito, l'*apeiron*, non può avere essere, allora Dio non può essere concepito come un essere infinito. L'*apeiron* infatti impone l'equazione tra Dio e il «tutto», ma questo «tutto» senza limiti è uguale al nulla¹⁸⁶.

Come il titolo *All-will* richiama, il "tutto" è un concetto che porta con sé la necessità di annichilire l'essere: quel "tutto" indefinito in verità rappresenta la negazione

¹⁸⁶ Cf. F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., pp. 48-49. Sebbene Jacobi consideri Anassagora come colui che ha iniziato a definire una dottrina del soprasensibile in termini filosofici – come egli sostiene in F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., pp. 118-119 – egli si riferisce al *Filebo* e al *Sofista* di Platone per stabilire una nozione di soprasensibile che da una parte fornisce un limite all'intelletto, e dall'altra dà accesso alla definizione più propria di Dio inteso come un creatore libero di un mondo popolato di esseri finiti. Cf. A. ACERBI, "Osservazioni sulla lettura Jacobiana di Platone," in *Una filosofia del non-sapere: Studi su Friedrich Heinrich Jacobi*, cit., pp. 54-55. Acerbi sottolinea che dalle Kladden risulta evidente che Platone non fu oggetto di uno studio intenso da parte di Jacobi, sebbene questi continui a riferirsi alla filosofia di Platone per determinare la sua posizione nel dibattito sulla nozione di infinito. Cf. F.H. JACOBI, *Die Denkbücher*, cit., pp. 107-108.

del *peras*, del limite, e quindi implica l'eliminazione dell'identità. E così, sembra concludere Jacobi, l'annichilimento di ogni limite che *l'apeiron* esprime corrisponde all'annichilimento della determinazione di ogni realtà:

«[I]a sua immagine è l'immagine ingannevole dell'informe, di un non-ente (*Unding*) preesistente, in quanto principio che sarebbe il Tutto, e non l'Uno. È il non-ente (*Unding*) stesso»¹⁸⁷.

Poiché l'assenza di limiti conduce inevitabilmente ad un non-cosa, un'assurdità, una *Unding*, Jacobi arriva alla conclusione che la regola generale per definire l'essere è il *peras*, il limite. E di conseguenza riconosce che l'essere non deve essere concepito né come un principio di emanazione di ciò che è reale, né come un fondamento a partire dal quale considerare il possibile. L'essere deve mostrarsi invece solo attraverso il *peras*. Alla fine, Dio è quell'essere che crea la misura per mezzo della creazione di *peras*: poiché tutto ciò che esiste deve avere una misura, e la misura è la caratteristica fondamentale di ogni esistente, ecco che Dio deve possedere una relazione essenziale con la misura: «*Egli stesso è la misura*»¹⁸⁸.

E, chiaramente, in opposizione alla misura sta l'infinito:

«Platone si esprime in un modo degno di nota su questo oggetto. Con acutezza egli attribuisce, nella distribuzione delle cose, il posto più basso all'infinito; alla *misura*, la quale unisce il finito con l'infinito, e porta per prima cosa alla luce gli oggetti *reali*, attribuisce invece il posto più alto»¹⁸⁹.

¹⁸⁷ F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., p. 49.

¹⁸⁸ *Ibid.* Cf. PLATONE, *Le Leggi*, a cura di F. Ferrari e S. Poli (Milano: Rizzoli, 2005), IV, 716c. Si veda anche PLATONE, *Teeteto*, a cura di M. Valgimigli (Roma-Bari: Laterza, 1999), 151d-152a.

¹⁸⁹ F.H. JACOBI, *Allwill*, cit., p. 204.

Come è ormai possibile vedere con chiarezza, il Dio di Jacobi è il Dio delle creature, il Dio creatore, colui che dà la misura. Il Dio di Jacobi non è il Dio di un «mistico» cristiano, come invece sembrano affermare alcuni commentatori a lui contemporanei¹⁹⁰.

Possiamo anche aggiungere che la relazione tra creatura e creatore non solo caratterizza il concetto di Dio che Jacobi ha in mente, ma pone Dio anche in una precisa relazione con la ragione; una relazione non del tutto definita. La relazione tra chi dà misura e chi è testimone della misura mantiene una certa *invisibilità*, ossia rimane in qualche modo indefinita, perché se da un lato per gli esseri umani la razionalità sta nella rivelazione della misura, al contempo la misura stessa non mostra la propria origine. Nonostante questo, noi rimaniamo obbligati a investigare la relazione tra esseri e Dio perché questo compito definisce il nostro impulso razionale più proprio¹⁹¹.

¹⁹⁰ Tra i molti esempi che si possono fare riguardo la differenza tra misticismo cristiano e la filosofia di Jacobi, forse uno dei più significativi si può trarre dalla lettura del sermone *Beati pauperes spiritu* di uno dei mistici cristiani medievali più rappresentativi MEISTER ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate*, 3. Aufl. (München: Hanser, 1963), pp. 303-9. Cf. K. FLASCH, "Predigt 52: Beati pauperes spiritu," in *Lectura Eckhardi: Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, a cura di G. Steer e L. Sturlese (Stuttgart-Berlin: Kohlhammer, 1998), pp. 163-199. La nozione di Jacobi di Dio rende evidente la profonda differenza tra il suo pensiero e il misticismo cristiano. Risulta quindi poco fondata l'attribuzione del carattere mistico alla riflessione di Jacobi. Certamente Jacobi menziona il misticismo, per esempio in una lettera a Stolberg (29 gennaio 1794), ma solo per enfatizzare l'apprensione diretta del vero, quella medesima apprensione diretta – ossia immediata – del vero che Jacobi trova in Platone. Cf. F.H. JACOBI, *Briefwechsel Juni 1792 - September 1794*, a cura di W. Jaeschke e R. Paimann, vol. Reihe 1. Text, Bd. 10, Briefwechsel (Stuttgart - Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2015), pp. 308-320.

¹⁹¹ Cf. F.H. JACOBI, *Allwill*, cit., pp. 200-201.

Per comprendere meglio in che senso ora si debba prendere in considerazione la necessaria invisibilità dell'origine, dobbiamo sottolineare che l'invisibilità dell'origine non pregiudica la nostra indagine; al contrario, questa invisibilità fornisce il parametro che permette di distinguere tra origine assoluta e inizio condizionato.

L'origine assoluta deve essere concepita come qualcosa che non ha ragioni, perché deve essere ciò che non ha giustificazioni. Questa origine è invisibile precisamente perché non è un oggetto del conoscere sistematico; la stessa autonomia pratica – che coincide con l'esistenza propria dell'essere umano – conserva una certa invisibilità teoretica, e conferma che noi siamo in relazione intima con l'origine, con Dio, mostrandone dei tratti essenziali. Ma in che senso rimaniamo invisibili a noi stessi, e in che senso l'origine *deve* rimanere invisibile?

Proprio sulla scorta di questa opposizione dell'origine alla sistematicità, l'origine stessa mostra di avere una caratteristica che è propria di ogni essere vivente e liberamente agente: essa non è mai un «dato», ma è ciò che «dà». Opposto all'origine assoluta sta infatti l'inizio condizionato, che consiste in un punto – un «dato» – all'interno della catena infinita di giustificazioni – la serie infinita di cause immanenti – che sostengono quel punto come qualcosa di, appunto, «dato»¹⁹².

Questo *status* speciale dell'origine assoluta, questa sua invisibilità (tipica anche dell'autonomia), potrebbe sembrare un ostacolo insormontabile per la nostra possibilità di vedere davvero ciò che *dà*, ossia di vedere ciò che è all'origine di un movimento che produce

¹⁹² Su questo paradosso della cosmologia si veda *Beylage VII*, in F.H. JACOBI, *Schriften zum Spinozastreit*, a cura di K. Hammacher e Irmgard-Maria Piske, vol. 1,1, Gesamtausgabe, Werke (Hamburg/Stuttgart-Bad Cannstatt: Meiner/frommann-holzboog, 1998), pp. 253-254.

un evento. Sembra, in altre parole, che ci troviamo nell'impossibilità strutturale di comprendere il profilo dell'origine in termini chiari, e questo pericolo potrebbe avere gravissime conseguenze, giacché la definizione del vero, del bello e del buono dipende da esso.

Tuttavia, tale invisibilità non pregiudica la possibilità di avere un *logos* dell'origine; se un tale *logos* fosse impossibile avremmo a che fare con un pericolo difficilmente sottovalutabile. Infatti, l'essenza della ragione, come abbiamo visto sopra, è direttamente collegata all'indagine sull'origine e prende forma solo a partire da questa. L'invisibilità dell'origine rappresenterebbe così una minaccia non solo per la definizione di vero, bello e buono, ma per la definizione di noi stessi.

L'apparente impossibilità di definire l'origine sembra provenire dall'impossibilità per il nostro pensiero di procedere oltre la sua abilità sistematica di connettere e comparare concetti, un'abilità che invece il vero pensiero razionale deve, secondo Jacobi, superare. Il *logos* sull'origine ci impone una grande prova perché la qualità intuitiva del pensiero deve mostrare chiaramente la sua natura e la sua potenza proprio ora che abbiamo stabilito il suo oggetto principale. Se la relazione tra il nostro pensiero e l'origine non fosse definita, allora la ragione diventerebbe un enigma per se stessa.

Alla luce di questo importante test, la definizione dell'origine permette di raggiungere il problema principale della filosofia di Jacobi e di mostrare il risultato più sorprendente del suo teismo. Possiamo anche affermare che la definizione dell'origine porta alla luce i problemi concernenti la definizione del pensiero razionale¹⁹³. Ma questa correlazione tra origine e pensiero

¹⁹³ Cf. F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, pp. 50–51 e pp.

razionale non è qualcosa di nuovo nel panorama della filosofia occidentale.

Questo è anzi un argomento centrale della nostra tradizione filosofica. Possiamo avere un'idea dell'ampiezza e della profondità del tema grazie alla *Metafisica* di Aristotele, in cui si può ritrovare una specie di catalogo delle teorie della filosofia antica sull'*arche*¹⁹⁴. In un certo senso, Aristotele può aiutarci a trovare l'orizzonte appropriato per cogliere la proposta di Jacobi sulla relazione che lega la ragione umana all'origine dell'essere.

Aristotele scrive che l'origine è 1) la parte di una cosa da cui essa inizia (come nell'inizio di una linea); 2) ciò attraverso cui una cosa viene sviluppata nel modo migliore (come accade quando si impara qualcosa: certe volte dobbiamo cominciare non dall'elemento che inizialmente definisce un oggetto, ma da ciò che si impara più facilmente riguardo a quell'oggetto); 3) ciò da cui, essendo una parte interna della cosa, quella cosa viene alla luce (come avviene quando si gettano le fondamenta di una casa); 4) ciò da cui, non essendo una parte della cosa, essa viene alla luce, o ciò da cui il movimento della cosa prende avvio, o il suo cambiamento inizia (come avviene per un bambino nei confronti dei suoi genitori, o per un litigio dal linguaggio offensivo); 5) ciò o chi ha la responsabilità di aver mosso ciò che è mosso, o di

52-53.

