

Religione e politica negli scritti di F.H. Jacobi (1773-1796)

di *Tristana Dini*

This paper discusses the decisive role of the complex religion/philosophy in F.H. Jacobi's thought and analyzes his considerations on a number of religious topics with strong political implications – the relationship between state and church, tolerance, the questions of atheism and Spinozism. Jacobi's political thought circles around the concept of despotism and its antithesis – freedom –, and it reaches its arduous completion in the controversial confrontation with the French Revolution.

A Schiller che lo invitava ad una collaborazione alla rivista «Die Horen», pregandolo di evitare riferimenti a tematiche politiche o religiose, Jacobi così rispondeva in una lettera datata 10 settembre 1794:

«Questa limitazione presa nel senso più rigoroso, sarebbe troppo dura per quel filosofo che prenda sul serio il suo compito; poiché a cosa può, in fin dei conti, costui volersi ovunque riferire se non alla costituzione politica (*Staatsverfassung*) e alla religione (*Religion*)?».¹

Le *Zufällige Ergießungen eines einsamen Denkers*, pubblicate nell'agosto 1795 su «Die Horen», scritto denso di riferimenti alla recente Rivoluzione Francese e al nesso tra morale e religione nella filosofia kantiana, mostrano chiaramente come Jacobi contravvenne del tutto alla richiesta di Schiller, non sottraendosi al confronto con l'evento storico-politico fondamentale del suo tempo. Questo scritto, che inserisce le riflessioni di Jacobi sul rapporto tra politica, religione e morale, maturate nella prima fase della sua produzione filosofica, nella cornice più ampia di un abbozzo di filosofia della storia, allo stesso tempo chiude la parabola dell'interesse jacobiano verso tale orizzonte problematico. Un orizzonte che dopo aver accompagnato tutta

¹ *Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel*, a cura di F. ROTH, 2 voll., Leipzig 1825-1827, II, p. 183 (d'ora in poi *AB*). In appendice allo scritto *Etwas das Lessing gesagt hat*, del 1782 Jacobi citava questo motto di Voltaire: «Le partage du brave homme est d'expliquer librement ses pensées. Celui qui n'ose regarder fixement le deux poles de la vie humaine, la religion et le gouvernement, n'est qu'un lâche», in F.H. JACOBI, *Etwas das Lessing gesagt hat. Ein Commentar zu den Reisen der Päpste nebst Betrachtungen von einem Dritten*, Berlin 1782, p. 134, successivamente in *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke* (d'ora in poi *W*), 6 voll., a cura di Fr.H. JACOBI (voll. I-III) - J.Fr. KÖPPEN (voll. IV/1 e IV/2) - Fr. ROTH (voll. IV/3-VI), Leipzig 1812-1825, qui *W* II, p. 388.

la prima produzione filosofica e il periodo dell'attività politica di Jacobi,² passa poi in secondo piano, almeno nelle opere pubblicate, – eccezion fatta per l'*Akademie-Rede* del 1807, legata, forse non a caso, al suo ritorno all'attività politica³ –, per riparare in quello spazio di confine tra il pubblico e il privato rappresentato dallo scambio epistolare e dalla forma diaristica delle *Kladden*.⁴

L'esplicito interesse jacobiano per questa costellazione di problemi, espresso in una serie di scritti dedicati a tale argomento specifico e legato, non da ultimo, come abbiamo accennato, a motivazioni di carattere biografico, focalizza dunque nel plesso religione-politica la cifra per comprendere la prima fase della riflessione di Jacobi, rinviando all'urgenza di estendere lo sguardo fino ad oggi esclusivamente concentrato, almeno nell'ambito della *Jacobi-Forschung* italiana, sull'aspetto religioso, anche al suo correlato politico.⁵

² Jacobi non fu un filosofo di professione. Estraneo alle strutture universitarie, si dedicò all'attività commerciale, affiancandola con un'intensa attività politico-economica. In particolare gli incarichi di consigliere economico per i ducati di Jülich e Berg (1772-1780) e Monaco (1779) gli consentirono di sperimentare idee innovative per la Germania dell'epoca, che gli attirarono le ire dei conservatori bavaresi, orientati in senso mercantilistico. Nelle due *Rapsodie politiche* – apparse anonime nel 1779 – *Eine politische Rhapsodie. Aus einem Aktenstock entwendet. Ein eingesandtes Stück*, in «Baierische Beyträge zur schönen und nützlichen Litteratur», V (1779), pp. 407-418, e *Noch eine politische Rhapsodie, worin sich verschiedene Plagia befinden, betitelt: Es ist nicht recht, und es ist nicht klug*, *ibidem*, pp. 418-458 – che risentono delle letture di autori francesi (Quesnay, Turgot e Mirabeau) e britannici (Adam Smith) – Jacobi propone un'originale integrazione di fisiocrazia e liberismo. Sull'attività in campo politico ed economico di Jacobi si veda A. LIEPERT, *Jacobi zwischen 1779 und 1783 – ein Platz im politischen Liberalismus?*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 28 (1980), pp. 783-746; G. BAUM, *Die politische Tätigkeit F.H. Jacobis im Hinblick auf die wirtschaftliche Entwicklung des Düsseldorfer Raumes*, in G. KURZ (ed), *Düsseldorf in der deutschen Geistesgeschichte*, Düsseldorf 1984, pp. 103-108; K. HAMMACHER - H. HIRSCH, *Die Wirtschaftspolitik des Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi*, Amsterdam 1993; R. HILLEMACHER, *Die wirtschaftstheoretischen Anschauungen Friedrich Heinrich Jacobis*, Frankfurt a.M. 1993.

³ Questa volta non si trattò di un incarico come operatore politico-economico, bensì di un impegno di carattere politico-culturale: Jacobi diventò Presidente della rinnovata Accademia bavarese delle scienze di Monaco nel 1807 – anno in cui tenne il discorso inaugurale dal titolo *Über gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck. Eine Abhandlung, vorgelesen bey der feyerlichen Erneuerung der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu München von dem Präsidenten der Akademie*, München 1807, successivamente in W VI, pp. 1-62 – incarico che manterrà fino al 1812.

⁴ Sulle *Kladden*, i quaderni in cui Jacobi annotava i suoi appunti e i suoi pensieri, parallelamente alla stesura delle opere – in una certa misura confluiti nei *Fliegende Blätter von F.H. Jacobi*, in *Minerva. Taschenbuch für das Jahr 1817*, Leipzig 1817 (altri *Blätter aus F.H. Jacobi's Nachlaß* appaiono postumi su «Minerva», 7 [1820], pp. 343-368, e «Minerva», 1 [1821], pp. 1-18, successivamente in W VI, pp. 131-242) – si veda P.-P. SCHNEIDER, *Die «Denkbücher» Friedrich Heinrich Jacobis*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1986, che ne propone alcuni estratti, oltre ad un elenco assai puntuale dei temi in esse affrontati e delle diverse tipologie di annotazioni in esse contenute. In particolare sull'argomento politico, con riferimento alla Rivoluzione Francese, si vedano le pp. 271-308.

