

GLORIA DELL'ÉVA

IL MIRACOLO NEL PENSIERO DI FRIEDRICH HEINRICH JACOBI: SALTO MORTALE, PERCEZIONE E LIBERTÀ¹

THE MIRACLE IN F.H. JACOBI'S THOUGHT:
SOMERSAULT, PERCEPTION, FREEDOM

In my article, I analyse the topic of the miracle in the philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). In Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Moses Mendelssohn (Spinoza Letters - 1785), Jacobi used the metaphor of the somersault (salto mortale) to represent faith. In my article, I start with the question of whether this movement, due to its acrobatic difficulty, can be interpreted as something miraculous or as something that arouses wonder. Furthermore, I show the meaning of each stage of the somersault in the Spinoza Letters. Finally, I analyse the expressions “miracle of perception” (in Jacobi to Fichte - 1799) and “miracle of freedom” (in the Introduction to the Author's Collected Philosophical Works - 1815), which Jacobi explicitly combines with the somersault

Wo hat die Natur ein Ende? Sie hat ein Ende da, wo die Freiheit anhebt. Gerade dieses Ende suche ich. Ich gehe den Wundern nach, wie Andere der alle Wunder vertilgenden Wissenschaft. Wer den Wundern ein Ende macht, ist nicht mein Freund.²

Dove finisce la natura? Là, dove inizia la libertà. Proprio questo confine è quello che cerco, seguendo il miracolo, come altri seguono la scienza che cancella ogni miracolo. Chi mette fine ai miracoli, non è mio amico.

¹ Questo articolo è stato scritto nell'ambito del mio lavoro di ricerca nel progetto Euregio *Resilient Beliefs: Religion and Beyond*: <https://resilientbeliefs.fbk.eu/> (28.04.2023).

² F.H. JACOBI, *Fliegende Blätter. Dritte Abtheilung*, in F. VON ROTH (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, voll. 1-6, Fleischer, Leipzig 1812-1825, vol. 6, pp. 208-209; tr. it. dell'autrice.

I. IL SALTO MORTALE, UN MIRACOLO?

Il salto mortale è un movimento acrobatico composto da tre fasi: l'innalzamento, la volta e l'atterraggio. Questo movimento acrobatico desta meraviglia, in quanto temerario e in quanto può sembrare miracoloso: il corpo dell'acrobata si viene a trovare per un attimo in una posizione estremamente innaturale e pericolosa, cioè quella a testa in giù nell'aria a metà della volta che poi, nel compimento della volta, viene superata come grazie a un miracolo. La posizione dinamica del precipitare a testa in giù è molto pericolosa ed è quella che dà il nome – 'mortale' – all'intero movimento, poiché, se qualcosa va storto in questa fase e il corpo non si raddrizza in tempo, per l'acrobata può andare a finire male. Completando la volta in aria, l'acrobata supera questa posizione innaturale e il pericolo di una caduta mortale ad essa congiunta. Sfidando la legge di gravità e la morte, l'acrobata si rigira verso l'alto e, infine, atterra di nuovo sui suoi piedi. L'innalzamento e l'atterraggio fanno da contorno (preparazione e conclusione) a questi due movimenti centrali della caduta e del suo superamento o – se li consideriamo come un tutt'uno – alla volta nell'aria: tramite l'innalzamento l'atleta raggiunge un'altezza sufficiente per attuare la volta e, atterrando, riconquista di nuovo terreno sotto i piedi, ritorna cioè proprio su quel terreno da cui l'intero movimento acrobatico aveva preso inizio.³

Nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, Jacobi non tematizza il miracolo direttamente e neppure si può constatare un utilizzo costante e significativo del termine. Tuttavia, il momento centrale delle *Lettere* è la metafora del salto mortale.⁴ Nella *Lettera a Fichte*, Jacobi abbina esplicitamente il movimento del salto mortale al miracolo, confermando l'ipotesi che questi due *topoi* siano strettamente connessi l'uno con l'altro. Qui Jacobi dice di essere rimasto lo stesso che nelle

³ Per una descrizione dettagliata di questo movimento acrobatico, si veda G. DELL'ÉVA, *Salto mortale: Deklinationen des Glaubens bei Kierkegaard*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020. Si veda, in particolare, il primo capitolo dedicato ad Arcangelo Tuccaro (cfr. *ivi*, pp. 39-66). Nel suo testo scritto nel 1599, *Trois dialogues de l'exercice de sauter et voltiger en l'air*, Tuccaro (un acrobata italiano che viveva alla corte di Francia) in più punti si difende dall'accusa di stregoneria, dicendo che il salto mortale e gli altri movimenti acrobatici, che descrive nel libro e che insegna ai suoi discepoli, sono frutto di destrezza fisica e non di magia. Si veda a questo proposito il sonetto posto all'inizio dei *Trois dialogues* che recita nella sua parte centrale parafrasato: il salto mortale fa credere all'ignorante che l'acrobata voli e che sia condotto solo dalla mano sottile di un demone impostore; povero stolto, Arcangelo, dotto e sapiente, ti dimostrerò con i suoi discorsi che in quest'arte non c'è nessun incantesimo e che la sola causa è la destrezza. Cfr. A. TUCCARO, *Trois dialogues de l'exercice de sauter et voltiger en l'air*, Claude de Monstr'oeil, Paris 1599, sonetto sulla prima pagina non numerata di questa edizione: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k882581s/f13.item> (28.04.2023).

⁴ Cfr. F.H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn (1795)*, in K. HAMMACHER - W. JAESCHKE (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi Werke Gesamtausgabe*, voll. 1-7, Meiner Verlag, Hamburg 1998-[...], vol. 1,1, p. 20 e p. 30; tr. it. di V. VERRA, *La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, Laterza, Bari 1969, pp. 69-70 e pp. 76-77.

Lettere sulla dottrina di Spinoza

aveva preso le mosse dal **miracolo della percezione** [*Wunder der Wahrnehmung*] e dall'**imperscrutabile mistero della libertà** [*unerforschliche[s] Geheimnis der Freyheit*] e osava in questo modo con un **salto mortale** non tanto fondare la sua filosofia quanto piuttosto esporre agli occhi del mondo, temerariamente, la sua non-filosofica cocciutaggine.⁵

Legittimata da questo abbinamento fatto da Jacobi stesso, in questo articolo procedo come segue: innanzitutto, presento l'utilizzo della metafora del salto mortale nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* (1785). In un secondo paragrafo, analizzo il *topos* del «miracolo della percezione» nella *Lettera a Fichte* (1799) e, infine, analizzo il tema del «miracolo della libertà» nella *Prefazione e, insieme, introduzione all'edizione completa degli scritti filosofici dell'autore* (1815), che – come si può già vedere nella citazione precedente – è connesso non solo al «miracolo della percezione», ma anche al salto mortale.

II. IL SALTO MORTALE NELLE LETTERE SULLA DOTTRINA DI SPINOZA

Nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, Jacobi sostiene di fare un salto mortale per salvarsi dal determinismo/fatalismo a cui conduce la filosofia di Spinoza;⁶ che Jacobi avesse in mente il movimento descritto sopra, viene confermato dal fatto che nella discussione con Lessing si parla anche della posizione a testa in giù⁷ e del ritornare a stare sui propri piedi.⁸ Jacobi si serve quindi non solo del salto mortale *in toto*, ma anche delle sue singoli fasi. Ciò è in perfetto accordo con la

⁵ F.H. JACOBI, *Jacobi an Fichte* (1799), in HAMMACHER - JAESCHKE (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi Werke Gesamtausgabe*, cit., vol. 2,1, pp. 187-258, qui p. 214; tr. it. di N. BOBBIO, *Idealismo e realismo*, De Silva, Torino 1948, p. 190.