¹⁹⁴ Aristotele rimane per Jacobi uno dei pensatori che vanno più radicalmente criticati perché ha confuso l'astrazione dal finito con la vera conoscenza; ma allo stesso tempo, Jacobi afferma che Aristotele raggiunge una delle vette della comprensione filosofica dell'etica. Sembra quindi che il rapporto tra Jacobi e Aristotele sia molto più complesso di quello che egli intrattiene con la filosofia di Platone. Qui, lungi dal voler analizzare il rapporto del pensiero di Jacobi con quello di Aristotele, presentiamo alcuni passaggi dalla *Metafisica* al solo scopo di comprendere meglio ciò che avviene in *Le cose divine*.

aver cambiato ciò che è cambiato (come avviene per chi ricopre cariche importanti per l'amministrazione di una città); e infine l'origine è 6) ciò attraverso cui una cosa è inizialmente conosciuta (come avviene con le ipotesi, che sono l'inizio della dimostrazione). Aristotele alla fine può riassumere tutte queste definizioni affermando che è comune a ogni inizio di essere il primo punto attraverso cui una cosa o è, o viene ad essere, o è conosciuta.¹⁹⁵

A ben vedere la prospettiva aperta da Aristotele sembra vincere l'invisibilità dell'origine, ma questa vittoria viene conquistata ad un prezzo molto alto. Ci si deve infatti chiedere se con l'analisi di Aristotele l'origine assoluta non sia stata trasformata in un inizio condizionato, ossia quell'inizio che non è altro che un «dato» all'interno della serie infinita di cause immanenti.

Questo dubbio proviene dal fatto che Aristotele sembra avvicinarsi al problema dell'origine in maniera sistematica, come se egli concepisse l'origine come inizio condizionato, ossia all'interno di un sistema di elementi in relazione reciproca tra di loro. In questo caso, noi avremmo perso l'assoluta autonomia dell'origine in cambio di una catena di condizioni indefinitamente lunga. A questo punto potremmo dubitare di esserci affidati alla guida più appropriata. Il pensiero «sistematico» sembra infatti riprendersi lo spazio che cercavamo di conquistare, proprio nel momento in cui cerchiamo aiuto nel pensiero greco antico per indagare l'identità dell'origine. In altri termini, apparentemente Jacobi non trova aiuto nella metafisica dei filosofi antichi e deve così reimpostare il problema della nostra relazione con l'origine assoluta. Da quanto detto siamo portati a dare ragione a Jacobi

¹⁹⁵ Cf. ARISTOTLE, *Metafisica*, a cura di E. Berti (Roma-Bari: Laterza, 2017), 1013a.

quando rileva nella filosofia di Aristotele nient'altro che l'inizio della filosofia «sistemica».

Tuttavia, una volta superata questa prima impressione, si deve osservare che Aristotele sembra essere consapevole del pericolo che si cela nello sradicamento dell'autonomia assoluta da ciò che è all'origine. Egli stesso infatti sottolinea la necessità che l'origine possenga sia «essere» sia «unità», poiché l'origine può essere intesa anche come il principio, e se il principio non è e non è uno, allora tutte le altre cose vengono distrutte nel medesimo tempo¹⁹⁶.

Questo risultato sorprendente del nostro confronto con la metafisica Aristotelica, ci permette ora di trarre delle conclusioni. Per comprendere l'origine noi siamo invitati a (a) includere ogni cosa che mostra i caratteri di essere inizio all'interno della nostra nozione di origine (le sei definizioni), (b) a riferirci all'origine per giustificare come una cosa sia (ossia il suo essere, e il suo essere uno), e (c) di includere l'origine nel regno delle cose che esistono, perché l'origine deve essere, e deve essere una.

Anche Jacobi, come Aristotele, concepisce l'origine come qualcosa che riverbera la sua condizione formale su ogni inizio e, più in generale, su *ogni essere autonomo*:

«è inammissibile in generale un essere senza personalità (*Selbstseyn*). Ma è pure del tutto inammissibile una personalità senza coscienza e, viceversa, una coscienza senza autocoscienza, senza sostanzialità e per lo meno senza una congiunta personalità: l'una cosa e l'altra sono soltanto puro suono di parole senza senso. Dunque Dio non è, è Colui che non è nel senso più alto della parola, se si concede che egli non è un *essere spirituale*»¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Cf. ivi, 1059. Su questi passaggi di Aristotele e per la direttrice teorica sull'origine che ora si cerca di mettere in luce si veda F. CHIEREGHIN, *Sul principio* (Padova: CUSL, 2000).

¹⁹⁷ F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., p. 62.

Questa tesi può sembrare meno sorprendente ora che il retroterra Aristotelico ci ha aiutati a prestare attenzione alla peculiare relazione tra origine ed essere. Nella misura in cui la ragione è un'attività che trova se stessa in ciò che cerca, la ragione troverà alla fine se stessa in questo essere originario e al contempo darà forma alla caratteristica più importante di quel «Chi»: esso crea dando misura, e rende tutte le realtà che così crea dei riflessi di se stesso.

Possiamo dire che Jacobi mette in atto una duplice operazione: include l'origine nell'essere, e fa dell'origine ciò attraverso cui – ritorna il «durch» – ogni cosa è, viene ad essere, o è conosciuta. Questo rende l'origine la base per definire la razionalità stessa. L'origine, l'essere, e l'anima infatti hanno la stessa natura:

«Chimatelo – egli dice – colui che dà la misura, in cui all'origine è la misura. Egli stesso è la misura. Misurando egli cerca tutta la realtà (*Wirklichkeit*), ogni esistenza, tutti i mondi e gli esseri; misurando egli crea in ogni essere quella forza che gli è propria, quelle relazioni, la propria anima viva che a lui provvede e lo guida»¹⁹⁸.

Naturalmente quest'ultimo punto squaderna una serie di problemi riguardo l'identità Dio. Il primo di questi problemi si rivolge all'impossibilità per Dio di non esistere; Dio, in altre parole, non può non essere. Potrebbe apparire come una tesi paradossale affermare che Dio, quando è concepito come origine assoluta, non sia libero. Ma l'origine non è libera dall'essere, perché è concepita solo come la misura delle cose create. Se l'origine potesse non essere, non sarebbe quel *Chi* che dà misura. E una misura che non dà misura, un'origine che non dà origine, non è.

Il creatore e le creature sono quindi necessariamente connesse all'interno della dialettica della creazione, a

¹⁹⁸ Ivi, p. 49.

cui non sfugge nessun assoluto. All'interno del vasto panorama di prospettive teoriche disponibili nella filosofia classica tedesca, Jacobi è convinto che non si riesca a sfuggire all'alternativa fondamentale: se questa dialettica tra creatore e creatura non fosse garantita, allora il fantasma della filosofia sistematica tornerebbe sulla scena. E questo annichirebbe l'unica necessità sulla quale la razionalità e il nostro essere riposano¹⁹⁹.

2. Ragione ed esteriorità

Ora che il profilo teoretico generale del teismo di Jacobi è diventato più chiaro, possiamo utilizzarlo per chiarire questioni più specifiche.

La seconda parte di *Le cose divine* potrebbe essere divisa in due sezioni: una prima sezione che riporta l'analisi del cosiddetto approccio positivo di M. Claudius alla rivelazione di Dio, e una seconda sezione che contiene un'analisi più generale della filosofia post-kantiana. Se la prima sezione intende essere un'esplicita critica agli «esterioristi integrali» e discutere i *pro* e *contra* della rivelazione storica, l'ultima si concentra sulla nozione di Dio in generale e svela il complesso argomento contro gli «internalisti integrali». Per ora ci soffermeremo sulla prima sezione.

L'analisi Jacobiana della posizione di Claudius dà a Jacobi l'opportunità di smascherare una tendenza fondamentale degli «esterioristi integrali». Essi assumono che una sorgente esterna – nella forma di un evento storico – è essenziale per la rivelazione delle cose divine. Jacobi, svelando l'inconsistenza di questa posizione, sostiene che solo l'intimità dell'uomo, il suo «spirito»,

¹⁹⁹ Cf. *ivi*, pp. 49–50.

fornisce il fondamento necessario per la conoscenza del vero.

Il confronto tra Claudius e Jacobi è più sottile del previsto perché, diversamente dagli esterioristi integrali, Claudius non sostiene un'attitudine completamente passiva dell'uomo verso influenze esterne. Piuttosto, egli sostiene che gli esempi storici sono necessari per risvegliare la nostra virtù innata e spirituale. In termini più concreti, Claudius è convinto che abbiamo bisogno di Cristo, Confucio e Socrate perché questi esempi ci insegnano che l'anima dell'uomo è immortale; se non avessimo tali esempi non potremmo sapere chi siamo.

Contro questa tesi, Jacobi cerca di mostrare che è necessario avere una conoscenza immediata, personale e innata dell'idea di vero, bene e bello, e che questa conoscenza ha la priorità su ogni conoscenza tramite oggetti esterni (*auswendig*). Jacobi sostiene quindi che è solo attraverso questa immediata conoscenza del vero, del bene e del bello che siamo in grado di *riconoscere* il vero, il bene e il bello. In verità, Jacobi non esclude un'esperienza di questi oggetti; egli semplicemente osserva che per avere esperienza di questi oggetti, dobbiamo prima sapere cosa sono. Naturalmente questa conoscenza immediata che precede ogni esperienza è quella analizzata dalle nostre riflessioni sull'identità pratica e sull'autonomia dell'io, sulla natura metafisica dell'essere, e sulla connessione intima tra ragione e origine. Ora, infatti, tutti questi elementi collaborano a rendere coerente quanto Jacobi espone sia contro gli «esterioristi» (*ganz Auswendigen*) sia contro gli «interioristi» (*ganz Inwendigen*).

Le idee di M. Claudius a cui Jacobi si rivolge sono soprattutto quelle espone nel trattato *Sull'immortalità*, dove Claudius dichiara che le somme verità non provengono da fuori di noi, anche se *non* sono il risultato

di una costruzione soggettiva. Questo perché le somme verità, anche se provengono da dentro di noi, non sono oggetto dei nostri desideri. Anzi, sottolinea Claudius, esse sono indipendenti dai nostri desideri. Queste idee sovrasensibili promuovono l'uomo rendendolo superiore alla natura e alla necessità, rendendolo simile al suo modello: un Dio libero e personale²⁰⁰.

Jacobi potrebbe sicuramente concordare con il suo amico Claudius su quanto esposto, tuttavia l'interpretazione di Jacobi della connessione innata con le cose divine non si accorda con la dipendenza idoltrica che Claudius professa nei confronti di Cristo. Cristo è, per Claudius, uno strumento fondamentale per la rivelazione. E questo, per Jacobi, porta le tesi di Claudius troppo vicine all'esternalismo.

Per comprendere meglio ciò che accomuna e ciò che divide Jacobi e Claudius è bene rivolgerci alla breve analisi che Jacobi fa della teologia di Claudius. Anche grazie ad essa, una più chiara formulazione del teismo di Jacobi potrà finalmente emergere.

Jacobi è d'accordo con l'idea di Claudius della rivelazione delle cose divine sui seguenti punti.

1) Jacobi afferma che le *cose divine* sono concetti innati interni al nostro sé. Come il riferimento a Pascal conferma, noi troviamo le *cose divine* immediatamente, prima di ogni verifica; in una parola, nel nostro cuore. Il ragionamento di Jacobi è semplice: solo perché le cose divine sono in noi, noi possiamo ragionevolmente metterci alla loro ricerca e riconoscerle. Ma da ciò segue una seconda tesi: poiché esse costituiscono il paradigma della nostra ricerca, rimangono al di là di ogni conoscenza

²⁰⁰ Cf. *ivi*, pp. 68–70.

discorsiva e giustificata²⁰¹. L'indagine che ci porta alla determinazione delle cose divine è una ragione che ricerca l'origine della propria attività, e si riconosce in essa²⁰².