⁵ In ambito italiano al pensiero politico di Jacobi è stata dedicata attenzione da B. CROCE, che in chiusura delle *Considerazioni sulla filosofia del Jacobi*, apparse sulla «Critica», nel 1941 (rist. in B. CROCE, *Discorsi di varia filosofia*, I, Bari 1945, pp. 24-53) affronta il tema delle implicazioni politiche dell'idea jacobiana di libertà. Di recente all'attività di operatore politico economico e alle riflessioni etico-politiche ha dedicato attenzione M. IVALDO, *Introduzione a Jacobi*, Roma - Bari 2003, pp. 17-26. In ambito tedesco ricordiamo la monografia di K. HOMANN, *F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit*, Freiburg - München 1973, e G. BAUM, *F.H. Jacobi als politischer Denker und Staatsmann (1774-1794)*, in J. GÖRES (ed), *Veränderungen 1774:1794. Goethe, Jacobi und der Kreis von Münster*, Düsseldorf 1991, pp. 101-109. In lingua inglese C.F. BEISER, *The Political Thought of F.H. Jacobi*, in C.F. BEISER, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800*, Cambridge (MA) 1992, pp. 138-152.

Ma ricostruire il rapporto tra religione e politica nella prima produzione filosofica jacobiana non significa solo prendere in considerazione i temi e i concetti che rientrano immediatamente in quest'ambito – come la questione della fondazione divina dell'autorità, il problema del rapporto tra diritto e forza, o della separazione tra sfera statale e sfera religiosa e morale. In un senso più ampio occorre considerare le problematiche filosofico-religiose che Jacobi condivide con l'*Aufklärung*, le cui ricadute sul piano politico, seppure implicite o non direttamente manifeste, risultano tuttavia consistenti – come la questione della libertà di espressione, della tolleranza, la critica della religione rivelata, il confronto critico con lo spinozismo, con l'ateismo e il materialismo. Sotto quest'aspetto vale la pena insistere inoltre sul dato più generale della sovrapposizione del politico e del religioso in un paese come la Germania, dove dal XVI secolo vigeva la norma del *cuius regio, eius religio*, e riconoscere quindi nell'orizzonte politico-religioso una chiave privilegiata per comprendere la posta in gioco di tutte le dispute teologiche e filosofico-religiose che caratterizzarono la seconda metà del Settecento tedesco, in alcune delle quali Jacobi fu coinvolto in prima persona.

Per questa ragione si propone qui, piuttosto che l'esposizione del contenuto degli scritti jacobiani di argomento politico e religioso nella loro successione cronologica, un'analisi di più ampio respiro volta a cogliere, sulla base di una griglia concettuale, la genesi di alcune categorie che, nate e sviluppatesi in questa cornice, dopo aver perso la loro connotazione politica, accompagneranno la successiva produzione filosofica di Jacobi per attestarsi solo sul piano dell'elaborazione teoretica e filosofico-religiosa.

I. AUFKLÄRUNG

1. «Una ragione che non è ragione»

La riflessione jacobiana viene comunemente inscritta nell'orizzonte delle critiche di stampo fideista al razionalismo illuministico. In realtà, la prospettiva a partire dalla quale Jacobi critica l'illuminismo, in particolare nella figura della sua variante berlinese, risulta ben più complessa di quanto non sia apparso ad alcuni.⁶ Il bersaglio polemico di Jacobi non è costituito,

⁶ La tesi dell'irrazionalismo di Jacobi costituisce un luogo comune diffuso. Già H. SCHOLZ nell'introduzione a *Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin 1916, parla della «confutazione» jacobiana del razionalismo «che deve essere ottenuta mediante il famoso salto mortale in seno all'irrazionalismo conseguente», pp. XI-CXXVIII, qui p. XXXIV. Nella stessa direzione si muove successivamente I. BERLIN che in *Hume e le fonti dell'anti-razionalismo tedesco* (in *Controcorrente*, Milano 2000, pp. 241-277), definisce Jacobi ed Hamann «gli irrazionalisti tedeschi» (p. 259). Per una riconsiderazione invece del rapporto tra Jacobi e l'illuminismo cfr. L. STRAUSS che, nella *Einleitung zu Morgenstunden und An die freunde Lessings* (1937-1974) di Mendelssohn (in M. MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, a cura di I. ELBOGEN et al., III, 2, Stuttgart - Bad Cannstatt 1971, pp. XII-XCV) sottolinea come Jacobi si sentisse «non senza ragione, come l'erede legittimo di Lessing, come l'erede del modo di pensare radicale e antidogmatico di Lessing» (p. XXVII). Sulla stessa linea interpretativa si colloca K. HOMANN, *F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit*, che pone l'accento sulla

infatti, tanto dall'illuminismo *tout court*, quanto dalle pretese monopolistiche della scuola berlinese su questo movimento intellettuale.

A ben guardare, sin dal principio, l'atteggiamento critico di Jacobi più che collocarsi in una prospettiva irrazionalistica, si sviluppa a partire dalla convinzione che l'illuminismo si basa su di una concezione inautentica della ragione, su di «una ragione che non è ragione».⁷ In contrapposizione al paradigma razionalistico da esso proposto con violenza dispotica Jacobi si impegna sin dai primi anni nel progetto dell'elaborazione di un razionalismo corretto. Tale progetto conoscerà nel corso dell'itinerario filosofico jacobiano diverse formulazioni: se nelle prime opere il concetto di ragione comprende uno spazio semantico ampio, includendo sia l'idea di ragione come organo di percezione del sovrasensibile – organo che in questa prima fase, oltre a quello di 'ragione' conosce molti nomi: 'senso', 'fede', 'sentimento' –, sia la facoltà dell'intelletto calcolante, più avanti si scomporrà sulla base della differenza tra «ragione oggettiva» e «ragione soggettiva», o, ancora, tra «ragione sostantivo» e «ragione aggettivo», fino a giungere poi a quella distinzione tra intelletto e ragione che nella *Vorrede* del 1815 Jacobi riconosce come la propria prestazione filosofica fondamentale.⁸

Nella prima fase del suo itinerario di pensiero Jacobi, declinando sul piano teoretico quella critica al dispotismo che gli vedremo sviluppare nello stesso periodo con altrettanta energia sul piano politico, oppone all'abuso con cui la ragione illuministica opera una *reductio ad unum* del reale, schiacciando la sfera dell'incondizionato su quella del condizionato, l'idea di ragione come «riflesso e copia vivente della natura e del suo creatore in noi». La «vera ragione» non produce il mondo, né se stessa, e neppure riconduce tutto il reale alla sfera del naturale e del condizionato, ma piuttosto contiene, nel riconoscimento dei propri limiti, il rimando ad un'ulteriorità: «noi non la possediamo come una proprietà – scrive Jacobi – ma solo in prestito, come la nostra vita, la nostra coscienza personale, la nostra intera esistenza»;⁹ «la vera ragione riconosce i propri limiti ed è consapevole della propria incapacità di produrre una conoscenza di Dio, del mondo, di noi stessi».¹⁰ Al soggettivismo della ragione illuministica e alla sua prepotenza astrattiva, Jacobi contrappone qui l'idea di una ragione che non spezzi, ma

distinzione tra *Aufklärung*, termine utilizzato da Jacobi in senso positivo, e il negativo *Illuminatismus* (in realtà, nota Homann, dopo il 1789 Jacobi utilizza a volte in senso negativo anche il termine *Aufklärung*, di cui permane, però, anche il senso positivo), pp. 68-69; nella stessa direzione vanno anche le riflessioni di B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, München 2000, pp. 36-40, che sottolinea il carattere radicalmente illuminista della critica jacobiana ai Lumi. Di una «Aufklärung der Aufklärung» da parte di Jacobi parla C. GÖTZ, *Friedrich Heinrich Jacobi und die französische Revolution*, in «Düsseldorfer Jahrbuch», 66 (1995), pp. 191-220, qui p. 214.