⁶ Cfr. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., p. 29; tr. it., p. 70.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 20 e p. 30; tr. it., pp. 69-70 e p. 76.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 20; tr. it., p. 70. Cfr. a questo proposito: M. IVALDO, *Introduzione a Jacobi*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 69-70; T. DINI, *Il «filo storico» della verità. La storia della filosofia secondo Friedrich Heinrich Jacobi*, Rubettino, Soveria Manelli 2005, pp. 181-184; A. TIKAL, *Leben als absolute Erkenntnis. Zum philosophischen Anspruch Hegels an der Schwelle zum System*, Fink, München 2012, pp. 84-88; B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache: die Vernunftkritik Jacobis*, Fink, München 2000, in particolare pp. 23-63; K.M. KODALLE, *Salto mortale: Kierkegaard und Jacobi*, in W. JAESCHKE - B. SANDKAULEN (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Meiner Verlag, Hamburg 2004, pp. 395-421; A.M. RASMUSSEN, *Friedrich Heinrich Jacobi: Two Theories of the Leap*, in J. STEWART (ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception und Resources*, vol. 5,1: *Kierkegaard and the Renaissance and the Modern Traditions: Philosophy*, Routledge, Farnham-Burlington 2009, pp. 33-49.

teoria ricoeuriana della metafora che sostiene che «una metafora non è mai sola».⁹ Una metafora per Ricoeur si presenta piuttosto sempre inserita in una rete di immagini metaforiche congiunte le une alle altre che servono a dare struttura alla realtà, servono a rappresentare ‘qualcosa’ nella sua complessità. Il salto mortale per Jacobi non è infatti un’immagine monolitica, ma un insieme composto da diverse fasi, ognuna con un proprio significato metaforico, connesse strettamente tra loro. Inoltre, nel testo si presenta anche una serie di altre immagini che non sono specificamente fasi del salto, ma tuttavia sono in relazione con esso, come ad esempio l’immagine degli antipodi¹⁰ o dell’altro movimento acrobatico del camminare a testa in giù sulle mani.¹¹ Il salto mortale non è da intendersi come un ‘salto nella fede’, un salto nella trascendenza, con il conseguente abbandono di ciò che è terreno da parte dell’uomo. Jacobi non ha mai utilizzato questa espressione, proprio perché il movimento che aveva in mente non era un semplice salto verticale verso l’alto, ‘nella fede’. Tramite la metafora del salto mortale, Jacobi descrive sì la fede, il rapporto tra Dio-uomo-mondo, ma questo rapporto per lui è ben più complesso di quello rappresentato da un semplice salto verso l’alto. Vediamo, quindi, cosa significano i singoli momenti del salto mortale, tenendo presente che si tratta di una metafora, che quindi ogni interpretazione ci spinge in una determinata direzione che non può mai essere considerata come esaustiva ed esclusiva.

Al momento dell’innalzamento dal terreno corrisponde il sottrarsi dell’uomo (il saltare via) al modello interpretativo spinozistico, caratterizzato, secondo Jacobi, da un radicale determinismo naturalistico. Spinoza non solo considera la natura come completamente assoggettata a leggi naturali eterne e immutabili, egli identifica inoltre queste leggi immutabili con Dio. Questo è l’aspetto della sua filosofia che maggiormente disturba Jacobi che ‘salta via’ da questo modello

⁹ P. RICOEUR, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in P. RICOEUR - E. JÜNGEL, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Kaiser Verlag, München 1974, pp. 45-70, qui p. 64; tr. it. di G. MORETTO e G. GRAMPA, *Posizione e funzione della metafora nel linguaggio biblico*, in P. RICOEUR - E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un’ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 2013, pp. 73-107, qui p. 99.

¹⁰ L’immagine degli antipodi viene citata esplicitamente a pagina 21 delle *Spinozabriefe* (cfr. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., p. 21; tr. it., p. 70), dove Jacobi dice che chi (come lui stesso) non può ammettere le conseguenze fatalistiche alle quali conduce la filosofia di Spinoza, deve essere ai suoi antipodi. Già all’inizio di questa prima lettera a Mendelssohn, Jacobi sostiene che la profondità di pensiero (*Tiefsinn*) ha sempre un’unica direzione, come la forza di gravità nei corpi (che li attira sempre verso il centro della terra); che, però, le direzioni dei diversi corpi non si possono mai incrociare, perché partono da diversi punti della periferia (come i raggi di un cerchio). Jacobi stesso definì questa metafora geometrica un «*Bilderkram*» (una confusione di immagini) e si scusò con Mendelssohn per averla utilizzata. Cfr. *ivi*, pp. 14-15; tr. it., p. 65.

¹¹ L’immagine del camminare sulle mani, a testa in giù viene utilizzata da Jacobi per il capovolgimento attuato dall’intelletto umano, che, volendo spiegare tutto, capovolge ciò che – secondo Jacobi – è evidente che sia l’esatto contrario. Cfr. *ivi*, p. 29; tr. it., p. 76.

interpretativo della realtà che non lascia nessuno spazio né alla libertà divina né a quella umana. Jacobi ha quindi bisogno di Spinoza, come terreno e trampolino da cui spiccare il salto iniziale,¹² ma anche, come vedremo nelle conclusioni, a cui ritornare.

L'alternativa a questo modello deterministico-naturalistico è il modello creazionistico-teistico del rapporto tra Dio e il mondo, proposto e difeso da Jacobi stesso. Egli dice di credere in un Dio extramondano, creatore personale e libero del mondo,¹³ che ha creato l'universo *ex nihilo* (dal nulla) secondo un piano che aveva in mente prima della sua realizzazione.¹⁴

Dio, per Jacobi, è persona ed è extramondano. Che Dio sia persona e che tra lui e il mondo sia istituita una distanza, significa che Dio, per Jacobi, è un Tu a cui l'uomo si può rivolgere nella preghiera e nella devozione.¹⁵ Nelle *Lettere* Jacobi declama: «Senza il tu, l'io è impossibile».¹⁶ Questo pensiero del Dio-Persona verrà ripreso anche con insistenza nella *Lettera a Fichte*: «Ma poi – dice Jacobi – non si monti in collera, se io, di fronte a colui che mi mette innanzi a quella secca alternativa dell'ateismo: o Tu o Io, affermo il Tu».¹⁷ Jacobi sostiene che la sua soluzione non è l'Io, «ma più che l'Io; meglio dell'Io! – un completamente Altro».¹⁸ Questo Tu divino sarà l'aspetto della concezione teologica di Jacobi che nel XX secolo affascinerà Martin Buber, che lo riprenderà, conferendogli un posto d'onore nello sviluppo del suo principio dialogico.¹⁹

Il Dio-Persona di Jacobi è, inoltre, il creatore del mondo dal nulla. Nell'immagine

¹² Jacobi dice a Lessing che, se si salta correttamente sul punto elastico giusto, il movimento dell'essere sbalzati in aria accade da sé. Cfr. *ivi*, p. 30; tr. it., p. 77.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 20; tr. it., p. 69; cfr. inoltre: *ivi*, p. 23; tr. it., p. 71.

¹⁴ Questo pensiero nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* è espresso sempre in contraddizione ai principi della dottrina di Spinoza. Si veda ad esempio: *ivi*, p. 19; tr. it., p. 69; si veda inoltre anche il dialogo fittizio con Spinoza, che Jacobi spedisce a Mendelssohn (cfr. *ivi*, pp. 59-88; tr. it., pp. 101-112).

¹⁵ Cfr. a questo proposito *ivi*, pp. 341-342; tr. it., p. 16. Vedi a questo proposito anche: A. TIKAL, *Leben als absolute Erkenntnis. Zum philosophischen Anspruch Hegels an der Schwelle zum System*, Fink, München 2012, pp. 52-61.

¹⁶ JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., p. 116; tr. it., p. 136; è vero che questa frase si riferisce innanzitutto alla conoscenza del mondo esterno e alla reale esistenza dell'oggetto percepito; tuttavia, nella frase successiva, in questa sicurezza del 'tu' e in questa relazione di dipendenza tra tu e io vengono incluse anche le verità eterne, quindi anche Dio. Questo è un movimento tipico per Jacobi, che attua costantemente un parallelismo tra conoscenza sensibile e conoscenza religiosa.

¹⁷ JACOBI, *Jacobi an Fichte*, cit., p. 221; tr. it., p. 194.