Questa tesi – che abbiamo sviluppato nel capitolo precedente – è di grande importanza per coloro che sostengono una certa intimità spirituale tra uomo e dimensione divina. Claudius sarebbe d'accordo con quest'ultimo punto, perché anche lui crede che un elemento innato sia necessario per la comprensione dell'essenza delle cose divine. La medesima tesi viene avanzata da Jacobi anche dopo la pubblicazione di *Le cose divine*. Nei *Fliegende Blätter* (1817), ad esempio, Jacobi definisce un preciso *status* epistemologico delle cose divine: esse devono essere razionali, ma devono anche rimanere al di là di ogni descrizione. Seguendo la linea tracciata dalla funzione concettuale svolta dalle cose divine, la ragione può profetizzare ed esprimersi quasi *poeticamente*. In questo senso il riferimento alla «profezia» non vuole affermare che la ragione prevede il futuro; piuttosto suggerisce che la ragione presenta ciò che appartiene all'origine, e che questa, pur rimanendo sconosciuta, ha un effetto determinante sul vero. La profezia che la ragione rivela è quindi semplicemente il fondamento di ogni essere²⁰³.

2) Un'altra tesi che Jacobi e Claudius hanno in comune riguarda il sé. La definizione del sé (inteso come

²⁰¹ Cf. *ivi*, pp. 67–68.

²⁰² Cf. *ivi*, p. 67.

²⁰³ Cf. F.H. JACOBI, “Fliegende Blätter,” in *Kleine Schriften II*, a cura di Catia Goretzki e Walter Jaeschke, vol. 5,1, Gesamtausgabe, Werke (Hamburg: Meiner, 2007), pp. 396–98. La ragione ci rivela le cose divine assieme alla nostra fondamentale ignoranza. Cf. A. IACOVACCI, *Idealismo e nichilismo: la lettera di Jacobi a Fichte* (Padova: CEDAM, 1992), p. 112.

«spirito») per mezzo della relazione interna con le cose divine si esprime innanzitutto come autonomia, e quindi come un'autorità sui fenomeni naturali. L'autonomia espressa dallo spirito è la chiave per comprendere la virtù, che da una parte rappresenta il fondamento ontologico dell'umano e dall'altra consiste nella capacità di contrastare con successo l'orizzonte dalle cause meccaniche²⁰⁴.

La virtù è quindi la manifestazione di un differente ordine della realtà dove le cause finali danno forma all'essere e portano all'esistenza il mondo umano. Come possiamo percepire dalla *Kladde* IV e VI, Aristotele sembra essere la figura responsabile dietro le coordinate che descrivono la nozione di virtù: secondo Aristotele la virtù è infatti la facoltà che governa la nostra capacità di superare ostacoli. La virtù diventa così lo strumento principale che l'anima (*Seele*) utilizza per raggiungere la felicità²⁰⁵. Ma, nonostante questo chiaro riferimento all'autodeterminazione dell'essere umano che il concetto di spirito indicherebbe, l'autonomia rimane principalmente un paradigma ontologico, attraverso il quale noi possiamo pensare veramente la realtà del vero, oltre che del bene²⁰⁶.

²⁰⁴ Cf. F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., pp. 68-70.

²⁰⁵ Cf. F.H. JACOBI, *Die Denkbücher*, cit., p. 235, p. 140, e p. 152.

²⁰⁶ Queste tesi presentano un chiaro esempio dell'epistemologia di Jacobi. Anche prima della pubblicazione delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, Jacobi dichiara che l'essere umano è definito adeguatamente solo se è concepito come un soggetto capace di azioni libere. Senza questa facoltà di agire liberamente, l'essere umano non può determinare se stesso. Se non fosse capace di azioni libere, l'essere umano sarebbe determinato dal meccanismo della natura e si ridurrebbe ad essere come un animale. Cf. F.H. JACOBI, "Etwas dass Lessing gesagt hat," in *Kleine Schriften*, a cura di M.-G. Dehrmann, vol. 4,1, Gesamtausgabe, Werke (Hamburg: Meiner, 2006), pp. 306-307 e p. 315. In questo contesto, Jacobi aggiunge alcune note interessanti sulla necessità per l'essere umano di vivere in una società nella quale gli

Sotto questo profilo, l'apparente strabismo di Jacobi sul tema del meccanicismo (è esso una struttura della realtà con cui l'individuo si scontra e vince, o è un falso paradigma epistemologico?) può essere eliminato affermando che l'autonomia dell'essere umano non fa che mettere in evidenza che l'azione libera prende corpo in una realtà in cui ci sono relazioni *meccaniche*. Tuttavia, le relazioni meccaniche si instaurano tra oggetti la cui identità è descritta solo a partire dall'autonomia del soggetto che ha a che fare con loro. In più, l'azione che il soggetto compie può di nuovo essere descritta solo assumendo l'autonomia del soggetto.

In fin dei conti, per descrivere il mondo reale si deve partire e si deve tornare all'autonomia del soggetto, sia per descriverne la componente per così dire fenomenica e finita, sia per descriverne la componente divina e infinita²⁰⁷. Ciò non elimina il meccanismo della natura, ma

istinti più bassi sono soppressi. La società dovrebbe così rappresentare un istituto che emerge direttamente dalla ragione, un *Anstalt der Vernunft*, capace di dare un ambiente sicuro e stabile affinché l'essere umano possa prosperare.

²⁰⁷ La filosofia di Jacobi non esclude però tutte le forme di naturalismo. Jacobi rigetta il naturalismo di Schelling sulla base del suo tentativo di negare sia la personalità di Dio sia la possibilità della libertà. Ci sono però forme di naturalismo – come quella sostenuta dalle scienze empiriche – che non interferiscono con la nozione di libertà o con il concetto di Dio. Queste forme di naturalismo rispettano la distinzione tra le funzioni svolte dall'intelletto e il principio che la ragione dispiega. Le scienze empiriche, infatti, non intendono definire l'esistenza, e facendo ciò tacciono quando si accede a un discorso sulle idee kantiane di Dio, della libertà, dell'immortalità dell'anima. Cf. F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., pp. 122 e 145. Solo queste forme di naturalismo sono compatibili con la razionalità del teismo di Jacobi. Cf. P. VALENZA, "Naturalismo e teismo. Un bilancio Jacobiano sull'idealismo tedesco," in *Una filosofia del non-sapere. Studi su Friedrich Heinrich Jacobi*, cit., pp. 128–29. Come Valenza nota, Jacobi sembra accettare la nozione di scienza che Anassagora introduce quando afferma che il principio della natura deve essere trovato fuori dalla natura. Oltre a ciò, si deve sottolineare che lo studio

elimina il *Naturalismus* che vorrebbe fare del meccanismo l'unico paradigma del reale²⁰⁸.

3) Dio è un modello di virtù perché è espressione di libertà e personalità: questo è ciò che Dio e gli esseri umani condividono²⁰⁹. E per questo motivo non c'è esperienza più simile all'esperienza diretta di Dio che l'esperienza che noi abbiamo quando incontriamo un uomo retto. Il sentimento che un uomo retto ci ispira è infatti il medesimo che noi proveremmo con l'esperienza diretta di Dio²¹⁰.

4) L'atto di rivelare la dimensione divina della realtà si traduce nell'atto di rivelare la natura etica dell'essere umano²¹¹.

della natura non deve includere un'indagine su questo principio. Il valore incondizionato dell'esistenza non rappresenta un principio che la scienza può valutare perché esso eccede il valore condizionato delle connessioni causali che la scienza ammette e studia. Si veda anche F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., p. 130 per l'intera serie di *pro* e *contra* di Jacobi in relazione al teismo di Kant.

²⁰⁸ Cf. F.H. JACOBI, *La dottrina di Spinoza: Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, pp. 56–57.

²⁰⁹ Cf. F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., pp. 69–70.

²¹⁰ Cf. F.H. JACOBI, *Idealismo e Realismo*, cit., pp. 66–67. Vale la pena vedere l'intero paragrafo: «Come questo spirito è presente all'uomo nella sua più alta e profonda e intima coscienza, così è a lui presente il donatore di questo spirito, Dio, a lui presente attraverso il suo cuore, così come la natura gli è presente attraverso i sensi esterni. Nessun oggetto dei sensi può essere colto, né può presentarsi come oggetto vero al nostro animo, in modo più invincibile degli oggetti soprasensibili: il vero, il buono, il nobile e il bello, visibili soltanto dagli occhi dello spirito, si presentano proprio al nostro animo e vi si confermano. Perciò possiamo bene aver il coraggio di dire che noi crediamo in Dio perché lo vediamo, per quanto non lo si possa vedere con gli occhi del corpo. Egli, sì, ci appare in ogni uomo superiore; ma l'apparizione non è Dio. Essa può anche il più delle volte ingannarci; ma il sentimento che l'apparizione ha in noi ridestato, non ci ha ingannato e l'intima vista che noi avevamo era la vista del vero. "Nulla è più simile a Dio – fa dire a Socrate Platone – che colui che tra di noi è il più giusto"».

²¹¹ Cf. F.H. JACOBI, *Le cose divine e a loro rivelazione*, cit., pp. 69–70. Su questo si veda A. FRANK, *Friedrich Heinrich Jacobis Lehre vom Glauben*.

5) Sia Jacobi sia Claudius sembrano dire che Dio fornisce il modello per descrivere la natura dell'essere umano. In questo senso Jacobi ammette che in tutte le epoche l'idea di Dio è il prodotto dell'etica umana. Un'etica perfetta corrisponde al riconoscimento del Dio personale, esistente e vero. In una parola, l'etica perfetta si associa al teismo²¹².

6) La convergenza tra il teismo di Jacobi e la filosofia della religione di Claudius include anche la loro tesi secondo la quale l'evento straordinario dell'incarnazione di Dio può essere interpretato come un'allusione all'evento ordinario del risveglio dell'intima natura divina in ogni essere umano. Si deve quindi riconoscere che gli esseri umani cercano un Dio che corrisponde alla propria caratteristica determinante²¹³.

Contro la posizione di Claudius, Jacobi schiera delle tesi che, pur essendo meno numerose dei punti di accordo, sono però fondamentali. Saranno proprio queste tesi a condurlo a rifiutare un'alleanza con l'amico nella battaglia contro gli internalisti.

Eine Darstellung ihrer Entstehung, Wandlung und Vollendung (Halle: Kaemmerer, 1910), 131-132. Identificando i diversi significati del concetto di fede attraverso la sua evoluzione nell'intera opera di Jacobi, Frank determina tre fasi distinte: la fede intesa come sentimento della verità (1771-1782), la fede come esperienza della libertà e facoltà del sovrasensibile (1782-1794), la fede come attività razionale il cui organo è la ragione stessa (1794-1819). Pur essendo un'interpretazione problematica, possiamo comunque affermare che la seconda e la terza fase sono necessariamente connesse in quanto l'esperienza della libertà (fase 2) coincide con il riconoscimento razionale di ciò che è vero (fase 3). Su questo cf. S. SCHICK, *Vermittelte Unmittelbarkeit: Jacobis "Salto mortale" als Konzept zur Aufhebung des Gegensatzes von Glaube und Spekulation in der intellektuellen Anschauung der Vernunft* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006), pp. 255 e ss.