⁷ F.H. JACOBI, *Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht Vernunft ist. Von Friedrich Heinrich Jacobi in einem Briefe an den Herrn geheimen Hofrath Schlosser*, in «Deutsches Museum», 1 (1788), pp. 153-184; successivamente in W II, pp. 455-500.

⁸ F.H. JACOBI, *Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften*, del 1815, W II, p. 7; trad. it. *Idealismo e realismo*, Torino 1948, p. VIII.

⁹ W II, p. 472.

¹⁰ W II, p. 480.

comprenda, il legame cooriginario che lega il soggetto all'oggetto, l'Io al Tu, ritenendo possibile solo su questa base un'*Aufklärung* in senso vero e proprio, e cioè in grado di «porre davanti agli occhi, nel modo più scrupoloso, l'umanità com'è, spiegabile o inspiegabile che sia».¹¹ Alle pretese onnicomprensive del razionalismo illuministico Jacobi oppone, infatti, un'idea di filosofia che «non vuole spiegare ciò che è incomprendibile, ma vuole sapere il limite dove esso comincia, e conoscere solo che vi è», nella ferma convinzione che solo in questo modo la filosofia può acquisire «lo spazio maggiore per la genuina verità umana».¹² Proprio tale progetto di un'*Aufklärung* come svelamento e rappresentazione dell'esistenza, piuttosto che come sua spiegazione, indirizzerà i primi passi della riflessione filosofica jacobiana verso la scelta della forma espressiva del romanzo, secondo l'idea che solo il «procedere rappresentando»¹³ è in grado di restituire appieno la complessità e molteplicità dell'esistenza umana.

Il progetto filosofico jacobiano si propone dunque, in opposizione all'istanza dispotica dell'illuminismo che riduce l'uomo alla sfera del condizionato, di rappresentare l'uomo «per intero, senza scomporlo», la coscienza umana essendo «composta di due rappresentazioni originali, la rappresentazione del *condizionato* e quella dell'*incondizionato*» – come si afferma nella VII *Beilage* all'edizione del 1789 degli *Spinozabriefe*.¹⁴ In assoluta contrapposizione al meccanismo identitario mediante il quale il razionalismo nella sua accezione deteriore azzera la differenza tra le componenti originarie della coscienza in direzione del ritorno ad una presunta indistinzione primigenia, Jacobi sviluppa, nella trattazione *Über die Freyheit des Menschen*, l'idea della cooriginarietà di elementi opposti sotto forma di «doppia direzione (*doppelte Richtung*)»: «la tendenza al finito è l'istinto sensibile, ossia il principio dell'appetito; la tendenza all'eterno è l'istinto intellettuale, il principio dell'amore puro».¹⁵ La stessa struttura di questo testo che affianca due trattazioni disgiunte – l'una, dal titolo *Der Mensch hat keine Freiheit*, che ha per oggetto l'azione nella coesistenza (*Mitdaseyn*), e l'altra dal titolo *Der Mensch hat Freiheit*, che riguarda la «pura spontaneità» dell'agire umano – ma legate da una sequenza numerica continua, propone, in alternativa al modello antinomico, come a quello dell'unità indistinta, l'idea di una compresenza tra piani differenti che, pur integrandosi tra loro, conservano la differenza inestinguibile tra le due componenti essenziali della natura umana.

A tale costellazione di problemi sembra riferirsi Jacobi quando, in un aforisma dei *Fliegende Blätter*, distingue tra illuminismo in senso deteriore e vera *Aufklärung*:

¹¹ F.H. JACOBI, *Allwill*, W I, p. XIII; trad. it. *Allwill*, Milano 1991, pp. 53-54.

¹² F.H. JACOBI, *Werke. Gesamtausgabe*, a cura di K. HAMMACHER - W. JAESCHKE, Hamburg - Stuttgart - Bad Cannstatt, 1998 ss. (d'ora in poi *GA*), I, 1, p. 29; trad. it. *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, Bari 1969, p. 76.

¹³ W I, p. XIII; trad. it., pp. 53-54.

¹⁴ *GA* I, 1, p. 260; trad. it., p. 232.

¹⁵ *GA* I, 1, p. 168; trad. it., pp. 55-56.

«l'*Aufklärerei* – scrive – disdegna entrambi, il sensibile e il sovrasensibile. Il Vero e il Bene risiedono per lei nel centro, nella *parola*. Essa riconosce l'uomo per il fatto che parla, per lei esso è un animale parlante. Tutto l'inesprimibile è per lei sospetto; sull'esperienza sensibile non ha né fiducia né fede».

Al contrario

«la vera *Aufklärung* è quella che insegna all'uomo che egli è per se stesso una legge; la vera cultura è quella che lo abitua a seguire questa legge senza riguardo a pene e ricompense».¹⁶

Jacobi traccia così il legame inscindibile tra vera *Aufklärung* e libertà dell'uomo, una libertà intesa come autodeterminazione e spontaneità, mai come autoproduzione. Si può dire che la riflessione jacobiana proceda sin dai primi anni verso la formazione di un'etica della libertà senza la *hybris* della soggettività, di una libertà nella dipendenza, ovvero di un'affermazione dell'autonomia dell'uomo, senza rinunciare alla trascendenza, che, essa sola, garantisce il senso dell'esistere.

2. *Consequenzialità e libertà d'espressione*

La critica jacobiana all'illuminismo nella sua accezione deteriore non mira solo a screditarne il concetto distorto di ragione, ma intende colpirne l'intero modo di filosofare che non raggiungerebbe la radicalità necessaria allo sviluppo rigoroso e consequenziale dei suoi stessi principi. Proprio l'insoddisfazione nei confronti delle prestazioni del razionalismo illuministico è alla base, del resto, dell'interesse di Jacobi per la metafisica spinoziana. Sull'onda della delusione suscitata in lui dallo scritto mendelssohniano *Über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften*, del 1763, vincitore del concorso bandito dall'Accademia delle scienze di Berlino sul tema «se le verità metafisiche siano suscettibili della medesima evidenza che le verità matematiche e in che cosa consista la natura della loro certezza», scritto in cui veniva riproposta la prova ontologica dell'esistenza di Dio, Jacobi si dirige verso la ricerca dello «svolgimento storico» del «problema» della spiegazione naturale del sovrannaturale.¹⁷ Il problema dell'inconciliabilità tra l'esigenza di spiegazioni puramente naturali, propria della scienza moderna, e l'esigenza della rivelazione dell'esistenza di una divinità personale e libera, propria della coscienza etico-religiosa, lo conduce alla ricognizione