¹⁸ *Ivi*, p. 210; tr. it. modificata, p. 186.

¹⁹ Cfr. a questo proposito: I. KAJON, *Fede come sapere immediato o come fiducia. Leo Strauss e Martin Buber interpreti di Jacobi*, in «Archivio di filosofia», LXXXVIII, 2020, 2/3, pp. 179-193.

meccanicistica del mondo di Spinoza – così come Jacobi la descrive a Lessing, che gli aveva chiesto di fare un sunto dei punti centrali del pensiero di Spinoza – ogni effetto doveva avere una causa e questa concatenazione necessaria di cause-effetti andava avanti all'infinito. Spinoza, inoltre, – si lamenta Jacobi – identifica Dio con questa catena di cause ed effetti infinita presa nel suo insieme. In questo modello è quindi impossibile stabilire un punto d'inizio e un punto finale.²⁰ Nel modello teologico e antropologico di Jacobi, che lui stesso dice essere agli antipodi di quello di Spinoza,²¹ Dio è persona ed è esterno al mondo²² e da questa sua distanza crea il mondo dal nulla. Il Dio-Persona è per Jacobi l'unica causa del mondo, che ha quindi un inizio ben preciso che corrisponde al momento della sua creazione. Inoltre, la specificazione *ex nihilo* per la creazione sottolinea il fatto che essa è una novità assoluta, senza nessun presupposto, se non Dio stesso. La materia – sottolineerà più tardi Jacobi nella sua polemica contro Schelling a questo proposito²³ – non esisteva già prima della creazione, altrimenti ci sarebbe stato qualcosa di preesistente di cui Dio, nel processo di creazione, si sarebbe dovuto servire e che lo avrebbe vincolato e limitato nella assoluta libertà del processo creativo.

Il Dio-Persona di Jacobi è completamente libero nel suo agire: non è vincolato a niente e a nessuno. Questo Dio nella sua libertà agisce come un architetto, un artista e, prima di agire, pensa: egli agisce liberamente, secondo un piano ben preciso. Jacobi accusa il modello immanentistico di Spinoza di costringere la divinità ad agire necessariamente e di rendere il pensiero secondario: il pensiero, secondo Jacobi, nel modello spinozistico è qualcosa di esclusivamente umano. Dio, infatti, per Spinoza non pensa: la concatenazione naturale di cause ed effetti si svolge con necessità seguendo le leggi naturali immutabili e che si svolgono in modo meccanico. Non solo il pensiero nel sistema di Spinoza è qualcosa di meramente umano e non pertiene alla divinità, ma esso, per l'uomo, segue l'azione solo a cose fatte: solo in un secondo momento, l'uomo – non dimentichiamoci che il pensiero per Spinoza è uno dei due modi secondo i quali

²⁰ Cfr. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., pp. 18-20; tr. it., pp. 68-69.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 21; tr. it., p. 70.

²² «Io credo in una causa intelligente e personale del mondo» dice Jacobi (*ivi*, p. 20; tr. it., p. 69).

²³ Jacobi critica in particolare il principio di indifferenza presente nella filosofia di Schelling, secondo il quale, in una materia originaria universale e indifferente (senza determinazioni particolari), si muove uno spirito altrettanto indifferente, senza coscienza di quello che fa. Dio come persona, cosciente di se stesso e delle sue opere, secondo questa dottrina, si sarebbe sviluppato solo in un secondo momento, a partire da questo stato di indifferenza originario. Prima della vera creazione attuata dal Dio-Persona, ci sarebbero stati diversi tentativi abortiti di creazione che sarebbero poi stati risucchiati in questo stato di indifferenza originario. Cfr. a proposito di questa polemica contro Schelling: F.H. JACOBI, *Vorrede und zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften*, in HAMMACHER - JAESCHKE (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi Werke Gesamtausgabe*, cit., vol. 2,1, pp. 373-433, qui pp. 405-406 e p. 414; tr. it. di N. BOBBIO, *Idealismo e realismo*, cit., p. 37 e pp. 47-48.

l'«uomo» conosce la sostanza infinita – può inseguire con il pensiero ciò che è già accaduto e constatare che la natura si comporta secondo queste leggi eterne e costanti.²⁴ Il Dio-Persona di Jacobi, invece, prima pensa e progetta e poi agisce, realizzando liberamente il suo piano. Questa priorità del pensiero rispetto all'azione nel processo di creazione libera per Jacobi è molto importante e viene da lui continuamente sottolineata e proiettata anche sulla creatività dell'uomo.²⁵

Il determinismo di Spinoza ha secondo Jacobi delle ripercussioni fatali anche sulla sua antropologia: l'uomo, nel modello spinozistico, altro non è che una parte del meccanismo della natura. Anche lui agisce solamente secondo necessità, cioè seguendo quelle leggi naturali che tutto pervadono. Jacobi a questo proposito riporta un esempio molto efficace tratto da Leibnitz, sostenendo che la concezione antropologica leibnitziana e quella spinoziana corrispondono: l'uomo – dice Jacobi – è come un ago di una bussola che pensi di muoversi verso nord, perché ha voglia di fare così.²⁶ La proclamazione della libertà umana, per Leibnitz e per Spinoza, dipende unicamente dalla ignoranza da parte dell'uomo delle leggi che in realtà guidano necessariamente il suo agire e il suo movimento. Con la stessa argomentazione, Spinoza negherà anche la possibilità del miracolo, definendola un *deficit* conoscitivo da parte dell'uomo. Per Jacobi, invece, l'uomo è libero ed è in grado di percepire e conoscere sia la libertà di Dio sia la sua propria. La libertà – sia quella divina sia quella umana – viene definita da Jacobi un miracolo, come vedremo in seguito.

Jacobi, quindi, inorridito dalle conseguenze teologiche e antropologiche del determinismo di Spinoza salta via dal terreno dello spinozismo.²⁷ La prima cosa che egli scopre dopo questo salto non è la tanto agognata (contro Spinoza) libertà umana, ma al contrario una dipendenza dell'uomo da Dio ancora più radicale di quella teorizzata da Spinoza. Il salto verso l'alto libera l'uomo dal determinismo naturalistico e rivela all'acrobata la libertà assoluta del Dio-creatore, che però, allo stesso tempo, implica la dipendenza dell'uomo in quanto creatura. Nel dialogo con Lessing, Jacobi connette la dipendenza dell'uomo in quanto creatura con lo stare a testa in giù all'interno del salto mortale. Lessing – viene detto nel dialogo di Wolfenbüttel – è diventato spinozista, non riconosce più un creatore extramondano dell'universo e sembra non avere tanta voglia di stare a testa in giù.²⁸ Jacobi invece sembra non avere nessun problema a stare in questa posizione.

Perché la posizione a testa in giù – in cui Lessing non vuole stare e nella quale Jacobi invece sembra trovarsi a suo agio – rappresenta il rapporto dell'uomo in quanto creatura al suo

²⁴ Cfr. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., pp. 20-21; tr. it., p. 70.

²⁵ Cfr. a questo proposito ad esempio JACOBI, *Vorrede und zugleich Einleitung*, cit., p. 395; tr. it., pp. 26-27.

²⁶ Cfr. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., p. 25; tr. it., p. 73.

²⁷ Dopo avere proclamato di salvarsi con un salto mortale Jacobi dice: «[I]o dal fatalismo concludo immediatamente contro il fatalismo e tutto ciò che vi è connesso» (ivi, p. 20; tr. it., p. 70).