²¹² Cf. F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., pp. 71-73. Si veda il precedente punto 3) e la sua nota a piè pagina.

²¹³ Cf. *ivi*, pp. 72-73.

a) Claudius crede che gli esseri umani abbiano bisogno dell'esempio di Cristo per imparare ciò che è la libertà. Egli crede che solo attraverso l'esempio di Cristo gli esseri umani possano acquisire i principi morali che mostrano come governare e superare la necessità naturale. Jacobi invece sostiene che solo possedendo già un'idea di libertà sia possibile riconoscere la libertà stessa quando viene realizzata da un individuo (sia esso Cristo, Confucio o Socrate).

Un'esperienza immediata e interna della libertà è infatti il presupposto necessario per la nostra conoscenza della libertà e per la nostra esistenza razionale. Allo stesso modo, Jacobi osserva che noi abbiamo un'immediata relazione con la «misura», perché noi la possediamo nel nostro «cuore». La conoscenza non è quindi mai una scoperta di ciò che non possediamo, ma è sempre un riconoscimento attuato dalla nostra ragione. La conoscenza è quindi un evento che accade attraverso una memoria o un ricordo di natura metafisica, un'analisi di ciò che sta alle spalle della conoscenza discorsiva.

Solo alla luce di questa presupposizione, definita attraverso un metodo analitico di natura metafisica, possiamo avere coscienza dell'esistenza delle cose divine²¹⁴.

b) Jacobi crede che sia irrilevante che Cristo sia esistito o meno, perché il fondamento della nostra anima immortale consiste nell'autonomia del nostro essere. Questo principio etico è ciò che dà la vita²¹⁵. Confondere

²¹⁴ Cf. *ivi*, pp. 73-74.

²¹⁵ Cf. F.H. JACOBI, "Etwas dass Lessing gesagt hat," in *Kleine Schriften*, a cura di M.-G. Dehrmann, vol. 4,1, Gesamtausgabe, Werke (Hamburg: Meiner, 2006), p. 309.

il Cristo storico con questo “Cristo” innato conduce Claudius ad un «materialismo religioso»²¹⁶.

In conclusione, Jacobi afferma che la rivelazione dell'essere vero, bello e buono richiede un costituente interno all'animo umano che consente ai nostri occhi di vedere e alla nostra ragione di apprendere. Assumere che la rivelazione manifesti qualcosa di estraneo alla nostra facoltà razionale equivale ad assumere che possiamo percepire un colore che i nostri occhi non possono vedere²¹⁷.

²¹⁶ F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., p. 75.

²¹⁷ Il contenuto delle tesi qui elencate ci fanno tornare alla mente alcuni passaggi del Nuovo Testamento che forniscono un orientamento verso le cose divine molto vicino a quello che Jacobi ha cercato di approssimare in queste pagine. Per esempio: Matteo 5, 3: «Beati i poveri di spirito, perché di essi è il regno dei cieli»; Matteo, 12,31-32: «Perciò io vi dico: Qualunque peccato e bestemmia sarà perdonata agli uomini, ma la bestemmia contro lo Spirito non sarà perdonata. A chiunque parlerà male del Figlio dell'uomo sarà perdonato; ma la bestemmia contro lo Spirito, non gli sarà perdonata né in questo secolo, né in quello futuro»; Matteo 8,5-9: «Entrato in Cafàrnao, gli venne incontro un centurione che lo scongiurava: “Signore, il mio servo giace in casa paralizzato e soffre terribilmente”. Gesù gli rispose: “Io verrò e lo curerò”. Ma il centurione riprese: “Signore, io non son degno che tu entri sotto il mio tetto, di soltanto una parola e il mio servo sarà guarito. Perché anch'io, che sono un subalterno, ho soldati sotto di me e dico a uno: Va', ed egli va; e a un altro: Vieni, ed egli viene, e al mio servo: Fa' questo, ed egli lo fa”»; Matteo 13,15: «Poiché il cuore di questo popolo si è indurito, son diventati duri di orecchi, e hanno chiuso gli occhi, per non vedere con gli occhi, non sentire con gli orecchi e non intendere con il cuore e convertirsi, e io li risanai». *La Bibbia* (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1985). Nonostante le assonanze di cui probabilmente Jacobi era consapevole, la differenza tra il messaggio che risulta da queste pagine del Nuovo Testamento e la filosofia di Jacobi è evidentemente insopprimibile e radicale; si considerino anche solo pochi altri elementi del messaggio evangelico, come la dottrina dell'incarnazione e la conseguente Cristologia, l'idea del peccato, la pratica dell'esorcismo, la nozione cristiana di amore, o la trascendenza di Dio. Tutto ciò è assente dalla filosofia di Jacobi. Su ciò si veda anche M. IVALDO, *Filosofia delle cose divine*, cit., p. 181. Queste differenze ci confermano che la filosofia di Jacobi è fondata solamente sul principio

3. Ragione e interiorità

Nell'ultima parte del testo, Jacobi mette in relazione il naturalismo con la seconda figlia del pensiero trascendentale, la filosofia di Schelling. Nei precedenti capitoli abbiamo toccato molte delle questioni più rilevanti che quest'ultima parte del volume tratta, quindi prenderemo in esame ora solo ciò che non è stato ancora discusso facendo riferimento ad alcune idee che sono funzionali all'analisi del teismo.

È opinione di Jacobi che la tesi principale del naturalismo di Schelling sia espressa nella sua nozione di assoluto, concepito come un punto di indifferenza tra soggettività e oggettività. L'architettura filosofica che sostiene questo punto di indifferenza viene sviluppata in maniera abbastanza esplicita in *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), la cui tesi principale può essere sintetizzata con l'aiuto di qualche breve riferimento ai testi pubblicati successivamente.

Jacobi sembra osservare che Schelling fornisce un cammino all'indietro alla ricerca del principio da cui emerge la molteplicità. Questo principio stabilisce un punto originario d'indifferenza da cui ogni possibilità può essere dedotta. Come scrive Schelling stesso, «poiché facciamo dell'identità di ogni opposizione il nostro principio primo», dobbiamo fare di questa suprema identità l'unità di unità e opposizione, per raggiungere così la vera forma di un principio supremo²¹⁸.

dell'autonomia pratica, a cui alcuni aspetti del Cristianesimo vengono successivamente ricordati. Vale forse la pena sottolineare che la più notevole delle differenze tra il teismo di Jacobi e il Cristianesimo è probabilmente la convergenza che Jacobi propone tra la definizione di Cristo e la definizione di uomo. Questa operazione priva Cristo di tutte le sue caratteristiche trascendenti rendendolo, di fatto, un paradigma morale. Su ciò si veda la lettera a Reinhold del 19 gennaio 1817.

²¹⁸ F.W.J. SCHELLING, *Bruno oder über das göttliche und natürliche*

Queste parole, tratte dal *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (1802), sembrano fornire un'immagine concisa ma precisa di ciò che Jacobi ha in mente quando pensa alla forma più completa del naturalismo. Alla luce di questo principio supremo, Jacobi vede una linea diretta di continuità tra la nascente filosofia dell'identità e i primi scritti di Schelling, i quali possono essere considerati come una reinterpretazione idealistica della direttrice sistematica del pensiero proveniente dalla filosofia di Spinoza. Quel principio di indifferenza, quel tutto intero e integrale di Schelling, risuona delle medesime proprietà della sostanza unica di Spinoza, proprio alla luce del loro monismo, che inghiotte ogni singolo. A conferma di ciò, Jacobi afferma nella seconda lettera a Köppen che egli interpreta testi come *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), e *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) come istanze di uno sviluppo coerente di quell'idealismo sistematico che si troverebbe *in nuce* in Spinoza²¹⁹.

Al di là di questa generale contrapposizione tra Jacobi e Schelling, dobbiamo però anche sottolineare una sorprendente ma profonda affinità tra i due. Come Jacobi, anche Schelling dichiara che l'interesse principale per la filosofia consiste nella definizione dell'origine, la cui rilevanza emerge alla luce della domanda che Schelling stesso pone all'inizio del suo percorso filosofico: *was ist das Existierende?*²²⁰. L'impianto che così lega l'indagine

Princip der Dinge. Ein Gespräch, vol. 1.4, *Sämtliche Werke* (Stuttgart; Augsburg: Cotta, 1859), p. 236. Traduzione mia.

²¹⁹ Cf. B. SANDKAULEN, "System und Zeitlichkeit. Jacobi im Streit mit Hegel und Schelling," in *Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit* (Hamburg: Meiner, 2019), pp. 282–284.

²²⁰ Cf. T. BUCHHEIM, "Die Idee des Existierenden und der Raum. Ver-

sull'origine con il concetto di esistenza è un tratto comune a entrambi. In questo senso, a partire dall'interesse nei confronti della questione sull'esistenza, Schelling – tanto quanto Jacobi – osserva che la definizione della vera esistenza ha bisogno di sorpassare la discrepanza kantiana tra la natura deterministica da una parte e la spontaneità dell'Io dall'altra, tra oggettività e soggettività, per approdare ad una visione unitaria di ciò che esiste. Una nozione consistente di esistenza richiede infatti che il suo principio debba riuscire a coordinare l'oggettivo con il soggettivo. In altri termini, l'esistenza, per essere un concetto univoco e non frammentato tra un "fuori" e un "dentro" il soggetto, richiede che proprio il soggetto giochi un ruolo fondamentale nella definizione dell'esistenza stessa.

Sembra che questo problema sia ben chiaro sia a Jacobi sia a Schelling, poiché entrambi ammettono che il soggetto deve essere considerato libero e autonomo proprio per garantire una nuova interpretazione della natura del reale. Il soggetto, in altre parole, avrebbe quindi bisogno di essere concepito come un agente che porta ad unità due norme poste: libertà e determinismo.

Come Schelling, anche Jacobi, fin dalla pubblicazione di *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, mostra che il problema dell'identità del soggetto è profondamente legato al problema del *determinare* in generale. Tuttavia, diversamente da Schelling, Jacobi è preoccupato da ciò che può accadere se si abbraccia un modo idealistico da determinare, che privilegia le mediazioni interne.

Per evitare un risultato nichilistico – che sembra certo se si abbraccia il modo idealistico di determinare – Jacobi adotta una differente nozione di *determinazione*

che emerge proprio da una diversa interpretazione dell'autonomia del soggetto²²¹. L'autonomia del soggetto consiste infatti nell'attività di una persona di dare misura alla vita attraverso il riconoscimento della propria relazione intima con l'origine della misura. Questo è per Jacobi il punto teoretico dove metafisica, ontologia ed etica si incontrano.

Contrariamente a questo approccio, il monismo della natura di Schelling è elaborato in un modo che fa del soggetto qualcosa che emerge da un punto di indifferenza il quale, in realtà, non distingue tra quel medesimo soggetto e la sua origine. L'intero inclusivo di Schelling, osserva Jacobi, non è solo lo stadio iniziale della formazione della realtà, esso costituisce piuttosto la forma imperturbabile di una realtà senza inizio né fine; questo intero è infatti definito come un'attività produttiva che non produce mai nulla di differente da se stessa. Secondo le intenzioni di Schelling l'attività di questo intero dovrebbe produrre l'esistenza ma, Jacobi osserva, esso in verità non genera alcun vero essere, perché non riconosce la necessità di una vera autonomia dell'esistente.