¹⁶ F.H. JACOBI, *Fliegende Blätter*, W VI, p. 149. Sul tema dell'illuminismo come istanza etica in Jacobi insiste V. VERRA in *F.H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Torino 1963, pp. XI-XII. Avanziamo qui l'ipotesi che Jacobi si riferisca con *wahre Aufklärung* a Lessing, che nel celebre § 85 della *Erziehung des Menschengeschlechts* scrive: «Verrà, verrà certamente il tempo del compimento in cui l'uomo, quanto più il suo intelletto si sente persuaso di un futuro sempre migliore, tanto meno avrà bisogno di mutuare da questo futuro i moventi per le sue azioni; il tempo in cui farà il bene per il bene, e non perché premiato da arbitrarie ricompense», in G.E. LESSING, *Sämtliche Schriften*, a cura di LACHMANN, revisione di F. MUNCKER, Stuttgart 1886-1924, XIII, pp. 413-436, qui p. 434; trad. it. *La religione dell'umanità*, Roma - Bari 1991, pp. 129-154, qui p. 151.

¹⁷ W II, p. 187; trad. it., pp. 108-109.

del terreno della storia della metafisica alla ricerca del punto di massima emergenza di tale contraddizione. Nell'impianto filosofico spinoziano Jacobi riconosce il supremo tentativo di applicare il metodo scientifico alle questioni etiche e teologiche e il massimo paradigma della «filosofia speculativa», la cui estrema coerenza lascia trasparire quali conseguenze inaccettabili per l'affermazione della libertà e personalità umane e per la coscienza religiosa si celino dietro la metafisica di stampo razionalistico. Nel sistema spinoziano, paradigma radicale ed estremo del razionalismo ateo e fatalista, Jacobi identifica il «punto elastico» a partire dal quale poter realizzare il progetto di un «salto mortale» in grado di condurre immediatamente dal fatalismo più conseguente alla riaffermazione della libertà.

In questo senso il progetto di una radicalizzazione della metafisica, presupposto per la realizzazione del salto mortale, determina la predilezione di Jacobi per alcuni autori della modernità piuttosto che per l'illuminismo di maniera a lui contemporaneo. La radicalità e consequenzialità di pensiero assurgono a criterio selettivo della tradizione filosofica e spingono Jacobi verso lo studio di testi poco canonici, ma radicali ed espliciti, che avevano sviluppato i principi fondamentali della metafisica con coerenza e rigore fino a trarne le conseguenze ultime. Deluso da scritti «colmi di saggezza classica» – racconta in *Über das Buch: «Des lettres de Cachet» und eine Beurtheilung derselben* – ricevette la gran parte delle «lezioni migliori» da «opere difettose e malfamate», nelle quali, continua, «si trovava una certa chiara, grande, violenta idea che mi aprì gli occhi davanti a cose che o non avrei percepito per niente, o solo nebulosamente e in maniera spezzata».¹⁸

Indicazioni sull'identità di questi autori «malfamati», ma tanto istruttivi da essere preferibili ai classici, Jacobi le fornisce in *Wider Mendelssohns Beschuldigungen*: «con la stessa disinvoltura – mi espressi nei miei primi scritti, soprattutto in *Etwas das Lessing gesagt hat*; e non solo su Spinoza, ma anche su altri autori non meno sospetti, come Machiavelli e Hobbes».¹⁹ A Hobbes e Machiavelli, oltre che a Spinoza, Jacobi accorda un posto centrale nella storia del pensiero politico, proprio in base alla schiettezza e coerenza che ne contraddistinguono la ricerca filosofica; di entrambi loda il *Tiefsinn*, la profondità di pensiero, preferendoli alle «teste truffaldine, ipocrite e scialbe»²⁰ di autori che hanno ottenuto miglior fama, ma senza

¹⁸ F.H. JACOBI, *Über und bei Gelegenheit des kürzlich erschienenen Werkes [von Mirabeau]: Des lettres de Cachet et des prisons d'États*, in «Deutsches Museum», I (1783), 4, pp. 361-394, 5, pp. 435-476, successivamente in W II, pp. 411-453, qui pp. 414-415.

¹⁹ F.H. JACOBI, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza*, Leipzig 1786, GA I, 1, p. 303.

²⁰ W II, pp. 384-385. Sul ruolo che Hobbes riveste nella comprensione jacobiana della filosofia politica, con particolare riferimento al contenuto di questo brano cfr. L. STRAUSS, *Einleitung zu Morgenstunden*: «Jacobi combatte le pretese di sovranità di ogni despota in ambito politico allo stesso modo in cui, in ambito teoretico, contesta la pretesa di sovranità della 'ragione' dimostratrice: egli riconosce nel dogmatismo una forma di dispotismo nell'ambito del pensiero. E così come antepone Hobbes, il classico del dispotismo politico, a tutte quelle 'teste scialbe' che avevano vigliaccamente lanciato sul mercato la dottrina hobbesiana in una forma indebolita, allo stesso modo preferisce il classico del dispotismo metafisico, Spinoza, agli intellettuali cosmopoliti dell'illuminismo tedesco»; p. XXII.

aver saputo pensare fino in fondo. La coerenza e la radicalità, la capacità di trarre le estreme conseguenze a partire da determinati principi, costituiscono dunque i parametri in base ai quali Jacobi valuta sistemi filosofici presenti e passati. Nella distinzione tra senso della profondità (*Tiefsinn*) e senso dell'acutezza (*Scharfsinn*) nel pensiero, nel diverso grado di rigore e serietà della ricerca filosofica, Jacobi individua il parametro di valutazione fondamentale di ogni forma di pensiero:

«la vera profondità (*wirklicher Tiefsinn*) nel pensiero ha una direzione comune, come nei corpi la gravitazione; ma questa direzione, poiché parte da punti diversi della periferia, non può formare linee parallele, né tali che s'incrocino. Non così avviene con l'acutezza (*Scharfsinn*) nel pensiero, che potrei paragonare alle corde del circolo e che spesso viene tenuta per profondità, perché è profonda quanto alle relazioni e alla forma. In questo caso le linee si intersecano come si vuole e a volte sono anche parallele. Una corda può essere tirata così vicino al diametro, che può esser presa per il diametro; ma essa s'interseca soltanto con una maggior quantità di raggi, senza cessare di essere una corda».²¹

In quest'ottica Jacobi non poteva che rigettare il progetto mendelssohniano di una versione edulcorata dello spinozismo filtrata attraverso la filosofia wolffiano-leibniziana, avviato con i *Philosophische Gespräche* (1755) e realizzato a pieno nelle *Morgenstunden* (1785), in cui, per riscattare la figura di Lessing dall'immagine di spinozista – e quindi ateo – che emergeva dagli *Spinozabriefe* jacobiani, Mendelssohn gli attribuiva uno «spinozismo depurato». Tale operazione non rendeva ragione, agli occhi di Jacobi, della radicalità di un pensatore come Lessing, che, lontano da ogni illuminismo di maniera, aveva sempre condotto le proprie convinzioni fino alle estreme conseguenze: «in Lessing, del resto, – scrive Jacobi nella *Beilage V* agli *Spinozabriefe* – non è abituale rimanere a mezza via, e neppure non sciogliere bene la matassa, una volta che l'ha presa in mano».²²