²⁸ Cfr. ivi, p. 20; tr. it., pp. 69-70.

creatore? Qui posso solo fare delle speculazioni, perché Jacobi non ci aiuta nell'interpretazione: questo rapporto è un rapporto di totale dipendenza, che mette in luce l'onnipotenza di Dio come creatore e l'impotenza dell'uomo come creatura. L'uomo precipitando a testa in giù è completamente in balia della forza di gravità. Tuttavia, bisogna qui osservare che la forza di gravità lo attira e lo fa precipitare verso il basso, mentre il Dio creatore e onnipotente viene identificato-collocato da Jacobi maggiormente con la dimensione orientativa-metaforica dell'‘alto’. Una seconda via interpretativa, che al momento è solo un'ipotesi che devo approfondire, mi viene suggerita dalla figura dei tarocchi dell'appeso. Jacobi, nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* cita in più punti la cabala, poiché segue l'interpretazione di Johann Georg Wachter, che cerca di dimostrare un profondo legame tra la filosofia di Spinoza e soprattutto il suo immanentismo e la cabala ebraica.²⁹ Diversi studi (purtroppo sempre piuttosto esoterici) hanno dimostrato che gli arcani dei tarocchi, la loro rete metaforica di immagini, hanno una forte valenza religiosa e in alcuni studi viene dimostrata addirittura una connessione con la cabala ebraica.³⁰ L'appeso pende a testa in giù dall'albero della vita. Se non ci fosse l'albero a cui è appeso per un piede cadrebbe. In questo senso l'appeso potrebbe rappresentare l'accettazione da parte dell'uomo della posizione di di-pendenza da Dio come suo creatore con il rischio di assolutizzare questo stato di passività.

Nel suo rapporto con Dio, quindi, l'uomo come prima cosa non scopre la sua libertà, al contrario, egli scopre un aspetto della sua mancanza di libertà diverso e ancora più profondo da quello che era presente nel determinismo di Spinoza: egli si scopre dipendente dal suo creatore. Tuttavia, nel dialogo di Wolfenbüttel, Lessing introduce un livello di dipendenza dell'uomo da Dio ancora più radicale rispetto a quello dell'essere creatura. Lessing descrive questa mancanza di libertà introducendo Lutero: «Io rimango un luterano sincero – proclama Lessing – e rimango fedele all'“errore e alla bestemmia più bestiale che umana, che non vi è libero arbitrio”»; al quale errore nondimeno si seppe adattare anche la mente chiara e limpida del suo Spinoza».³¹ Lutero e Spinoza vengono accumulati da Lessing in quanto entrambi negano la libertà umana. Tuttavia, nella narrazione di Jacobi – o forse in quanto gli disse Lessing, non possiamo saperlo – è presente un'incongruenza: la mancanza di libertà ‘alla Spinoza’ è completamente diversa da quella ‘alla Lutero’. Se Spinoza negava la libertà umana partendo da una visione meccanicistica della natura, questa non è di certo la strada seguita da Lutero. La tesi centrale di Lutero, scritta soprattutto in polemica con Erasmo da Rotterdam, è che l'uomo non è libero di conquistarsi da sé la salvezza tramite le opere buone. L'uomo, infatti, secondo Lutero, per raggiungere la salvezza necessita della grazia divina che egli non ha nessuna possibilità di influenzare. Solo una volta che ha ricevuto la grazia ed è entrato nella fede, l'uomo ha la forza ed è in grado di agire liberamente in senso morale. Prima della rinascita nella fede, la morale è per l'uomo un ideale irraggiungibile

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 122; tr. it., pp. 139-140. Cfr. a questo proposito: G. SCHOLEM, *Die wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen*, in K. GRÜNDER - W. SCHMIDT-BIGGEMANN (eds.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Schneider, Heidelberg 1984, pp. 15-25.

³⁰ Cfr. ad esempio: S.A. HOELLER, *The Fool's Pilgrimage. Kabbalistic Meditations on the Tarot*, Quest Book, Wheaton 2004.

³¹ JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., p. 28; tr. it. leggermente modificata, p. 75.

che serve solo a fargli vedere che con le sole sue forze non è in grado di adempiere la legge.³² Quindi nelle *Lettere* abbiamo tre tipi di negazione della libertà umana dal significato completamente diverso: 1) la negazione naturalistico-deterministica di Spinoza 2) la negazione creazionistica di Jacobi ed infine 3) la negazione soteriologica di Lutero e Lessing. Lessing sembra accettare la negazione spinozistica e quella luterana, ma sembra opporsi all'idea della dipendenza umana da un Dio creatore.³³ Jacobi si oppone in modo deciso alla negazione deterministica della libertà dell'uomo e accetta la dipendenza dell'uomo in quanto creatura dal creatore. In questo articolo lascio aperta la domanda se Jacobi vede l'uomo come dipendente dalla grazia divina, se cioè accetta la versione luterana della mancanza di libertà.

Inoltre, si presenta qui un ulteriore problema: nel dialogo, Jacobi abbina la dipendenza dell'uomo dal creatore con la posizione dello stare a testa in giù. Se quest'immagine – come abbiamo supposto – rappresenta la dipendenza dell'uomo da Dio, Lessing allora non dovrebbe a maggior ragione stare a testa in giù? La dipendenza soteriologica dell'uomo da Dio (ammessa da Lessing in quanto luterano) è a livello teologico un riflesso più profondo della sua dipendenza in quanto creatura. Nel dialogo, però, la posizione metaforica dello stare (o del precipitare) a testa in giù viene citata solo in connessione con il credo di Jacobi in un Dio creatore extramondano e personale del mondo e il discorso su Lutero e la sua specifica negazione della libertà emerge solo in seguito e non è connesso esplicitamente a questa posizione. Inoltre, Jacobi dice esplicitamente che gli sembra che Lessing non abbia tanta voglia di stare a testa in giù. Lessing risponde così alla provocazione di Jacobi: «Non dica questo, purché non mi tocchi imitarla. E lei sarà già di nuovo ritornato a stare sui suoi piedi».³⁴ Da un lato, quindi, Lessing lascia aperta la possibilità di assumere questa posizione e inoltre dice a Jacobi, che anche lui stesso, non starà in questa posizione in modo definitivo, ma che la supererà.

Lei ritornerà a stare sui suoi piedi – dice Lessing a Jacobi –. Il salto mortale è un ritorno alla posizione eretta di partenza. Il corpo dell'acrobata dopo avere attraversato la posizione spaventosa del precipitare a testa in giù, già nell'aria completa la volta e si rigira verso l'alto e poi atterra e ritorna nella posizione di partenza a terra. Esso è, se partiamo dalla posizione dello stare a testa in giù, una «*revolutio[...] et restitutio[...] ad primaevum statum*».³⁵ Ritornerò nelle conclusioni su

³² Cfr. ad esempio il lemma *Freiheit* in G. MÜLLER ET AL. (eds.), *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 11, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, in particolare pp. 512-516.

³³ Innanzitutto, perché Jacobi dice che sembra non avere molta voglia di stare a testa in giù, subito dopo avere collegato questa posizione con il suo credo in una causa personale del mondo. In secondo luogo, perché, proprio in apertura del dialogo di Wolfenbüttel, Lessing aveva affermato che i concetti ortodossi della divinità non facevano più per lui e che lui non sapeva più nient'altro che: *Hen kai pan!* Cfr. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., p. 16; tr. it., p. 67.

³⁴ Ivi, p. 20; tr. it. modificata, p. 70.

³⁵ Questa formula, che si adatta benissimo anche alla descrizione del salto mortale, è stata utilizzata da Johann Georg Wachter nel suo testo *Elucidarius cabalisticus, sive reconditae hebraeorum philosophiae brevis et succinta recensio* (1706), per spiegare la ritrazione delle cose nel primo ente,

questo punto.

Dopo avere citato la posizione dello stare a testa in giù e averla abbinata al suo credo in una «causa intelligente e personale del mondo»,³⁶ Jacobi dice di non potersi rassegnare all'idea che l'uomo agisca in modo meramente meccanico. Soprattutto per quanto riguarda le opere d'arte, del pensiero e della politica, dice di essere agli antipodi di Spinoza e di voler credere che l'uomo sia libero, che l'uomo possa impostare le sue azioni secondo la sua volontà: l'uomo non è costretto ad agire secondo leggi meccanicistiche che determinano il suo volere e neppure a permanere in una posizione di dipendenza creazionistica dalla divinità, che blocca ogni libera iniziativa e azione da parte dell'uomo. «Noto – dice Lessing a Jacobi – che lei vorrebbe che la sua volontà fosse libera».³⁷ Jacobi ammette che è così, anche se nell'ammettere la libertà umana deve al contempo ammettere che esista «una fonte del pensiero e dell'azione umana che [gli] rimane del tutto inspiegabile»;³⁸ questa fonte, dirà in seguito, non può essere spiegata dall'uomo, può solo essere scoperta e rivelata.³⁹

La scoperta di questa fonte del suo pensiero e della sua azione da parte dell'uomo corrisponde a ciò che Jacobi nella *Lettera a Fichte* chiamerà il «miracolo della percezione» e il «mistero della libertà». Procedo quindi con l'analisi di questi *topoi*, facendo riferimento in essa anche ai risultati a cui siamo pervenuti attraverso l'analisi del salto mortale nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*.