Il risultato finale della dottrina dell'Unitotalità di Schelling è abbastanza chiaro: questo assoluto ritrae il profilo di un Dio che

«è l'equivalenza della necessità e della libertà; perché la negazione, in virtù della quale la necessità appare all'animo finito come indipendente dalla libertà ed opposta ad essa, sparisce in Lui [...] Dio è l'assoluta armonia di necessità e libertà, ma questa armonia può solo essere espressa nell'intero, non negli individui,

²²¹ Cf. W.G. JACOBS, "Von der Offenbarung göttlicher Dinge oder von dem Interesse der Vernunft an der Faktizität," in *Religionsphilosophie und spekulative Philosophie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*, a cura di W. Jaeschke (Hamburg: Meiner, 1994), p. 146.

così come la storia accade solo come un intero»²²².

Come accennato all'inizio di questo studio, a Jacobi risulta evidente che Schelling elabora questa tesi non solo negli scritti che stanno a fondamento della sua filosofia dell'identità, ma anche nella conferenza che tenne nel 1807 all'Accademia delle Scienze di Monaco²²³. E proprio per ciò che riguarda l'attività dell'Io, la conferenza di Monaco rappresenta un punto decisivo nella preistoria della disputa tra i due filosofi. In quella conferenza Schelling dichiara chiaramente che la natura, l'intero, è la sola ispirazione per gli artisti perché essa è una forza primordiale sacra, che procrea solo «da se stessa» dando alla luce «ogni cosa».²²⁴ E proprio quel «da se stessa» elimina qualsiasi possibilità di concepire l'autonomia etica del soggetto, perché mostra la *connessione immanente* tra i singoli che, come “cose”, non fanno che manifestare questa forza creatrice primordiale e sovraindividuale, che non lascia spazio ad altro da sé.

Secondo quanto Jacobi legge in Schelling, la produttività di un movimento generale inclusivo svela che l'esistenza di ogni essere finito si accorda perfettamente al necessario movimento del tutto. E così nulla si distingue da quell'Uno-Tutto. Il monismo che risulta viene definito come una *Subjektivität*, ma tale attività non ha più nulla dell'Io, perché è piuttosto un'attività tutta interna al principio. Per questo motivo quella *Subjektivität* non

²²² F.W.J. SCHELLING, *Philosophie und Religion*, vol. 1.6, Sämtliche Werke (Stuttgart; Augsburg: Cotta, 1860), pp. 56–57. Traduzione mia.

²²³ Cf. K. HAMMACHER, “Jacobis Schrift ‘Von den göttlichen Dingen,’” in *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*, a cura di W. Jaeschke, vol. Band 3 (Hamburg: Meiner, 1994), p. 133.

²²⁴ F.W.J. SCHELLING, *Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*, vol. 1.7, Sämtliche Werke (Stuttgart; Augsburg: Cotta, 1860), p. 293.

possiede alcuna vera esistenza: l'attività creatrice della forza primordiale non lascia spazio per nient'altro²²⁵. L'incondizionato che Schelling definisce è quindi una soggettività senza personalità; è semplicemente l'attività di un punto di indifferenza.

Per prendere le distanze efficacemente da questa maniera allora dominante di intendere l'esistenza, Jacobi è spinto a ridefinisce l'intero *logos* della determinazione dell'esistenza attraverso una riabilitazione metafisica del paradigma etico dell'Io.

Jacobi stabilisce infatti la determinazione dell'esistenza secondo la natura razionale di un Io che, pur essendo necessariamente sempre di fronte a un altro da sé, rimane incondizionato alla luce dell'autonomia del suo essere. Questo è ciò che si richiede all'Io per essere concepito come persona.

L'autonomia dell'essere dell'Io non è quindi definita come una semplice finitudine; se l'essere dell'Io fosse concepito come una semplice finitudine, riapparirebbero le due alternative nichilistiche: (1) l'Io starebbe in relazione con l'illimitata catena di condizioni o, in alternativa, (2) l'Io si annullerebbe in un incondizionato indefinito. Invece, l'Io è definito con i tratti di una persona, ossia un'attività razionale che rivela la metafisica dell'essere e mostra – attraverso la sua attività, ossia la sua libertà – ciò che è «vero». La persona, in estrema sintesi, rivela la necessaria connessione che c'è tra l'agente, l'essere, e l'origine.

In definitiva, questo legame scompare in Schelling. Jacobi osserva che Schelling parla di un'azione che non è un'azione, perché la verità dell'essere che questi propone

²²⁵ Cf. B. SANDKAULEN, "Dass, was oder wer? Jacobi im Diskurs über Personen," in ID., *Jacobi's Philosophie*, cit., p. 100.

non fa che rendere impossibile l'essere autonomo. L'Unitotalità, infatti, non produce che una specie di natura a cui manca sia esistenza che significato²²⁶.

In questo modo *Le cose divine* può essere letto come un ritorno a quelle questioni già discusse nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*. Non c'è alcun dubbio, infatti, che Spinoza fornisca il paradigma dell'Uno-Tutto che orienta ogni filosofia sistematica. È altrettanto chiaro che gli idealisti come Schelling non percepiscono l'*en kai pan* come un principio oppressivo che nientifica le individualità, ma come un impulso originario che dà loro vita. Ma proprio questa vita che gli idealisti reclamano, sosterrebbe Jacobi, non è vita: non c'è alcun *individuo* vivo in quel tutto²²⁷. E non essendoci alcun individuo autonomo, non c'è alcun essere e, in fin dei conti, non c'è alcuna razionalità.

Alla luce di questo *logos* dell'esistenza, la specifica attività del Dio creatore è descritta numerose volte nelle pagine finali di *Le cose divine* con un'enfasi che nasconde, forse, anche la frustrazione di dover dire altrimenti ciò che Jacobi ha cercato di dire anche in altre sedi, come nelle lettere a Köppen²²⁸. In quelle lettere il

²²⁶ Cf. F.H. JACOBI, "Drei Briefe an Friedrich Köppen," in *Schriften Zum Transzendentalen Idealismus*, a cura di W. Jaeschke e C. Goretzki, vol. 2.1, Gesamtausgabe, Werke (Hamburg/Stuttgart: Meiner/frommann-holzboog, 2004), pp. 359-360. Cf. B. SANDKAULEN, "System und Zeitlichkeit. Jacobi im Streit mit Hegel und Schelling," in Id., *Jacobis Philosophie*, cit., pp. 284-285.

²²⁷ Cf. B. SANDKAULEN, "Dass, was oder wer? Jacobi im Diskurs über Personen," in Id., *Jacobis Philosophie*, cit., p. 107.

²²⁸ Cf. F.H. JACOBI, "Drei Briefe an Friedrich Köppen," cit., pp. 332-373. Si veda in particolare la seconda lettera. Schelling interpreta le lettere di Jacobi come un tentativo di proteggere il finito. Egli crede che nella filosofia di Jacobi si annidi una fondamentale contraddizione, poiché Jacobi apparentemente riconosce coerenza e necessità della filosofia sistematica e, nonostante ciò, la critica. Ma, come è ora ampiamente

pensiero moderno è quel pensiero che non è in grado di risolvere il problema dell'autonomia dell'individuo: come concepirla, come esprimerne l'essere, e come esprimere l'essere di un mondo in cui esistono esseri autonomi? Da queste domande Jacobi ricava la direzione verso un ricongiungimento della vera razionalità con l'immediatezza dell'esistenza e, attraverso questa, verso una descrizione della stretta relazione che lega la struttura della ragione con la nozione di origine.

È difatti proprio l'indagine sulla razionalità dell'esistenza che conduce Jacobi a re-interpretare il concetto di ragione stessa mettendone in evidenza la convergenza con l'atto creativo che il Teismo pone a proprio fondamento: la ragione non solo coglie l'autonomia fuori di sé, ma è essa stessa l'autonomia che dà misura di sé e dell'altro da sé.

Nonostante questi risultati, le domande su come il nostro pensiero debba concepire una creazione assoluta e un'azione libera rimangono parzialmente senza risposta. Jacobi non fornisce una dottrina del diritto naturale, o una vera descrizione del mondo degli esseri. Egli non mostra quindi l'intenzione di proporre una teologia filosofica che fornisca una nuova descrizione del reale. Ma ciò non ci deve sorprendere; la filosofia di Jacobi ha cercato di mostrare che ciò che la metafisica fa è riportare alla luce il «regno degli enti» senza la pretesa di poterne determinare l'intera articolazione. Questo compito rimane al di là della missione della filosofia²²⁹.

In relazione alla forma propria di naturalismo, il teismo esprime un *logos* che potremmo definire

riconosciuto, quella apparente contraddizione sottolinea precisamente il cuore delle fatiche teoretiche di Jacobi. Cf. B. SANDKAULEN, "System und Zeitlichkeit. Jacobi im Streit mit Hegel und Schelling," in ID., *Jacobis Philosophie*, cit., p. 282.

²²⁹ Cf. F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., pp. 129-131.

“coordinato” all’origine dell’essere. I postulati di Kant e la stessa autorità esercitata dalla ragione pratica – anche se non sono propriamente esplorati secondo i parametri della filosofia trascendentale – consentono a Jacobi la riabilitazione del discorso su Dio, sull’immortalità dell’anima e sulla libertà da una parte, e consentono di recuperare il valore di un discorso metafisico sull’essere dall’altra.

Ma questo rappresenta solo l’elemento più evidente di una rifondazione del discorso filosofico. C’è un elemento meno evidente ma più radicale di questa rifondazione. Esso consiste sia nella rivalutazione della metafisica in sé, sia nella ridefinizione della ragione umana. Infatti, fin da quando Kant ha pubblicato il *Beweisgrund*, Jacobi vede in Kant il difensore di un *logos* metafisico dell’esistenza che autorizza un nuovo concetto di razionalità²³⁰.

Il teismo di Jacobi è quindi la base sia per la sua ontologia, sia per la sua teoria della razionalità, perché l’esistenza di Dio è la misura assoluta che produce sia l’ordine cosmico dell’essere, sia il *logos* che lo rivela²³¹. Questo mostra come il teismo di Jacobi – nonostante in alcune pagine appaia diversamente – sostenga la priorità del «vero» sul «bello» e sul «buono». Il *logos* su Dio

²³⁰ Cf. K. HAMMACHER, “Jacobis Schrift ‘Von den göttlichen Dingen,’” in *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*, a cura di W. Jaeschke, vol. Band 3 (Hamburg: Meiner, 1994), p. 141. Si veda anche F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., pp. 118-120, oltre a F.H. JACOBI, *La dottrina di Spinoza: Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, cit., pp. 204-207. Contrariamente a quanto propone Herder, non c’è possibilità di un terzo candidato tra teismo e Spinozismo. Cf. P. VALENZA, “Naturalismo e teismo. Un bilancio Jacobiano sull’idealismo tedesco,” in *Una filosofia del non-sapere. Studi su Friedrich Heinrich Jacobi*, cit., pp. 135-136.

²³¹ Cf. F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., pp. 118-119. Si veda anche F.H. JACOBI, *La dottrina di Spinoza: Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, cit., pp. 204-207.

rivela che il vero si riferisce alla misura che Dio dà. Tale misura non è però un semplice metro, essa è piuttosto un mondo nel quale la persona razionale con la sua azione libera rivela il progetto buono e bello di Dio²³².