Ma dietro quella che considera l'operazione di vera e propria falsificazione della dottrina di Lessing e dello spinozismo compiuta da Mendelssohn, Jacobi riconosce un ulteriore aspetto della mancanza di radicalità dell'illuminismo berlinese, che, oltre a tradursi sul piano teoretico, sotto forma di incapacità di trarre le estreme conseguenze dai propri principi fondamentali, si riflette anche sul piano politico. All'illuminismo mancherebbe, infatti, il coraggio di rendere pubbliche le proprie convinzioni; in ogni processo di 'edulcorazione' – come quello cui Mendelssohn sottopone lo spinozismo di Lessing –, Jacobi riconosce l'insensata prudenza con cui, nel segno della *pia fraus*, si pretende di «amministrare la verità» nell'ottica di un «eterno accomodamento»,²³ cui oppone un'idea di *Aufklärung* fondata sul coraggio di esprimere pubblicamente il proprio pensiero. In un momento in cui la

²¹ GA I, 1, pp. 14-15; trad. it., pp. 65, 144.

²² GA I, 1, p. 225; trad. it., p. 201.

²³ F.H. JACOBI, *Erinnerungen gegen die in Januar des Museums eingerückten Gedanken über eine merkwürdige Schrift*, in «Deutsches Museum», 1 (1783), 2, pp. 97-105, successivamente in W II, pp. 400-411, qui pp. 410-411.

furia persecutoria della censura difendeva contemporaneamente l'ortodossia religiosa e l'ordinamento politico, Jacobi non escludeva, sulla scia di Lessing, l'uso di un'arte della scrittura,²⁴ di strategie prudenziali, tant'è che pubblicò la maggior parte dei suoi scritti politici in forma anonima o sotto pseudonimo. Pure, intendeva l'anonimato come un modo per esprimere la verità nella sua forma radicale e pura, mai come una forma di contraffazione della verità sotto forma di una sua «purificazione» o «edulcorazione»: la «maschera» doveva sempre lasciar trasparire il «volto».²⁵

Alla fiducia nella discussione pubblica Jacobi orientò da subito il proprio comportamento, come dichiara in *Über des Lettres de Cachet*:

«a fare questa confessione mi ha spinto una voce interiore alla quale spero di non opporre mai resistenza: questa mi chiama a fare ciò che è in mio potere per procurare il più gran numero di lettori ad un'opera di cui considero la diffusione una questione che riguarda tutta l'umanità».²⁶

In questa chiave – e cioè nell'ottica di una battaglia per una reale libertà di espressione in materia filosofico-religiosa – si potrebbe leggere anche il ruolo di Jacobi nello *Spinozastreit*. Non il progetto conservatore e irrazionalistico di compromettere politicamente l'*Aufklärung* – smentito tra l'altro, lo vedremo, dalla convinzione jacobiana, espressa appena due anni prima dello scoppio dello *Spinozastreit*, della necessità di una separazione

²⁴ Particolarmente feconda per comprendere il rapporto tra *Aufklärung* e libertà di espressione ci sembra l'applicazione dell'opzione ermeneutica straussiana dell'elaborazione di un'arte della scrittura da parte dei filosofi perseguitati dal potere. Lo stesso Strauss applica tale ermeneutica della reticenza al pensiero di Lessing. Cfr. L. STRAUSS, *Persecution and the art of writing*, New York 1952; trad. it. *Scrittura e persecuzione*, Padova 1990, p. 26, e, dello stesso autore, *Exoteric Teaching* interamente dedicato a Lessing, pubblicato postumo in «Interpretation», XIV (1986), pp. 51-59; trad. it. *Gerusalemme e Atene*, Torino 1998, pp. 294-305. In questa direzione Strauss sembra essere stato indirizzato dal contenuto della quinta delle *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza* di Jacobi (GA I, 1, pp. 302-331) in cui questi ricostruisce appunto il rapporto tra dottrina esoterica ed essoterica di Lessing. Strauss si era occupato di Jacobi, oltre che nella già citata introduzione alle *Morgenstunden* di Mendelssohn, già ai tempi della tesi di laurea, sotto la guida di Cassirer, su «Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis» (1921), ora in L. STRAUSS, *Gesammelte Schriften*, a cura di H. MEIER, II, Stuttgart - Weimar 1997, pp. 237-292.

²⁵ La metafora del volto e della maschera o del volto e l'elmo ricorre spesso in Jacobi a proposito dello scarto tra dottrina esoterica ed essoterica in Lessing; cfr. ad esempio la lettera a E. Reimarus del 7 novembre 1785, in F.H. JACOBI, *Briefwechsel. Gesamtausgabe*, fondata da M. BRÜGGEN e S. SUDHOF, a cura di M. BRÜGGEN - H. GOCKEL - P.-P. SCHNEIDER, Stuttgart - Bad Cannstatt 1981 ss. (d'ora in poi *JB*), qui *JB* I, 4, pp. 235-236 (ripresa anche in *Wider Mendelssohns Beschuldigungen*, GA I, 1, p. 278), ma anche la lettera a Hamann del 30 e 31 dicembre 1784, *JB* I, 3, p. 412.

²⁶ *W* II, p. 418. A questo proposito si veda quanto Jacobi scrive a Rehberg in una lettera del 2 maggio 1788: «Vorrei che ogni libro venisse preso in considerazione come un prodotto immediato della natura. Forse potremmo per questa via giungere a non giudicare i diversi modi di pensare, associazioni di idee e sistemi degli uomini secondo una teodicea nella quale noi stessi rappresentiamo Dio, e impareremmo a limitare il nostro orgoglio, la nostra ira, il nostro disgusto e il nostro disprezzo ... se stimo qualcosa di me stesso, allora è solo per questo senso libero che mi spinge verso tutto ciò che ha vita, un centro, un proprio piacere ed esistenza e che mi tiene lontano da ciò che è morto e mal tagliato ... di qui anche la mia inimicizia verso ogni forma di setta che lavori contro la grande verità *che nessuno è buono, se non il solo Dio*; la mia grande inimicizia contro istituzioni critiche quando favoriscono cose simili; dal momento che una tale attività si contrappone in realtà allo spirito di una critica autentica»; *AB* I, p. 469.

completa tra sfera statale e sfera religiosa e morale²⁷ – sarebbe alla base della pubblicazione degli *Spinozabriefe*, bensì l'esigenza da parte di Jacobi di radicalizzare il dibattito filosofico-religioso dell'*Aufklärung* sulla base dei problemi posti dalla critica della religione spinoziana. In questo senso andrebbero comprese le parole di Jacobi a Mendelssohn:

«le avrei detto ancora qualche altra cosa dei vantaggi che si potrebbero avere, se il sistema di Spinoza venisse pubblicamente esposto nella sua vera forma e *secondo la necessaria connessione delle sue parti*. Un fantasma (*Gespenst*) di esso va da lungo tempo errando sotto varie forme per la Germania ed è guardato con pari riverenza dai superstiziosi e dai miscredenti».²⁸