III. IL MIRACOLO DELLA PERCEZIONE

Nella *Lettera a Fichte* il salto mortale viene abbinato al «miracolo della percezione» e al «mistero della libertà» come abbiamo visto nella citazione già proposta sopra che per chiarezza riprendo anche qui. Jacobi dice di se stesso:

Così io son in tutto e per tutto pur sempre quello stesso che nelle *Lettere su Spinoza* aveva preso le mosse dal **miracolo della percezione** [*Wunder der Wahrnehmung*] e dall'**imperscrutabile mistero della libertà** [*unerforschliche[s] Geheimnis der Freyheit*] e osava in questo modo, con un salto mortale, non tanto fondare la sua filosofia, quanto piuttosto esporre agli occhi del mondo, temerariamente, la sua non-filosofica cocciutaggine.⁴⁰

secondo la cabala: <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10413144?q=%28elucidarius+cabalisticus%29&page=,1>, p. 22. (28.04.2023)

³⁶ JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., p. 20; tr. it., p. 69.

³⁷ Ivi, p. 21; tr. it. modificata, p. 70.

³⁸ Ivi, p. 28; tr. it. modificata, p. 75.

³⁹ Cfr. ivi, p. 29; tr. it., p. 76.

⁴⁰ JACOBI, *Jacobi an Fichte*, cit., p. 214; tr. it., p. 190.

Che cosa significa il «miracolo della percezione»? È una costante del pensiero di Jacobi attuare un parallelismo tra la percezione dei sensi e la percezione de 'le cose divine'. Jacobi identifica il processo mentale-conoscitivo alla base di questi due tipi di percezione (sensitiva e – la chiamo per comodità – religiosa) e ne differenzia solo gli oggetti, per questo parla in modo ambiguo in entrambi i casi di percezione, ma anche di rivelazione e di fede. Nel caso della percezione sensibile, si tratta di una conoscenza di un oggetto esterno che è rivelazione 'miracolosa',⁴¹ perché io non «ho nessun'altra dimostrazione di questo oggetto fuori di me», se non la presenza dell'oggetto stesso.⁴² Questa rivelazione in realtà è duplice rivelazione, poiché io esperisco che io sono e che c'è qualcosa fuori di me nello stesso identico momento. Io e tu (soggetto e oggetto) sono presenti nello stesso attimo, senza che l'intelletto debba intervenire con una qualche riflessione⁴³ – sostiene Jacobi nel dialogo *David Hume* a proposito della conoscenza sensibile. Nella *Lettera a Fichte* una terminologia simile viene usata per la percezione de 'le cose divine'. Ciò che viene percepito in modo immediato è innanzitutto un Dio «al di sopra e al di fuori di me»: «La mia ragione istintivamente mi dà questo insegnamento: Dio. Con irresistibile forza ciò che vi è di più alto in me [la ragione] mi indica al di sopra e al di fuori di me l'essere superiore a tutti gli esseri [*weiset das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes über und außer mir*]». ⁴⁴ Quindi la percezione fa conoscere all'uomo l'esistenza di Dio e, al contempo, la sua relazione a Dio – parallelamente alla percezione sensibile che gli rivelava in modo immediato allo stesso tempo l'io e il tu. Jacobi specifica in maniera drammatica questa relazione uomo-Dio: «Io non sono e non voglio essere se Egli non è». ⁴⁵ Quindi la relazione che viene rivelata all'uomo è una relazione di dipendenza: «io non sono [...] se Egli non è»; non solo, Jacobi rimarca anche l'accettazione da parte dell'uomo di questa relazione di dipendenza: «io [...] non voglio essere se Egli non è».

Tuttavia, ciò non è tutto. «La mia ragione – continua Jacobi – mi costringe [anche] a credere [...] a quello che non si può comprendere e che sfugge a ogni concetto, in me e fuori di me». ⁴⁶ Che

⁴¹ Cfr. F.H. JACOBI, *David Hume. Über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (1787), in HAMMACHER - JAESCHKE (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi Werke Gesamtausgabe*, cit., vol. 2,1, pp. 5-112, qui pp. 32-33; tr. it. di N. BOBBIO, *Idealismo e realismo*, cit., p. 95-96. Cfr. anche JACOBI, *Vorrede und zugleich Einleitung*, cit., p. 390; tr. it., p. 21.

⁴² JACOBI, *David Hume*, cit., pp. 33-34; tr. it., p. 96.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 38; tr. it., p. 101. Questa discussione sul rapporto tra la nostra rappresentazione e il mondo reale e la questione se il mondo esterno viene realmente percepito o viene creato dall'io, viene ripresa in modo conciso e riassuntivo anche in una nota a piè di pagina nella *Prefazione* del 1815 e discussa in polemica con Kant e Fichte. Cfr. JACOBI, *Vorrede und zugleich Einleitung*, cit., p. 393; tr. it., p. 72, nota 21.

⁴⁴ JACOBI, *Jacobi an Fichte*, cit., p. 210; tr. it., pp. 186-187.

⁴⁵ *Ibidem*; tr. it. leggermente modificata, *ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*; tr. it. leggermente modificata, *ibidem*.

cos'è questo «in me e fuori di me»? «*Das Allerhöchste*» di cui parlava prima non si trova di certo in me, ma fuori e sopra di me, la mia ragione infatti «mi indica» Dio, che è percepito come lontano e superiore. Allora ci dobbiamo chiedere che cosa significa invece questo «in me»? E il «fuori di me» che ne consegue è lo stesso del mio rapporto di dipendenza dall'«*Allerhöchste*» che è «al di sopra e al di fuori di me»?

Prima di rispondere a questi quesiti, soffermiamoci brevemente a fare una riflessione sul perché Jacobi chiami questa percezione (sia quella sensibile sia quella religiosa) miracolosa. Il miracolo è per Jacobi un inizio assoluto che non dipende da nulla e in questo senso si sottrae alle leggi della natura e del pensiero. Egli definisce ad esempio la creazione divina come qualcosa di miracoloso,⁴⁷ perché essa è un'azione originaria che non dipende da nulla, se non dalla volontà di colui che agisce. Allo stesso modo, Jacobi – come vedremo nell'ultimo paragrafo – definisce la libertà umana come miracolosa, perché si sottrae alle leggi del determinismo che la vorrebbero inserire in una catena di cause-effetti naturali.⁴⁸ Qui, invece, sia nel caso della percezione sensibile sia nel caso di quella religiosa esse vengono definite miracolose,⁴⁹ perché sono presenti all'uomo in modo immediato. L'uomo possiede questi 'dati' per lui evidenti, senza dovere rifletterci su: essi non dipendono dal suo pensiero e dalle sue rielaborazioni mentali. L'uomo è quindi nei loro confronti passivo e, se nel caso della percezione sensibile, la passività dell'uomo è dettata dal suo rapporto all'oggetto esterno, che per Jacobi è reale e affetta i sensi, nel caso della percezione delle cose divine l'uomo è passivo nei loro confronti, perché esse gli vengono rivelate da Dio stesso, come Jacobi ammette in uno dei pochi punti della *Lettera a Fichte* in cui usa esplicitamente il termine «rivelazione»: «Creati a sua immagine; Dio in noi: questa è la notizia che noi abbiamo di lui, e l'unica possibile; così Dio si è rivelato all'uomo, in maniera viva, continuamente e per tutti i tempi».⁵⁰

Dio si rivela all'uomo in tutti i tempi in maniera viva, rivelandogli allo stesso tempo chi è lui stesso (l'uomo): egli è creatura e portatore di Dio in se stesso. Quindi qui viene ribadita quella duplicità che abbiamo trovato prima: da un lato, l'uomo ha una relazione di dipendenza con Dio (qui definito esplicitamente in parallelo alle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* come Dio-creatore: «Creati a sua immagine»), dall'altro lato, c'è una relazione di intimità tra l'uomo e Dio che prima veniva definita «in me», mentre qui «in noi». Questo «Dio in noi [*Gott in uns*]», presente al plurale nell'ultima citazione, mi permette quindi di ricollegarmi alla domanda lasciata aperta sopra, cioè che cosa significhi che «[l]a mia ragione mi costringe [...] a credere [...] a quello che non si può comprendere e che sfugge a ogni concetto, in me e fuori di me».⁵¹ Che cosa significa che la

⁴⁷ Cfr. JACOBI, *Vorrede und zugleich Einleitung*, cit., p. 400; tr. it., p. 31.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 431-432; tr. it., p. 67.