²³² Cf. F.H. JACOBI, *Le cose divine e la loro rivelazione*, cit., pp. 88-89. Cf. F.H. JACOBI, "Fliegende Blätter," cit., pp. 403-409.

6. Osservazioni conclusive

Considerato attraverso il percorso che abbiamo cercato di compiere, il teismo di Jacobi appare ora secondo una profondità concettuale maggiore di quanto le sintetiche ed enfatiche espressioni di Jacobi stesso farebbero supporre. Forse, attraverso la nostra analisi, la fatale decisione se dedurre tutto da uno o dedurre tutto da nulla appare con maggiore chiarezza e dispiega lo spettro teorico di un autentico programma filosofico.

Ora, quindi, si può comprendere che con il riferimento alla deduzione, Jacobi non chiede al suo lettore di definire meccanicamente dei corollari a partire da Uno o da Nulla, come potrebbe fare un calcolo automatico delle relazioni che possono essere tratte da un principio impersonale. Quello che Jacobi richiede è vedere tutto il reale, ossia ciò che è dotato di vera esistenza, attraverso (*durch*) l'Uno o attraverso il Nulla; lo sforzo che Jacobi richiede è quello di decidere se definire il reale attraverso l'Uno, che il suo teismo ha descritto, o attraverso il Nulla, che il naturalismo, l'idealismo, e la filosofia sistematica impongono con le loro dottrine delle connessioni immanenti. Se si decide di vedere tutto attraverso l'Uno, ecco che da una parte la ragione ci mostra la nostra relazione con l'origine e dall'altra l'autonomia della nostra natura pratica ci indica che mondo e che oggetti incontriamo nella nostra esperienza.

Certamente, quindi, la deduzione di cui parla Jacobi ha i tratti di una giustificazione ben definita. Essa poggia le proprie fondamenta sulla comprensione dell'autonomia del soggetto libero e agente, che diventa quindi il concetto fondamentale per avere accesso alla vera comprensione dell'essere. Il concetto di «uno» è sia quel concetto che permette di comprendere cosa sia realmente l'essere umano, sia quel concetto che permette di avvicinarsi alla natura dell'essere originario, colui che dà origine all'essere.

Nonostante il dubbio metodico che Jacobi a tratti abbraccia, egli giunge comunque ad un approdo sicuro che gli consente di vedere nell'esercizio della ragione la manifestazione dell'attività più propria dell'essere umano, quella di mettersi in relazione con la propria origine per mezzo della sua autonomia. Proprio attraverso la sua attività, l'essere umano mostra la sua origine e descrive così una realtà in cui il Tu supremo, Dio, si riflette non solo in lui, l'Io, ma anche negli altri Tu che popolano un mondo di esseri liberi.

Certamente Jacobi è consapevole che il suo teismo non individua solo un mondo di cose divine, ma descrive anche la radice dell'esistenza delle cose finite. A questa convinzione egli arriva perché quella stessa autonomia che dà forma all'agente, dà anche forma all'essere. Anche l'essere finito necessita dell'uno per poter essere definito in maniera razionale. E così, al di là di qualsiasi restrizione che la filosofia trascendentale vorrebbe porre all'uso della ragione, nel pensiero di Jacobi la ragione impone, senza alcuna restrizione, l'autorità delle sue conclusioni morali nella definizione di tutto ciò che esiste.

Alla luce della sua assidua frequentazione con alcuni testi di Kant, proprio nella stagione che vedeva ascendere la stella filosofica dell'amico Fichte, Jacobi appare come

una specie di kantiano conseguente, anche se di diversa natura rispetto a quella del suo sodale. Jacobi è un kantiano che non osserva le restrizioni provenienti dall'intelletto, perché è convinto che quelle medesime restrizioni sono solo foriere di contraddizioni. Tuttavia, il suo sodalizio con la filosofia pratica kantiana non lo spinge in direzione di un Io assoluto, come avviene per Fichte. Al contrario, Jacobi riconosce la necessità, per l'Io, di avere sempre di fronte a sé un Tu. In questo senso, il suo concetto di autonomia non si traduce in una *esclusione* assoluta, ma si esprime invece in una *relazione immediata* con l'altro, ossia, in termini più vicini a quelli che Jacobi usa, in una rivelazione di sé e dell'altro.

Si potrebbe anche essere tentati di spingersi al di là di questi primi risultati. Si potrebbe addirittura pretendere da Jacobi la descrizione di un ordinamento politico che stabilisca questo regno di libertà, o almeno una teologia che, poggiando sul teismo, favorisca la costituzione di quel regno. Si potrebbe, insomma, chiedere a Jacobi di diventare una figura che evade la letteratura e la trattatistica filosofica per accedere senza riserve nel campo della dottrina religiosa, della teologia sistematica, o della filosofia politica. Non che questi ambiti siano del tutto estranei alle giovani aspirazioni di Jacobi o alle sue ambizioni intellettuali mature, ma sicuramente sono estranei a quell'equazione che egli fornisce a sigillo del suo teismo: esso, più che una vera dottrina, è una virtù.

E così, in quanto virtù, il suo teismo non ha bisogno di articolazione e giustificazione ulteriori a quelle che la descrizione di una *ragione che trova l'essere* richiede.

Bibliografia

Fonti

Opere di F.H. Jacobi

- JACOBI F.H., *Werke. Gesamtausgabe*, a cura di K. Hammacher e W. Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner e Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1998-.
- Id., *Briefwechsel—Nachlaß—Dokumente*, a cura di M. Brüggem-S. Sudhof, e W. Jaeschke-B. Sandkaulen, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1981-.
- Id., *Die Denkbücher*, a cura di S.V. Krebs, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2000.
- Id., *Die Bibliothek. Ein Katalog*, a cura di K. Wiedemann con la collaborazione di P.-P. Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1989.
- Id., *Allwill. Textkritisch herausgegeben, eingeleitet und kommentiert*, a cura di Jan Ulbe Terpstra, Groningen: Noordhoff Uitgevers, 1957.
- Id., *Aus F.H. Jacobi's Nachlass: ungedruckte Briefe von und an Jacobi und Andere: nebst ungedruckten Gedichten von Goethe und Lenz*, a cura di R. Zoeppritz, Leipzig: W. Engelmann, 1869.

- JACOBI F.H. e BOUTERWEK F., *Briefe an Friedr. Bouterwek: aus den Jahren 1800 bis 1819*, a cura di W. Mejer, Göttingen: Deuerlich, 1868.
- JACOBI F.H. e SCHELLING F.W.J., *Streit um die Göttlichen Dinge*, a cura di W. Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- ROTH F. VON (a cura di), *Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel*, Bern: H. Lang, 1970.

Traduzioni

- JACOBI F.H., *Le cose divine e la loro rivelazione*, a cura di G. Sansonetti, Torino: Rosenberg & Sellier, 1999.
- ID., *Des choses divines et de leur révélation*, a cura di P. Cerutti, Paris: J. Vrin, 2008.
- ID., *Lettera a Fichte: (1799, 1816)*, a cura di A. Acerbi, Napoli: La scuola di Pitagora, 2017.
- ID., *Woldemar*, a cura di S. Iovino, Padova: CEDAM, 2000.
- ID., *Allwill*, a cura di P.L. Bernardini, Milano: Guerini, 1991.
- ID., «L'idealismo trascendentale», in *Giornale critico della filosofia italiana* (1962), trad. di C. Lacorte, pp. 328–37.
- ID., *Idealismo e Realismo*, a cura di N. Bobbio, Torino: De Silva, 1948.
- ID., «Prefazione e, insieme, introduzione all'edizione completa degli scritti filosofici dell'autore», in *Idealismo e Realismo*, a cura di N. Bobbio, Torino: De Silva, 1948, pp. 5–68.
- ID., *La dottrina di Spinoza: lettere al signor Moses Mendelssohn*, trad. di F. Capra. Bari: Laterza, 1914.

Altre fonti

La Bibbia, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna

- (approvata C.E.I.), 1985.
- ARISTOTLE, *Metafisica*, a cura di E. Berti, Roma-Bari: Laterza, 2017.
- CLAUDIUS M., *Werke. Asmus omnia sua secum portans; oder, Sämtliche Werke des Wandsbecker Boten*, a cura di U. Roedl, Stuttgart: Cotta, 1960.
- DESCARTES R., *Oeuvres de Descartes*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Paris: Cerf, 1897-1913. Di questa edizione, *Meditationes de prima philosophia*, vol. 7, Paris: Cerf, 1904.
- ID., *Meditazioni Metafisiche*, a cura di S. Landucci, Bari: Laterza, 2018.
- ECKHART M., *Lectura Eckhardi: Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, a cura di G. Steer e L. Sturlese, Stuttgart-Berlin: Kohlhammer, 1998.
- ID., *Deutsche Predigten und Traktate*, a cura di J. Quint, München: Hanser, 1963.
- FRIES J.F., *Aus seinem handschriftlichen Nachlasse*, a cura di E.L.T. Henke, Leipzig: F.A. Brockhaus, 1867.
- ID., *Von deutscher Philosophie, Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F. W. J. Schelling*, Mohr und Zimmer: Heidelberg, 1812.
- HAMANN J.G., *Schriften über Philosophie, Philologie, Kritik, 1758 – 1763*, in *Sämtliche Werke*, vol. 2, a cura di J. Nadler, Wien: Thomas Morus presse im Verlag Herder, 1950.
- HUMBOLDT W. VON, «Rezension von Jacobis Woldemar (1794)», in *Werke* (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften), a cura di A. Leitzmann, Bd. 1 (1785-1795), Berlin: Behr's Verlag, 1903, pp. 288-310.
- HUMBOLDT W. VON., *Briefe von Wilhelm von Humboldt an Friedrich Heinrich Jacobi*, Halle: M. Niemeyer, 1892.
- JACOBI J.G. (a cura di), *Taschenbuch für das Jahr 1802*, Hamburg: F. Perthes, 1802.