3. Tolleranza

«Non ho mai potuto sopportare la parola tolleranza. Nessuno può e deve essere tollerante in rapporto ad una verità che lo penetra completamente. Chi non la persegue con ardore, a causa di una profonda convinzione dell'incapacità dell'umanità, costui è pieno di compassione verso gli altri e verso se stesso, è calmo e non promuove neanche per sé quella tolleranza che egli mostra senza sforzo nei confronti degli altri».²⁹

Il «tollerantismo» mediante il quale gli illuministi intendono propagare una «simpatia *troppo generale*», un moderato indifferentismo che annulla le differenze tra le posizioni contrapposte, costituisce un ulteriore obiettivo della critica jacobiana.³⁰ Dietro l'ostentazione dei discorsi sulla tolleranza si nasconderebbero, secondo Jacobi, un cieco settarismo e la volontà d'imporre le proprie opinioni con violenza, squalificando la posizione dell'avversario sulla base di accuse di irrazionalismo, *Aberglauben* o *Schwärmerei*. Su questo sfondo s'inscrivono le riflessioni jacobiane sulla possibilità del dialogo tra opposte visioni, su di una forma di tolleranza teoretica, sul rapporto tra la verità e le diverse forme e prospettive che questa assume negli individui e nei singoli momenti storici, riflessioni che ne accompagneranno l'intera produzione filosofica. Significativo qui è il fatto che Jacobi non s'interessa alla connotazione politico-religiosa del tema della tolleranza – problema che considerava risolto una volta dichiarata la completa impossibilità per lo Stato di intervenire sulla sfera morale e religiosa –, assumendone piuttosto la complessità e la carica problematica sul piano teoretico.

Nella quarta delle *Briefe über die Recherches Philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois*, par Msr. De P***³¹ il problema del prospettivismo

²⁷ Dal punto di vista della difesa della libertà di espressione Jacobi si trova in linea con il *Trattato teologico-politico* spinoziano, e non è certamente casuale la presenza nella lettera a Fichte, tra gli eroi che avrebbero combattuto la lettera in nome dello spirito, di Johann de Wit, il Gran Pensionario di Olanda amico di Spinoza, alla cui politica progressista in materia politico-religiosa i suoi avversari posero fine, com'è noto, tragicamente nel 1672; *W III*, pp. 37-38; trad. it. *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, Brescia 2001, p. 54.

²⁸ *GA I*, 1, p. 91; trad. it., p. 114.

²⁹ *AB II*, p. 228, lettera a Hennings del 30 aprile 1796.

³⁰ Lettera a Wieland del 10 luglio 1773, in *JB I*, 1, p. 191.

³¹ F.H. JACOBI, *Briefe über les Recherches Philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois par Msr. De P***[aw]*, in «Der Teutsche Merkur», IV (1773), pp. 175-192; V (1774), pp. 259-286; VI (1774), pp.

fa la sua prima apparizione nelle opere jacobiane, in riferimento a Lessing e a Leibniz, secondo cui nessuna opinione può essere accettata «che non sia sotto qualche aspetto, in un determinato intelletto, vera».³² Se non comprendiamo alcune persone e riteniamo «che pensano o credono in cose insensate», in realtà ciò avviene perché «non determiniamo con la precisione necessaria le loro idee e i rapporti che tra di esse sussistono». Tuttavia, continua Jacobi, «non è meno innegabile che l'uomo debba ammettere una linea di confine certa e determinata tra il vero e il falso, altrimenti il mondo intero si trasformerebbe per lui ... in un groviglio di ombre». Svolgendo qui il tema dell'evidenza dei principi della metafisica e della morale, che lo aveva appassionato fin dalla lettura della memoria kantiana, Jacobi sottolinea come, mentre nel mondo sensibile questa linea di demarcazione è segnata dalla sfera del tatto, nell'ambito della metafisica e della morale «non esiste ancora una simile sfera determinata, accettata universalmente». Fino a che – ironizza Jacobi – «il secolo dell'evidenza non sarà apparso nel suo splendore più puro», e la determinazione definitiva delle verità metafisiche e morali non sia stata raggiunta, i «filosofi, teologi e moralisti» dovranno ammettere «di poter sbagliare almeno una volta nelle loro decisioni su che cosa sia vero o non vero, reale o insensato».³³

Ritornando sullo stesso tema nel saggio *Über das Buch: «Des lettres de Cachet» und eine Beurtheilung derselben* Jacobi sottolinea come la verità, «in se stessa una sola», sia «per creature finite che possono coglierne solo alcune parti» altrettanto «molteplice e varia dell'errore». Per questa ragione «considerare più spesso (*öfter*) e seriamente (*ernstlich*) la verità è molto utile e non ha assolutamente come conseguenza un vuoto scetticismo».³⁴ Sulla base di tale visione pluriprospettica della verità, che individua nella pluralità dei punti di vista, unita alla profondità nel pensiero, una ricchezza vera e propria, Jacobi imposta il proprio metodo filosofico, fondato sul principio dialogico dell'impegno a ricercare la verità, mai definitiva, in tutte le sue forme espressive: nei libri, nei sistemi, nel confronto con le altre

57-75; VII (1774), pp. 228-251; successivamente in W VI, pp. 265-344, qui W VI, pp. 265-344. In due lettere – una del 1 giugno 1780, JB I, 2, p. 141 e una del 28 novembre 1780, JB I, 2, p. 226 – Jacobi consiglia la lettura di questa quarta lettera a Lessing in preparazione del loro incontro a Wolfenbüttel.

³² G.E. LESSING, *Zur Geschichte und Literatur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel*, Erster Beitrag, Braunschweig 1777-1781, p. 215. Sulla declinazione in senso di tolleranza religiosa da parte di Lessing della concezione prospettica della verità alla base della concezione leibniziana delle monadi come immagini speculari irriducibilmente distinte e singolarmente differenziate dell'unico universo comune cfr. H.H. HOLZ, *Lessing und Leibniz. Pluralismus, Perspektivität und Wahrheit*, in P. FREIMARK (ed), *Lessing und die Toleranz*, Detroit - München 1986, pp. 11-22, che insiste sulla continuità tra prospettivismo monadico leibniziano e l'immagine della *Parabel* (1778) lessinghiana di un palazzo immenso dalla pianta indecifrabile, le cui multiformi porte esterne permettono «a chiunque venga chiamato nel palazzo di giungervi per la via più breve ed infallibile», in G.E. LESSING, *Sämtliche Schriften*, XIII, pp. 93-96.

³³ W VI, pp. 324-327. Jacobi ritornerà sul tema della tolleranza in connessione con la questione della differenza tra verità matematiche e verità metafisiche e morali nello scritto *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Leipzig 1811, GA III, p. 56 ss.; trad. it. *Le cose divine*, Torino 1999, pp. 84 ss.