⁴⁹ Cfr. JACOBI, *David Hume*, cit., pp. 32-33; tr. it., pp. 95-96.

⁵⁰ JACOBI, *Jacobi an Fichte*, cit., p. 219; tr. it. dell'autrice: questa citazione si trova in una parte della *Lettera a Fichte* che Jacobi dice di riprendere da *Le cose divine e la loro rivelazione* e che Bobbio non traduce.

⁵¹ JACOBI, *Jacobi an Fichte*, cit., p. 210; tr. it. leggermente modificata, pp. 186-187.

divinità è presente «in me», che cosa significa «Dio in noi»? Oppure, per dirla con le *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, che cosa è la fonte del pensiero e dell'azione umana, che va scoperta e rivelata?⁵²

Per rispondere a questa domanda, dobbiamo rifarci a una distinzione centrale attuata da Jacobi nella *Lettera a Fichte* prima di introdurre il salto mortale e il miracolo della percezione, cioè quella tra la ragione umana, che è percezione, e quella divina che invece è produttiva. La ragione divina è la pienezza del bene e della verità ed è la perfezione della vita ed è – a differenza di quella umana – una ragione autonoma e indipendente.⁵³ Nella prima nota alla *Beilage II* alla *Lettera a Fichte* questa ragione divina viene definita esplicitamente come spirito.⁵⁴ L'incipit di questa *Beilage II* è la famosa domanda: «Ha l'uomo la ragione o la ragione l'uomo?».⁵⁵ Nella nota Jacobi spiega questa frase iniziale. Da un lato, l'uomo possiede egli stesso la ragione. Qui, la ragione, a differenza che nel corpo principale della *Lettera*, non è intesa come una facoltà percettiva dell'uomo, ma come una facoltà essa stessa produttiva, cioè come la capacità di formare i concetti astruendo dalle cose reali e di sussumere poi nuove percezioni sotto questi concetti già formati. La ragione in questo senso è una qualità o facoltà dell'essere umano, che l'essere umano possiede: l'uomo ha la ragione. Questo tipo di ragione corrisponde a ciò che più tardi Jacobi stesso, cercando di eliminare questa confusione terminologica, chiamerà «intelletto» (*Verstand*);⁵⁶ dall'altro lato, l'uomo è posseduto dalla ragione: l'essere umano non è altro che «una forma che ha preso la ragione», quella ragione che è lo «spirito», «il principio e la fonte originaria del sapere»;⁵⁷ qui

⁵² Cfr. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., pp. 28-29; tr. it., pp. 75-76. Cfr. le note 37 e 38.

⁵³ Cfr. JACOBI, *Jacobi an Fichte*, cit., p. 209; tr. it., p. 186.

⁵⁴ Cfr. JACOBI, *Jacobi an Fichte. Beilage II*, cit., p. 232, nota 1; questa appendice non è tradotta da Norberto Bobbio.

⁵⁵ Ivi, p. 232.

⁵⁶ JACOBI, *Vorrede und zugleich Einleitung*, cit., pp. 377-378; tr. it., pp. 8-9.

⁵⁷ JACOBI, *Jacobi an Fichte. Beilage II*, cit., p. 232, nota 1. Qui Jacobi usa il termine «*Urquell der Erkenntnis*» (fonte originaria della conoscenza) che richiama la «fonte [*Quelle*] del pensiero e dell'azione umana» delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* (cfr. note 37 e 38). Si cfr. a questo proposito il saggio di B. Sandkaulen, *Oder hat Vernunft den Menschen?* nel quale l'autrice distingue tra una razionalità strumentale, posseduta dall'uomo, della quale l'uomo si serve – quella che sopra ho chiamato ragione (3) e una ragione che, invece, possiede essa stessa l'uomo (complemento oggetto), che Sandkaulen definisce anche sentimento dello spirito (*Geistgefühl/Gesitgefühl des Jemeinigen*), in quanto certezza che il singolo ha del suo essere personale-individuale. Questo secondo tipo di ragione, per Sandkaulen, non è mai impersonale, non può essere identificata con lo spirito divino presente nel mondo e nell'uomo e tanto meno con la provvidenza. La principale differenza tra la mia interpretazione e questa interpretazione è che Sandkaulen elimina la ragione divina, intesa come spirito presente nel mondo – quella che sopra ho chiamato ragione (1). Così facendo modifica anche il significato della ragione (2). Per Sandkaulen questa è la percezione che il singolo ha di se

abbiamo quindi una ragione di cui l'uomo stesso è una manifestazione particolare, una particolare forma assunta da questa ragione che va oltre l'individuo umano: una ragione che ha l'uomo. A ben vedere quindi i tipi di ragione di cui parla Jacobi nella *Lettera* e nella *Beylage II* sono tre: 1) la ragione produttiva-divina, intesa come spirito, oltre l'uomo (sebbene nella storia) e di cui l'uomo è una manifestazione particolare, 2) la ragione che è «percezione», intesa come capacità dell'uomo di percepire se stesso sia come essere dipendente dal creatore sia come forma particolare di questa ragione oltre l'uomo, che è lo spirito ed infine 3) la ragione come intelletto, come specifica forma del pensiero umano che astraendo, comparando e differenziando forma i concetti e li applica nella conoscenza.

Questo terzo tipo di ragione nel nostro contesto non è importante; essa serve a Jacobi nella sua polemica contro Fichte, che secondo lui assolutizza questo tipo di ragione, 'dimenticandosi' così completamente degli altri due tipi, per Jacobi molto più importanti. Ciò che ci interessa qui è il rapporto del secondo tipo di ragione con il primo tipo: secondo Jacobi, la ragione percettiva dell'uomo – la ragione (2) – non gli rivela soltanto che c'è un Dio esterno a lui e di gran lunga superiore a lui, ma gli rivela anche che c'è un legame intimo tra lui e Dio come spirito – ragione (1). La relazione dell'uomo con Dio è qualcosa di duplice, da un lato, egli è creatura, legata a Dio da un legame di profonda dipendenza, rappresentata nelle citazioni precedenti dal sistema metaforico-orientativo dell'alto-basso. Dall'altro, nel momento in cui Dio è spirito, è ragione produttiva presente nel mondo – ragione (1) – e l'uomo lo percepisce come tale, l'uomo entra anche in una relazione diversa con Dio, non più quella di dipendenza (creatore-creatura), ma quella di intimità (Dio in me/ Dio in noi) e di identità: l'uomo è una manifestazione dello spirito divino presente nel mondo e presente in lui stesso e ne è cosciente.⁵⁸ Ecco il significato dell'«in me»

stesso nella sua particolarità e nel suo essere creato a somiglianza di un'immagine originaria che è Dio. Da un lato, viene quindi meno l'idea di una presenza di Dio come spirito nel mondo, dall'altro, ma in stretta connessione con questo primo punto, anche la relazione tra uomo e Dio viene ridotta al rapporto di creazione e all'essere immagine di Dio dell'uomo. Cfr. B. SANDKAULEN, *Oder hat Vernunft den Menschen?*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XLIX, 1995, 3, pp. 416-429.