- KANT I., *Gesammelte Schriften*, Königlichen Preußischen (poi Deutschen) Akademie der Wissenschaften (ed.), 1900–ss, Berlin: G. Reimer (poi de Gruyter). Di questa edizione, *Kritik der reinen Vernunft (1787)*, Abt. I, voll. 3, Berlin: de Gruyter, 1911; *Kritik der reinen Vernunft (1781)*, Abt. I, voll. 4, Berlin: de Gruyter, 1911, pp. 3–253; *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Abt. I, vol. 3, Berlin: de Gruyter, 1911, pp. 255–385; *Kritik der praktischen Vernunft*, Abt. I, vol. 5, Berlin: de Gruyter, 1913, pp. 3–165; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Abt. I, vol. 4, Berlin: de Gruyter, 1911, pp. 387–465; *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, Abt. 4, vol. 28,1, Berlin: de Gruyter, 1968.
- Id., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, trad. di P. Carabellese, ediz. riveduta da R. Assunto, Roma-Bari: Laterza, 1992.
- Id., *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, riveduta da N. Merker, Roma-Bari: Laterza, 1983.
- Id., *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino: Unione Tipografico-Editrice torinese, 1977.
- Id., «Critica della ragion pratica», in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino: UTET, 1970, pp. 127–315.
- KÖPPEN F., *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts. Nebst 3 Briefen verwandten Inhalts von Friedr. Heinr. Jacobi*, Hamburg: Perthes, 1803.
- LICHTENBERG G.C., *Schriften und Briefe*, a cura di F.H. Mautner, Frankfurt am Main: Insel-Verl., 1983.
- Id., *Vermischte Schriften*, Göttingen: Dieterischen Buchhandlung, 1844-1847.
- PAUL J., *Briefe*, in *Sämtliche Werke*, Abt. 3, a cura di E. Berend, Berlin: Akademie Verlag, 1952-1964.
- PERTHES C.T., *Friedrich Perthes' Leben: nach dessen*

- schriftlichen und mündlichen Mitteilungen*, Gotha: F. A. Perthes, 1896.
- PLATONE, *Le leggi*, a cura di F. Ferrari e S. Poli, Milano: Rizzoli, 2005.
- Id., *Teeteto*, a cura di M. Valgimigli, Roma-Bari: Laterza, 1999.
- SHELLING, F.W.J., *Aus Schellings Leben in Briefen*, a cura di G.L. Plitt, Leipzig 1869-1870.
- Id., *Werke*, Historisch-kritische Ausgabe, a cura di H. M. Baumgartner, W.G. Jacobs e H. Krings, Stuttgart: frommann-holzboog, 1976-. Di questa edizione, *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen (1812)*, a cura di C. Arnold, C. Danz e M. Hackl, vol. 18, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2019, pp. 53-230.
- Id., *Sämtliche Werke*, a cura di K.F.A. Schelling, Stuttgart: Cotta, 1856-61. Di questa edizione, *Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*, vol. 1.7, a cura di K.F.A. Schelling, Stuttgart: Cotta, 1860; *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch*, vol. 1.4, a cura di K.F.A. Schelling, Stuttgart: Cotta, 1859.
- SHELLING F.W.J., COUSIN V., e SCHLEGEL F., *Monument de l'écrit sur les choses divines, etc. de M. Friedrich Heinrich Jacobi et de l'accusation qui y est faite d'athéisme mensonger et expressément trompeur*, a cura di P. Cerutti, Paris: Vrin, 2012.
- SCHLEGEL F., *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, a cura di E. Behler et al., Munich: F. Schöningh, 1958-2002. Di questa edizione, *Studien zur Philosophie und Theologie*, Vol. Abt. 1, Bd. 8, Paderborn, Schöningh: Sonderausg. für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975; *Charakteristiken und Kritiken*, Vol. Abt. 1, Bd. 2, Paderborn, Schöningh: Sonderausg. für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

- ID., «Recension (1812)», in F.H. JACOBI, *Des choses divines et de leur révélation*, a cura di P. Cerutti, Paris: J. Vrin, 2008, pp. 157–71.
- SPINOZA B., *Œuvres*, a cura di F. Akkerman e P. Steenbakkers, Paris: Presses Universitaires de France, 1998–. Di questa edizione, *Ethica*, vol. 4, 2020.
- ID., *Etica*, a cura di P. Cristofolini, Pisa: ETS, 2014.

Studi

- Association des sociétés de philosophie de langue française (a cura di), *Années 1781-1801, Kant «Critique de la raison pure»: vingt ans de réception*, Paris: J. Vrin, 2002.
- ACERBI A., «Commento», in *Lettera a Fichte: (1799, 1816)* Napoli: La scuola di Pitagora, 2017, pp. 249–328.
- ID., «Osservazioni sulla lettura jacobiana di Platone», in *Una filosofia del non-sapere: studi su Friedrich Heinrich Jacobi*, a cura di G. Frilli, F. Pitillo e P. Valenza, Pisa-Roma: Serra, 2020, pp. 49–61.
- ALBERT H., *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen: Mohr, 1975.
- BECHMANN F., *Jacobis ‚Woldemar‘ im Spiegel der Kritik: Eine Rezeptionsästhetische Untersuchung*, Bern: Peter Lang, 1990.
- BAUM G., *Vernunft und Erkenntnis: die Philosophie F. H. Jacobis*, Bonn: Bouvier, 1969.
- BOLLNOW O.F., *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer, 1933.
- BOWMAN B., «Die Wirklichkeit des Wahren Gewissheit und Glauben bei Jacobi und Kant», in *Jacobi und Kant*, a cura di W. Jaeschke e B. Sandkaulen, Hamburg: Meiner, 2021, pp. 27–46.
- ID., «Notiones Communes und Common Sense. Zu

- den Spinozanischen Voraussetzungen von Jacobis Rezeption der Philosophie Thomas Rieds», in *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, a cura di W. Jaeschke e B. Sandkaulen, Hamburg: Meiner, 2004, pp. 159–176.
- BRÜGGEN M., «Jacobi, Schelling und Hegel», in *Friedrich Heinrich Jacobi: ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, a cura di W. Jaeschke e B. Sandkaulen, Hamburg: Meiner, 2004, pp. 209–232.
- BUCHHEIM T., «Die Idee des Existierenden und der Raum. Vernunft hintergründe einer Welt äußerer Dinge nach Schellings Darstellung des Naturprocesses von 1843/44», in *Kant-Studien*, fasc. 1 (2015), pp. 36–66.
- BUÉE J.-M., *Savoir immédiat et savoir absolu. La lecture de Jacobi par Hegel*, Paris: Classiques Garnier, 2012.
- BUSCH W., *Die Erkenntnistheorie des Friedrich Heinrich Jacobi*, Karlsruhe: Buchdruckerei von J.J. Reiff, 1892.
- CALKER F., *Urgesetzlehre des Wahren, Guten und Schönen*, Berlin: Dümmler, 1820.
- CASSIRER E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Vol. 3, Berlin: Verlag B. Cassirer, 1920.
- ID., *Hölderlin e l'idealismo tedesco*, a cura di A. Mecacci, Firenze: Donzelli, 2000.
- CERUTTI P., «Présentation», in F.H. JACOBI, *Des choses divines et de leur révélation*, a cura di P. Cerutti, Paris: J. Vrin, 2008, pp. 7–25.
- CHIEREGHIN F., «Libertà», in *Filosofia Classica Tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli (Roma: Carocci, 2016), pp. 447-476.
- ID., *Sul Principio*, Padova: CUSL, 2000.
- ID., *Die Metaphysik als Wissenschaft und Erfahrung der Grenze. Symbolisches Verhältnis und praktische Selbstbestimmung nach Kant*, in *Metaphysik nach Kant?*, a cura di D. Henrich e R.-P. Horstmann,

- Stuttgart: Klett-Cotta, 1998, pp. 469-493.
- ID., «Ipocrisia e Dialettica» in *Verifiche*, 4 (1980), pp. 343-376.
- COUSIN V., *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie*, Paris: Didier, 1866.
- CRAWFORD A.W., *The Philosophy of F.H. Jacobi*, New York - London: The Macmillan company, 1905.
- DE VOS L., «Hegel und Jacobi (ab 1807). Jacobi-Kritik in Fortsetzung Jacobischer Motive?», in *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, a cura di D.H. Heidemann e C. Krijnen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, pp. 218-237.
- DI GIOVANNI G., «The Unfinished Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi», in *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, a cura di G. di Giovanni, Montréal: McGill-Queen's University Press, 1994, pp. 3-167.
- ID., «Hegel, Jacobi, and "Crypto-Catholicism" or Hegel in Dialogue with the Enlightenment» in *Proceedings of the Hegel Society of America*, 12 (1995), pp. 53-72.
- DILTHEY W. (a cura di), *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*, Berlin: G. Reimer, 1858.
- DÖRFLINGER B., «Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kants», in *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, a cura di N. Fischer, Hamburg: Meiner, 2004, pp. 207-264.
- FAGGIOTTO P., *La metafisica kantiana dell'analogia. Ricerche e discussioni*, Trento: Verifiche, 1996.
- FELDMEIER M., «Der Mensch, ein "krummes Holz"? Zur anthropologischen Fundierung von Religion bei Jacobi und Kant», in *Jacobi und Kant*, a cura di B. Sandkaulen e W. Jaeschke, Hamburg: Meiner, 2021, pp. 157-174.
- FLASCH K., «Predigt 52: Beati pauperes spiritu», in *Lectura Eckhardi: Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten*

- gelesen und gedeutet*, a cura di G. Steer e L. Sturlese, Stuttgart-Berlin: Kohlhammer, 1998, pp. 163–199.
- FORD L., «The controversy between Schelling and Jacobi», in *Journal of the History of Philosophy*, 3, fasc. 1 (aprile 1965), pp. 75–89.
- FRANK A., *Friedrich Heinrich Jacobis Lehre vom Glauben. Eine Darstellung ihrer Entstehung, Wandlung und Vollendung*, Halle: Kaemmerer, 1910.
- FRANKS P., «All or Nothing: Systematicity and Nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon», in *The Cambridge Companion to German Idealism*, a cura di K. Ameriks, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 95–116.
- ID., *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2005.
- FRILLI G., «Fede e conoscenza intuitiva in Jacobi e Spinoza», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, fasc. 1 (2020), pp. 207–226.
- FRILLI G., PITILLO F. e VALENZA P. (a cura di), *Una filosofia del non-sapere: studi su Friedrich Heinrich Jacobi*, Pisa-Roma: Serra, 2020.
- GORETZKI C., «Jacobis Denken im Spannungsfeld des Kantischen Theismus-Begriffs», in *Jacobi und Kant*, a cura di W. Jaeschke e B. Sandkaulen, Hamburg: Meiner, 2021, pp. 125–140.
- GÖTZ C., *Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung. Diskurse zwischen Philosophie, Medizin und Literatur*, Hamburg: Meiner, 2008.
- HALBIG C., «The Philosopher as Polyphemus? Philosophy & Common Sense in Hegel and Jacobi», in *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, a cura di J. Stolzenberg e K. Ameriks, Berlin: De Gruyter, 2005, pp. 261–282.
- HAMMACHER K., «Biographie als Problemgeschichte», in

- Transzendenz und Existenz. Idealistische Grundlagen und moderne Perspektiven des transzendentalen Gedankens. Wolfgang Janke zum 70. Geburtstag*, a cura di K. Hammacher e M. Baum, Amsterdam: Rodopoi, 2004, pp. 101–120.
- ID., «Ein bemerkenswerter Einfluss französischen Denkens: Friedrich Heinrich Jacobis (1743-1819) Auseinandersetzung mit Voltaire und Rousseau», in *Revue internationale de philosophie* 32, fasc. 124/125 (2/3) (1978), pp. 327–347.
- ID., «Jacobis Schrift “Von den göttlichen Dingen”», in *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*, a cura di W. Jaeschke, Hamburg: Meiner, 1994, pp. 129–141.
- HARMS F., *Über die Lehre von Friedrich Heinrich Jacobi*, Berlin: Akad. Wiss., 1876.
- HENKE E.L.T., *Jakob Friedrich Fries aus seinem handschriftlichen Nachlaß dargestellt*. 2., Unveränd. Aufl. Berlin: Verlöffentliches Leben, 1937.
- HENRICH D., *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen-Jena (1790-1794)*, Berlin: Suhrkamp, 2004.
- HENRICH D. e HORSTMANN R.-P., *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart: Klett-Cotta 1988.
- HÖHN G., «F.H. Jacobi et G.W. Hegel ou a naissance du Nihilisme et la renaissance du “Logos”», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 75, fasc. 2 (1970), pp. 129–150.
- IACOVACCI A., *Idealismo e nichilismo: la lettera di Jacobi a Fichte*, Padova: CEDAM, 1992.
- IVALDO M., *Filosofia delle cose divine: saggio su Jacobi*, Brescia: Morcelliana, 1996.
- ID., *Introduzione a Jacobi*, Roma-Bari: Laterza, 2003.
- ID., «Jacobi, Kant (e Aristotele) sulla virtù», in *Jacobi in discussione*, a cura di T. Dini e S. Principe, Milano:

- FrancoAngeli, 2012, pp. 47–64.
- ID., «Sul teismo: Jacobi versus Schelling», in *Una filosofia del non-sapere. Studi su Friedrich Heinrich Jacobi*, a cura di G. Frilli, F. Pitillo e P. Valenza, Pisa-Roma: Serra, 2020, pp. 139–150.
- JACOBS W.G., «Von der Offenbarung göttlicher Dinge oder von dem Interesse der Vernunft an der Faktizität», in *Religionsphilosophie und spekulative Philosophie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*, a cura di W. Jaeschke, Hamburg: Meiner, 1994, pp. 142–154.
- JAESCHKE W., «Editorischer Bericht», in F.H. JACOBI, *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, Gesamtausgabe, Werke, 3, Hamburg: Meiner, 2000, pp. 173–190.
- ID., «Kommentar», in F.H. JACOBI, *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, Gesamtausgabe, Werke, 3, Hamburg: Meiner, 2000, pp. 191–246.
- ID., *Reason in religion: the foundations of Hegel's philosophy of religion*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- ID. (a cura di), *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*, vol. 1, Philosophisch-Literarische Streitsachen, Hamburg: Meiner, 1990.
- ID. (a cura di), *Früher Idealismus und Frühromantik, Quellen*, vol. 1.1, Philosophisch-Literarische Streitsachen, Hamburg: Meiner, 1995.
- ID. (a cura di), *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799--1807)*, vol. 2, Philosophisch-Literarische Streitsachen, Hamburg: Meiner, 1993.
- ID. (a cura di), *Transzendentalphilosophie und Spekulation, Quellen*, Vol. 2.1. Philosophisch-Literarische Streitsachen. Hamburg: Meiner, 1993.

- ID. (a cura di), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812)*, vol. 3, Philosophisch-Literarische Streitsachen, Hamburg: Meiner, 1994.
- ID. (a cura di), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie, Quellen*, Vol. 3.1. Philosophisch-Literarische Streitsachen, Hamburg: Meiner, 1994.
- JAESCHKE W. e B. SANDKAULEN (a cura di), *Friedrich Heinrich Jacobi: ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Hamburg: Meiner, 2004.
- KRANEFUSS A., *Matthias Claudius. Eine Biographie*, Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag, 2011.
- KRIECK E., «F.H. Jacobi als Geshichtsphilosoph», *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft für Kultur und Geistesleben*. 9, fasc. 5 (1917), pp. 118–126.
- LA ROCCA C., *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Venezia: Marsilio, 2003.
- LAUTH R., «Friedrich Heinrich Jacobis Allwill und Fedor Michajlovič Dostoevskijs Dämonen», in *Russian Literature*, fasc. 2 (1973), pp. 51–64.
- ID., «Nouvelles Recherches Sur Jacobi - II», in *Archives de Philosophie* 34, fasc. 3 (1971), pp. 495–502.
- LÉVY-BRUHL L., *La philosophie de Jacobi*, Paris: Alcan, 1894.
- LORENZ H., «Sur la portée historique du fidéisme de Jacobi», in *Années 1781-1801, Kant «Critique de la raison pure»: vingt ans de réception*, a cura di C. Piché, Paris: Vrin, 2002, pp. 111–118.
- MENEGONI F., *Fede e Religione in Kant, 1775-1798*, Trento: Verifiche, 2005.
- MUES A., «Editionspraxis in Dürftiger Zeit am Beispiel der F. H. Jacobi-Werkeausgabe Band 3», in *Fichte-Studien* 25 (2005), pp. 155–185.
- NUZZO A., «Nachklänge der Fichte-Rezeption Jacobis in der Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer

- Offenbarung (1811)», in *Fichte-Studien* 14 (1998), pp. 121–137.
- OLIVETTI M.M., *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi*, Padova: CEDAM, 1970.
- PISTILLI E., *Tra dogmatismo e scetticismo: fonti e genesi della filosofia di F.H. Jacobi*, Pisa-Roma: Serra, 2008.
- POLKE C., «Von göttlichen Dingen. Jacobi und das Problem von Theismus und Naturalismus», in *Systemkonzeptionen im Horizont des Theismusstreites (1811-1821)*, a cura di C. Danz, J. Stolzenberg e V. Waibel, Hamburg: Meiner, 2018, pp. 7–30.
- PROMIES W., *Georg Christoph Lichtenberg in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1964.
- REQUADT P., *Lichtenberg*, Stuttgart: Kohlhammer, 1964.
- ROEDL U., *Matthias Claudius. Sein Weg und seine Welt*, Berlin: Kurt Wolff Verlag, 1934.
- ROHS P., «Was ist das Problem bei Kants Annahme einer Affektion durch Dinge an sich?», in *Jacobi und Kant*, a cura di B. Sandkaulen e W. Jaeschke, Hamburg: Meiner, 2021, pp. 67–85.
- SANDKAULEN B., *Jacobis Philosophie: über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*, Blaue Reihe. Hamburg: Meiner, 2019.
- ID., «„Ich bin und es sind Dinge außerhalb mir“: Jacobis Realismus und die Überwindung des Bewusstseinsparadigmas», in *Bewusstsein/Consciousness*, a cura di S. Sedgwick e D. Emundts, Berlin: De Gruyter, 2016, pp. 169–196.
- ID., «Letzte oder erste Fragen? Zum Bedürfnis nach Metaphysik in einer Skizze zu Kant und Jacobi», in *Das neue Bedürfnis nach Metaphysik / The New Desire for Metaphysics*, a cura di M. Gabriel, W. Högrefe, e A. Speer, Berlin/Boston: De Gruyter, 2015, pp. 49–58.
- ID., «„Individuum est ineffabile“. Zum Problem der Konzeptualisierung von Individualität im Ausgang

- von Leibniz», in *Individualität. Genese und Konzeption einer Leitkategorie humaner Selbstdeutung*, a cura di W. Gräß e L. Charbonnier, Berlin: Berlin University Press, 2012, pp. 153–179.
- Id. (a cura di), *System und Systemkritik: Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.
- Id., «System und Systemkritik. Überlegungen zur gegenwärtigen Bedeutung eines fundamentalen Problemzusammenhangs», in *System und Systemkritik: Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*, a cura di B. Sandkaulen, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, pp. 11–34.
- Id., *Grund und Ursache: die Vernunftkritik Jacobi*, München: Fink, 2000.
- Id., «Zur Vernunft des Gefühls bei Jacobi», in *Fichte-Studien* 11 (1997), pp. 351–365.
- Id., «“Oder hat Vernunft den Menschen?” Zur Vernunft des Gefühls bei Jacobi», in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49, fasc. 3 (1995), pp. 416–429.
- Id., *Ausgang vom Unbedingten Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- SANDKAULEN B. e JAESCHKE W. (a cura di), *Jacobi und Kant*, Hamburg: Meiner, 2021.
- SAUTERMEISTER G., *Georg Christoph Lichtenberg*, Orig.-Ausg. Beck'sche Reihe. München: Beck, 1993.
- SAYRE K.M., *Plato's Late Ontology*, Las Vegas: Parmenides Publishing, 2005.
- SCHICK S., «Möglich, wirklich oder notwendig? Kant, Jacobi und Hegel über synthetische Urteile a priori», in *Jacobi und Kant*, a cura di B. Sandkaulen e W. Jaeschke, Hamburg: Meiner, 2021, pp. 87–103.
- Id., *Vermittelte Unmittelbarkeit: Jacobi's «Salto mortale» als*

Konzept zur Aufhebung des Gegensatzes von Glaube und Spekulation in der intellektuellen Anschauung der Vernunft, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

- SNOW D.E., «F. H. Jacobi and the Development of German Idealism», in *Journal of the History of Philosophy* 25, fasc. 3 (1987), pp. 397–415.
- STOLZENBERG J., «Was ist Freiheit? Jacobis Kritik der Moralphilosophie Kants», in *Friedrich Heinrich Jacobi: Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, a cura di W. Jaeschke e B. Sandkaulen, Hamburg: Meiner, 2004, pp. 19–36.
- STRAUSS L., *Philosophie und Gesetz - frühe Schriften*, a cura di H. Meier, Stuttgart: J.B. Metzler, 1997.
- SUMMERER S., *Wirkliche Sittlichkeit und ästhetische Illusion: die Fichterezeption in den Fragmenten und Aufzeichnungen Friedrich Schlegels und Hardenbergs*, Bonn: Bouvier, 1974.
- TILLIETTE X. (a cura di), *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Milano: Mursia, 1974.
- VALENZA P., «Naturalismo e teismo. Un bilancio jacobiano sull'idealismo tedesco», in *Una filosofia del non-sapere. Studi su Friedrich Heinrich Jacobi*, a cura di Guido Frilli, Federica Pitillo, e Pierluigi Valenza, Roma-Pisa: Fabrizio Serra Editore, 2020, pp. 125–137.
- VERRA V., *F. H. Jacobi. Dall'Illuminismo all'Idealismo*, Torino: Edizioni di Filosofia, 1963.
- ID., «Jacobis Kritik am deutschen Idealismus», in *Hegel-Studien* 5 (1969), pp. 201–223.
- VERRECCHIA A., *Georg Christoph Lichtenberg. Der Ketzler des Deutschen Geistes*, Wien: Böhlau, 1988.
- WEISCHEDEL W., *Il Dio dei filosofi: fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, vol. I, Genova: Il Melangolo, 1994.
- ID., *Jacobi und Schelling: eine philosophisch-theologische*

- Kontroverse*, Darmstadt: WissBuches, 1969.
- ID., (a cura di), *Streit um die göttlichen Dinge: die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- WENZ G., *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung: zum Streit Jacobis mit Schelling 1811/12*, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 2011.
- WHITE N.P., *Plato on Knowledge and Reality*, Indianapolis, Ind: Hackett Publishing Company, Inc., 1976.
- WIELAND W., «Friedrich Henrich Jacobi», in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, a cura di K. Galling, Tübingen: Mohr, 1959, pp. 508–509.

PAOLO LIVIERI ha insegnato e svolto attività di ricerca in Italia, Germania, Canada e Giappone. Si occupa prevalentemente di temi legati alla Filosofia Classica Tedesca. Attualmente lavora presso l'Università di Messina.

Questo volume indaga le possibilità teoriche introdotte dal pensiero di F.H. Jacobi circa il modo di pensare e conoscere la realtà: a partire dalla radicale immediatezza del nostro rapporto con il reale, Jacobi costruisce una proposta filosofica che rifiuta ogni possibile giustificazione dell'esistenza.

Le radici del suo discorso metafisico sull'esistenza, pur affondando nelle prime opere, vengono qui riesaminate alla luce del suo ultimo libro, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811). L'esito della lunga e articolata riflessione di Jacobi realizza così un progetto filosofico in cui la stessa nozione di rivelazione (*Offenbarung*) trova una collocazione puramente epistemologica.