³⁴ W II, p. 416.

persone.³⁵ Di qui l'importanza della comprensione storica delle prospettive appartenenti al passato: è «follia», infatti, giudicare «non solo singoli uomini, azioni, sensazioni, scritti e sistemi», ma anche «secoli e nazioni, ciò che è in cielo e ciò che è in terra, come se tutto avesse mancato il bersaglio fino a noi, come se tutto potesse ingannare, tranne la nostra suprema visuale».³⁶

Tuttavia, nella preclusione di un accesso immediato e diretto alla verità Jacobi rileva un'evidente piega negativa: come la facoltà astrattiva dell'intelletto rappresenta solo un mezzo per ovviare alla nostra incapacità di conoscere tutto attraverso la conoscenza intuitiva, e contiene il rischio della sclerotizzazione delle forme e dello smarrimento della relazione con la realtà, così, se cercare la verità significa saziarsi «solo del *reale*» e inseguire la «presenza prossima delle cose stesse (*die nächste Gegenwart der Dinge selbst*)», nel corso della frammentaria ricerca della verità attraverso le figure con le quali questa si presenta, «noi ci allontaniamo dalla fonte originaria di ogni sapere nella stessa misura in cui ci allontaniamo dall'intuizione di ciò che di immediato appartiene al concetto e anteponiamo la conoscenza simbolica a quella viva». Si tratta di un allontanamento inevitabile che, tuttavia, deve essere, per quanto possibile, controllato, altrimenti si rischia di «coltivare l'intelletto a discapito della sana ragione; di portare chiarezza nelle teste, svuotandole; di spiegare ogni cosa autoproducendola, non prestando più attenzione agli oggetti autentici e negando ostinatamente ciò che semplicemente non si riesce più a vedere».³⁷ Occorre allora cercare la verità «seriamente», cercare cioè quanto si nasconde dietro le forme, dietro la forza mortifera della lettera, nella necessaria ma infelice consapevolezza che la verità in sé stessa sfuggirà sempre ed inevitabilmente ad ogni possesso definitivo e completo da parte dell'uomo.

Un decennio più tardi, nelle *Zufällige Ergießungen eines einsamen Denkers*, Jacobi ritorna su questi temi con una maggiore consapevolezza, maturata oltre che grazie all'elaborazione di alcune tra le sue opere maggiori (la prima edizione degli *Spinozabriefe* risale al 1785, il *David Hume* è del 1787), nel corso delle riflessioni filosofiche provocate dalla potenza dell'avvenimento storico contemporaneo per eccellenza: la Rivoluzione Francese. Il tema del pluriprospektivismo viene qui declinato sulla base di una vera e propria *Meinungslehre*,³⁸ una teoria dell'opinione come figura storica e

³⁵ Sul legame tra prospettivismo e disposizione dialogica in Jacobi insiste M.M. OLIVETTI, *La spada a doppio taglio. Errore e menzogna nel dialogo Hamann-Jacobi*, in A. CARACCIOLLO (ed), *Il problema dell'errore nelle concezioni pluriprospektive della verità*, Genova 1987, pp. 91-104.

³⁶ W II, p. 416-417.

³⁷ W II, pp. 413-415.

³⁸ Sul tema dell'opinione cfr. K. HAMMACHER, *Die Philosophie F.H. Jacobis*, München 1969. Sul carattere innovativo della *Meinungslehre* jacobiana scrive K. HOMANN, *F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit*: «Jacobi resta legato all'idea di una verità che governa i tempi, ma questa non è accessibile all'uomo. Per lui non c'è più un *fundamentum inconcussum*. Non esiste più una posizione dalla quale si possa trarre una verità 'oggettiva'. C'è solo la contiguità di 'opinioni' di soggetti diversi, e tra queste 'opinioni' si nasconde la verità. Si potrebbe comprendere queste riflessioni come una 'rivoluzione Copernicana' in senso storico. 'In senso storico' perché il soggetto, alle cui modalità di intuizione, rappresentazione e giudizio è legata costitutivamente ogni 'oggettività', a differenza di quanto avviene

concreta della verità. Il «potere dell'opinione (*die Gewalt der Meinung*)», di questa regina che «domina il mondo», s'impone all'attenzione del filosofo, che, mettendo da parte la diffidenza che scaturisce dall'instabilità e l'irrazionalità che la caratterizzano, deve analizzarne la genesi, comprenderne le caratteristiche e spiegarne il potere. Tutt'altro che «fantasmi», infatti, le opinioni hanno la propria genesi nella vita stessa:

l'«energia originaria dell'opinione è l'energia stessa della vita; il suo potere è il potere della verità che, celata nel tempo, regge incontrastata le epoche storiche. Ogni opinione ha trovato riparo nel grembo della verità; e ogni verità nel grembo dell'opinione».

L'opinione è dunque espressione storica della verità: senza la verità che la produce essa sarebbe un nulla, un fantasma privato del suo fondamento, della sua potenza ed energia; ugualmente, la verità, senza rivelarsi sotto forma d'opinione, non potrebbe storicizzarsi.

Una volta riconosciuto il potere storico dell'opinione, Jacobi ne analizza la genesi nell'individuo, riprendendo il tema a lui caro del primato, spesso misconosciuto dalla filosofia, delle forme di sapere immediato rispetto a quelle di sapere mediato,³⁹ e ricordando come

«prima dei concetti vi sono le percezioni; prima delle dimostrazioni i giudizi ... i sommi principi su cui riposano tutte le dimostrazioni sono, *nella loro nuda figura*, null'altro che *petitiones principii*, a cui noi ciecamente – *come al sentimento della nostra esistenza!* – crediamo. Le si potrebbe chiamare in modo certamente strano e rovesciato, ma non del tutto non filosofico, *pregiudizi originari, universali, invincibili*: in quanto tali sarebbero la luce pura della verità, o, meglio, detterebbero legge alla verità».⁴⁰

L'importanza dell'opinione per l'uomo risiede nel vincolo strettissimo che unisce verità e vita: «il fatto – scrive Jacobi – che ogni uomo abbia la sua vita nella verità: ecco donde trae origine il potere dell'opinione».⁴¹ La vita costituisce per l'uomo l'unico criterio per riconoscere una verità che, slegata dalla vita, risulterebbe astratta, vuota e inafferrabile:

«mediante una stimolazione esterna, mediante *rappresentazione* in sensazioni e sentimenti, l'anima perviene alla vita. *L'anima vuota* sarebbe la vita stessa e, però, non avrebbe vita. Perché sorga godimento della vita essa deve essere applicata a qualcosa, deve essere impiegata, ottenere un oggetto, uno scopo, un *contenuto*. Attraverso applicazione, impiego e contenuto la vita diventa vivente, si sviluppa in essa un'*esistenza*, sorge una persona».⁴²

nella kantiana *Critica della ragione pura*, non è un soggetto universale, sostanzialmente intercambiabile, quanto piuttosto un soggetto individuale, storicamente mediato e perché l'oggetto, cui questo soggetto si relaziona, non sono tanto i processi costatabili secondo le scienze della natura, quanto piuttosto lo spirito del tempo»; p. 112.

³⁹ Esempio in questo senso è la celebre affermazione contenuta negli *Spinozabriefe*: «Se ogni *tener per vero* che non derivi da ragionamenti, è fede, anche la convinzione per ragionamenti deve derivare dalla fede e solo da essa ricevere la sua forza»; *GA I*, 1, pp. 115-118; trad. it., p. 135.