⁵⁸ Nel suo articolo *La questione su Dio nella 'Lettera a Fichte' di Jacobi*, Ariberto Acerbi sottolinea giustamente l'importanza della dimensione teistico-personale nella concezione della divinità della *Lettera a Fichte*. Egli sottolinea inoltre la centralità della ragione divina rispetto a quella umana e la dipendenza di quest'ultima dalla prima; Acerbi non dimentica tuttavia di evidenziare anche la funzione chiave della ragione umana come riconoscimento del fondamento divino esterno ad essa (della ragione divina). Un punto di differenza nelle nostre interpretazioni mi sembra consistere nel fatto che nella mia interpretazione la ragione divina – quella che nel testo chiamavo ragione (1) – è immanente al mondo e presente nell'uomo stesso e che l'essere umano la riconosce in se stesso (tramite la ragione umana); mentre per Acerbi la ragione umana si deve rivolgere alla trascendenza per potere avere «una premonizione (*Ahndung*) di Dio [...] come vita razionale in sé compiuta» (A. ACERBI, *La questione su Dio nella 'Lettera a Fichte' di Jacobi*, in «Rivista di filosofia neo-

della citazione precedente e della «fonte del pensiero e dell'azione» che va solo scoperta delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*.⁵⁹

Inoltre, prima ci siamo chiesti se il «fuori di me» – che segue la scoperta da parte dell'uomo di questa sua relazione di intimità con lo spirito – coincide con il rapporto tra creatore e creatura. La mia tesi è che questo «fuori di me» che segue la scoperta del Dio «in me» indichi piuttosto l'azione della libertà umana, la possibilità per l'uomo di esprimere 'fuori di sé' tramite le sue azioni lo spirito (la ragione divina) che ha appena scoperto in sé; un aspetto quindi molto diverso dal «fuori di me» della relazione di dipendenza tra creatore e mondo/creatura. Analizzo questo aspetto della libertà umana seguendo Jacobi nella *Prefazione e, insieme, introduzione all'edizione completa degli scritti filosofici dell'autore*, poiché qui – a differenza della *Lettera a Fichte* dove parla di «mistero della libertà» – il *topos* della libertà viene più volte definito esplicitamente un miracolo.

IV. IL MIRACOLO DELLA LIBERTÀ

La *Prefazione* del 1815 introduceva il volume dell'*opera omnia* di Jacobi (pubblicata da lui stesso) dedicato ai suoi scritti filosofici. Esso conteneva sia il dialogo *David Hume* sia la *Lettera a Fichte* e le sue *Beylagen*. Nella *Prefazione*, Jacobi ritorna con insistenza sul tema della libertà umana.

Il riconoscimento di una libertà e di una provvidenza vere e reali, non solo nell'essere supremo, ma in ogni essere razionale, e l'affermazione che queste due proprietà si presuppongono a vicenda, è ciò che distingue la mia filosofia da tutte le altre filosofie, da Aristotele sino ai nostri giorni.⁶⁰

Secondo Jacobi, la libertà dell'uomo deve essere riconosciuta a fianco della libertà divina; Jacobi, inoltre, definisce la libertà umana un'«efficacia miracolosa con provvidenza»⁶¹ e parla del «miracolo della provvidenza e della libertà».⁶² La libertà umana è miracolosa, poiché, come la

scolastica», CXIII, 2021,1, pp. 205-223, qui p. 213). Questa dimensione trascendente della divinità si vede anche nella determinazione morale dell'uomo in Jacobi che, secondo Acerbi, deve ancorare il suo volere «a un bene sostanziale *trascendente*» (ivi, p. 214). Secondo me, nella concezione della divinità di Jacobi è importante mettere in luce una certa duplicità: da un lato, troviamo un Dio personale, creatore del mondo, trascendente: il Dio del teismo; dall'altro, si trova però anche la concezione di un Dio come spirito, come ragione divina presente nel mondo e nell'uomo stesso. Cfr. a questo proposito in particolare ivi, pp. 209-210 per la concezione teistico personale di Dio; ivi, pp. 213-214, per la concezione della ragione divina.

⁵⁹ Cfr. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, pp. 28-29; tr. it., pp. 75-76. Cfr. le note 37 e 38.

⁶⁰ JACOBI, *Vorrede und zugleich Einleitung*, cit., p. 396; tr. it., p. 27.

⁶¹ Ivi, p. 396; tr. it., p. 28.

⁶² *Ibidem*; tr. it., p. 27.

libertà di Dio-creatore, essa è in grado di porre un inizio assoluto che si sottrae alla catena deterministica delle leggi naturali e al determinismo da esse implicato e dipende solo della volontà libera dell'essere agente. Jacobi sostiene infatti:

Ogni azione schiettamente morale, veramente virtuosa è, rispetto alla natura, un miracolo e rivela Colui da cui solo i miracoli possono essere compiuti, il creatore, l'onnipotente signore della natura, il reggitore dell'universo. Lo stesso si può dire di qualsiasi creazione umana veramente geniale. Un intelletto che sia rivolto unicamente alla natura, non ammettendo a buon diritto sul proprio terreno nessun miracolo, è costretto a negare tanto la realtà di creazioni autentiche e veramente geniali quanto la realtà di azioni autentiche e veramente virtuose. Della realtà delle une e delle altre testimonia lo spirito, nella sua intimità, nella sua imperscrutabilità, lo spirito che ci rivela per ogni dove soltanto cose misteriose; non già la scienza. Questa finisce necessariamente là dove l'effetto della libertà si fa manifesto.⁶³

La libertà umana si manifesta come riflesso di quella divina nelle azioni morali dell'uomo e nella sua attività creativa, geniale sia artistica sia filosofica. La scienza – così nella citazione precedente – rivolta esclusivamente alla natura, vede ovunque cause ed effetti, determinismo e non è in grado di cogliere le opere della libertà umana. Solo lo spirito testimonia il miracolo della libertà: solo ciò che Jacobi nella *Lettera a Fichte* chiamava la ragione percettiva dell'uomo, ciò che gli rivela la presenza della ragione divina/dello spirito in se stesso, è in grado di produrre azioni libere che ubbidiscono a una logica diversa da quella deterministica-naturalistica. L'uomo manifesta tramite queste sue azioni libere 'fuori di sé' la presenza dello spirito divino che ha scoperto 'in sé'. Ecco quindi rivelato anche il significato di quel «fuori di me» della *Lettera a Fichte*. Inoltre, anche la fonte delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* andava «scoperta e rivelata». La rivelazione da parte dell'uomo di questa fonte corrisponde proprio alla rivelazione o alla testimonianza di fronte agli altri da parte dell'uomo della presenza dello spirito divino, che ha scoperto in sé.⁶⁴

Nella *Prefazione* la libertà si presenta di continuo accompagnata dal *topos* della provvidenza (*Vorsehung*).⁶⁵ Questo termine ha, in concomitanza alla ragione nella *Lettera a Fichte*, un duplice significato: da un lato la provvidenza corrisponde a ciò che nella *Lettera* veniva chiamato percezione/ragione percettiva dell'uomo. La provvidenza va interpretata come *Vor-sehung* dell'uomo, come capacità dell'essere umano di vedere prima di agire. L'uomo percepisce se stesso come creatura e come portatore dello spirito e solo con questa consapevolezza può agire liberamente, cioè non sottostando alle leggi naturali. Il termine provvidenza, inoltre, nella sua accezione tradizionale, si può riferire anche a Dio, parallelamente alla ragione nella *Lettera a Fichte*, che era anche ragione divina, spirito. La provvidenza divina è il piano secondo il quale Dio ha creato il mondo e lo guida e lo mantiene.⁶⁶ Mi sembra che il termine provvidenza, forse più che il termine ragione o spirito, che venivano utilizzati nella *Lettera*, permetta di conciliare meglio l'idea del

⁶³ Ivi, pp. 431-432; tr. it. modificata, p. 67.

⁶⁴ Cfr. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, cit., pp. 28-29; tr. it., pp. 75-76. Cfr. le note 37 e 38.

⁶⁵ Cfr. ad esempio: JACOBI, *Vorrede und zugleich Einleitung*, cit., pp. 395-396; tr. it., pp. 26-27.

⁶⁶ Cfr. ivi, p. 431; tr. it., p. 67.

Dio creatore extramondano con quella di un Dio o un'istanza divina (spirito) presente nel mondo. Qui, possiamo pensare a un Dio esterno al mondo, che lo ha creato, e che allo stesso tempo ha un piano per il mondo attuato nella creazione e che si realizza in esso nello svolgimento storico. Tuttavia, questa al momento è solo un'ipotesi che deve essere verificata. Ciò che va approfondito è se per Jacobi Dio come spirito è realmente presente nel mondo oppure se nel mondo si trova attuato un progetto, un pensiero di Dio, cioè la provvidenza. In questa seconda variante il legame di intimità tra Dio e l'uomo sarebbe fortemente indebolito. In entrambe le ipotesi però si presenta un ulteriore problema che riguarda la concezione della libertà umana sostenuta da Jacobi: se l'azione libera umana, come l'azione divina di creazione, deve essere libera nel senso che essa è un inizio assoluto che non dipende da nulla se non dalla volontà dell'essere agente, è estremamente problematico il fatto che l'uomo nella sua azione libera debba portare ad espressione lo spirito divino presente nel mondo e in se stesso o il piano divino presente nel mondo come provvidenza. In entrambi i casi abbiamo una forte limitazione della libertà umana. Non è questa un'altra forma di determinismo, non più naturalistico, come voleva Spinoza, ma divino/provvidenzialistico?

V. CONCLUSIONE

Nella descrizione del suo salto mortale, alla fine del movimento acrobatico, Jacobi torna a stare sui suoi piedi. Questa era anche la posizione da cui era partito, saltando via dal determinismo di Spinoza. Spinoza, come abbiamo visto, identifica le leggi naturali che tutto determinano in maniera costante con Dio e ammette così la presenza di Dio nel mondo. Il determinismo di Spinoza assume quindi una giustificazione teologica e diviene così – per Jacobi – fatalismo. Nella filosofia di Spinoza, inoltre, per la volontà umana non rimane nessuna possibilità di agire liberamente, poiché anch'essa è determinata completamente dalle leggi naturali. Jacobi, inorridito da queste conseguenze del pensiero di Spinoza, 'salta via' dal terreno dello spinozismo. Scopre così un Dio personale ed extramondano che ha creato il mondo in piena coscienza e libertà e, allo stesso tempo, scopre la dipendenza radicale dell'uomo da questo Dio (rappresentata dalla posizione a testa in giù dell'uomo). Inoltre, però scopre anche un'altra faccia della divinità: un Dio presente nel mondo e in lui stesso come spirito o come ragione che tutto regge e governa. L'uomo è libero di decidere se vuole diventare testimone dello spirito divino presente in lui; se tramite le sue azioni libere (moralì e creative) vuole testimoniare questa presenza divina nel mondo, agendo in una nuova ottica e prospettiva che rompe completamente con le leggi del determinismo naturalistico.

Jacobi, completa così la volta nell'aria e alla fine del suo salto mortale, ritorna nella stessa posizione da cui era partito, per terra diritto, sui suoi piedi. Jacobi ritorna quindi sul terreno di partenza e nella stessa posizione (la posizione eretta a terra) che metaforicamente era occupata

dalla filosofia di Spinoza.⁶⁷ Che cos'hanno queste due posizioni in comune e che cos'hanno di diverso? Da un lato, entrambe ammettono la presenza di Dio nel mondo. Jacobi, però, non identifica questo Dio immanente con le leggi immutabili della natura, ma con la ragione divina, con lo spirito. Jacobi, inoltre, giunge a questa posizione dopo avere compiuto il movimento audace e pericoloso del salto mortale, mentre Spinoza non si è mosso. Questo implica metaforicamente, da un lato, il riconoscimento da parte di Jacobi di un Dio extramondano e della posizione di dipendenza dell'uomo da lui. Dall'altro, il riconoscimento della presenza di Dio nel mondo, tuttavia come spirito e provvidenza e non come leggi costanti del naturalismo deterministico. Lascio qui irrisolta la difficile questione di che cosa significhi che l'uomo raggiunge la posizione eretta a testa-in-su già all'interno della volta, ancora nell'aria, prima di atterrare.

In tutto questo processo acrobatico che cos'è un miracolo? Abbiamo visto che, per Jacobi, il miracolo ha a che fare con la possibilità di porre un inizio assoluto, libero, in quanto non può essere inserito nella catena di cause ed effetti. La creazione divina è per Jacobi il miracolo per eccellenza; anche la volontà umana è miracolosa, perché è in grado di essere inizio, sottraendosi alla concatenazione di causa ed effetto e anche alla dipendenza dal Dio-creatore. Abbiamo visto, tuttavia, come questa concezione della libertà sia problematica, perché essa porta ad espressione lo spirito divino presente nell'uomo, che Jacobi definisce anche come 'provvidenza' e così sembra che ci sia comunque una guida eteronoma della volontà dell'uomo. L'uomo può 'solo' decidere se portare ad espressione lo spirito divino scoperto in sé o se ribellarsi. Infine, il miracolo è per Jacobi la percezione da parte dell'uomo della propria relazione a Dio; da un lato, della sua dipendenza dal Dio creatore, dall'altro, ancora più miracolosa è la scoperta della presenza dello spirito divino in noi. La percezione dello spirito è miracolosa, innanzitutto, perché essa è semplicemente presente nella sua evidenza all'uomo (cioè essa non è frutto del pensiero della rielaborazione mentale dell'uomo); in secondo luogo, perché essa dà avvio al processo libero di testimonianza dello spirito da parte dell'uomo. Concludo con una citazione tratta, come quella iniziale, dai *Fliegende Blätter*:

Auch ich glaube Wunders wegen; des Wunders wegen nämlich der Freiheit, die ein continuirliches Wunder ist, und viel Analogie hat mit dem das Christenthum begründenden Wunder der Geistesempfängniß am Pfingsttage.

Frei seyn und ein Geist seyn ist Eins. – Wo Geist ist, da ist Erfindungskraft, Schöpfungskraft, Originalität, Selbstseyn. Jedes große Beispiel ergreift uns mit der Autorität eines Wunders, und spricht zu uns:

⁶⁷ Tristana Dini riconosce correttamente questo ritorno alla posizione di partenza e sottolinea i punti in comune tra la filosofia di Jacobi e quella di Spinoza. In due punti del capitolo intitolato *Intermezzo. L'approdo del salto mortale*, Dini abbina questo ritorno anche al movimento del salto mortale, senza tuttavia soffermarsi a fondo sulla dinamica del movimento: «Il pensiero di Spinoza non rappresenta per Jacobi solo il “punto elastico” a partire dal quale effettuare il salto mortale, ma, in un certo senso, ne indica anche il punto d'arrivo». DINI, *Il «filo storico» della verità*, cit., pp. 181-185, qui p. 181.

Wenn ihr nur Glauben hättet, so könntet auch ihr die Thaten thun, die ich thue.⁶⁸

Anch'io credo grazie al miracolo; al miracolo, cioè, della libertà, che è un miracolo continuo, e somiglia molto al miracolo, che fonda il cristianesimo, della ricezione dello spirito a Pentecoste.

Essere liberi ed essere spirito è Uno. – Dove c'è lo spirito, lì c'è anche forza di inventare, forza creativa, originalità, Essere-se-stessi. Ogni esempio eccellente ci cattura con l'autorità di un miracolo e ci dice: Se aveste fede, anche voi potreste compiere le azioni, che faccio io.

gloriade@zedat.fu-berlin.de
(Zedat, Freie Universität Berlin)

⁶⁸ F.H. JACOBI, *Fliegende Blätter*, in HAMMACHER - JAESCHKE (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi Werke Gesamtausgabe*, cit., vol. 5,1, p. 415.