⁴⁰ *WI*, p. 274.

⁴¹ *WI*, p. 275.

⁴² Sul tema della «persona» nel pensiero jacobiano è in corso di pubblicazione il saggio di B. SANDKAULEN, *Daß, was oder wer? Jacobi im Diskurs über Personen*, in W. JAESCHKE - B. SANDKAULEN (edd),

L'opinione consiste nel radicamento e consolidamento di questa totalità di «pregiudizi originari» attraverso l'abitudine; nell'opinione, giusta o sbagliata che sia, noi ci riconosciamo, «solo lei rende la nostra esistenza vera e reale». Poiché, infatti

«non abbiamo una certezza più grande della certezza del nostro esistere, della nostra *identità e personalità*, misuriamo con questa fondamentale verità ogni altra conoscenza. Di ciò che ci conferma la nostra esistenza, noi diciamo che è, e lo avvertiamo come certo ed evidente; ciò che non conferma la nostra esistenza, lo neghiamo, lo sentiamo come assurdo». ⁴³

Ma l'idea che la ricerca della verità non sia mai disinteressata, che sia piuttosto legata alla ricerca di un contenuto che soddisfi le esigenze della vita, contiene l'«avvilente» prospettiva del relativismo, dell'instabilità e della condizionatezza della verità. È triste pensare «che noi non amiamo mai la verità in sé, quanto piuttosto sempre e solo la nostra vita; il pensiero che noi non possiamo mai esperire ciò è solo verità. – Essa è nascosta nella nostra vita, segreto in un segreto ancora più profondo». Ma proprio in questo segreto nel segreto, continua Jacobi,

«scintilla una luce di speranza. Si tratta di un pensiero di alto presentimento, che solo lo sviluppo della vita sia sviluppo della verità; che entrambe, verità e vita, siano la stessa ed unica cosa». ⁴⁴

Se vita e verità coincidono, allora un errore completo, un'abitudine assolutamente insensata, un'opinione completamente assurda, sono impossibili:

«ogni fede, per quanto possa apparire deviata nella sequenza, è nella sua origine una fede vera, cioè è stato un risultato necessario dei rapporti nei quali quell'uomo presso il quale essa è nata si trovava con Dio, col mondo, con gli altri uomini». ⁴⁵

Proprio sulla base di questa visione pluriprospectica della verità, arricchita dalla rivalutazione del ruolo cognitivo dell'opinione, Jacobi propone l'idea di una tolleranza (*Duldung*) teoretica, fondata sulla consapevolezza che

«tutte le cose devono avere una forma (*Form*) e una figura (*Gestalt*) e sottrarre ad una cosa ogni figura vorrebbe dire annientarla. Eppure non è la figura a produrre la cosa, piuttosto è sempre la cosa che accoglie una figura. Naturalmente qualche forma deve anche assumerla per necessità, e precisamente una forma a lei commisurata, tale che in essa la cosa possa rappresentare se stessa: attraverso ciò la forma diviene forma della cosa, semplicemente *forma*». ⁴⁶

Sul filo del difficile equilibrio tra la verità e le sue forme storiche, si apre, nell'ottica jacobiana, la possibilità del confronto filosofico, lo spazio

Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Friedrich Heinrich Jacobi und die klassische deutsche Philosophie.

⁴³ W I, pp. 280-281.

⁴⁴ W I, p. 281.

⁴⁵ W I, pp. 282-283.

⁴⁶ W I, pp. 284-285.

comune del dialogo sulla base della profondità di pensiero, e dell'aperta e consequenziale esposizione delle idee di ciascuno.⁴⁷

4. *Rivelazione*

Anche la concezione della religione razionale o naturale, sia nella sua forma pura, quella dell'ateismo lessinghiano, che nella sua forma moderata, propria di Mendelssohn, fu oggetto della critica jacobiana. Così, se nel dialogo di Wolfenbüttel Jacobi si era mostrato contrario all'idea lessinghiana di un superamento del problema dei «concetti ortodossi» della divinità mediante l'adesione allo spinozismo, ancor meno soddisfatto, l'abbiamo visto, si mostrò nei confronti della versione edulcorata dello spinozismo proposta dagli illuministi berlinesi, che sottopose ad un violento attacco nel già più volte citato scritto *Einige Betrachtungen über den frommen Betrug*:

«La pura religione della ragione – scrive a questo proposito a Buchholz nel 1786 – è una forma di idolatria che deve necessariamente giungere a purificarsi nell'ateismo; il Dio dei teisti non è altro che la ragione *umana* deificata; il suo ideale. La ragione umana risolta nei suoi elementi è nulla, e quindi il suo ideale è un ideale di nulla, cioè una patente assurdità».⁴⁸

Il carattere idolatrico della religione razionale – come Jacobi si sforza di mostrare soprattutto nel confronto con la metafisica spinoziana, che ne rappresenta la versione più conseguente – consiste nel tentativo di fornire una soluzione al problema religioso sul piano speculativo e mediato della conoscenza intellettuale, fornendo una comprensione dell'incondizionato a partire dal condizionato. Sulla strada della spiegazione naturale del sovrannaturale, si smarrisce il «Dio vivente», per ammettere l'idea, secondo Jacobi assolutamente atea, di una divinità impersonale e non intelligenziata:

«per me personalità è l' α e l' ω – scrive a Lavater – ed un essere vivente senza personalità mi sembra quanto di più insensato si possa dare a pensare. Essere, realtà, non so cosa sia, se non è persona. Per non parlare di Dio! Che Dio sarebbe quello che non potesse dire a se stesso: Io sono colui che sono! La egoità (*Ichheit*) degli esseri finiti è solo presa in prestito, presa da altri, un raggio rifratto della luce trascendentale, dell'*unico vivente*».⁴⁹

Eppure, sin dall'inizio Jacobi sembra per certi aspetti condividere con Lessing la problematicità dei «concetti ortodossi» della divinità sollevata

⁴⁷ Sul tema della tolleranza Jacobi tornerà in *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* con queste parole: «Solo chi, riconoscendo questo, concede al prossimo e a se stesso il diritto all'intolleranza, è veramente tollerante; in altro modo infatti nessuno *deve* esserlo, giacché una vera indifferenza nei confronti di tutte le opinioni, potendo solo scaturire da un'incredulità generale, è la più terribile degenerazione della natura umana. Solo nella fiducia più ferma sorgono nobili sforzi, si elevano il cuore e lo spirito. A colui che ha perduto una tale fiducia niente potrà più sembrare importante e degno di rispetto: la sua anima ha smarrito la nobile tempra e forza della *serietà* (*der Ernst*)»; *GA* III, p. 60; trad. it., pp. 87-88.

⁴⁸ Lettera a Buchholz del 19.V.1786, *AB* I, p. 81.

⁴⁹ Lettera a Lavater del 14 novembre 1787, *AB* I, p. 436.

dalla critica della rivelazione positiva contenuta nel *Trattato teologico-politico* spinoziano e ripresa da Reimarus nei *Fragmenten*.⁵⁰ Non solo, il confronto in un certo senso mai risolto con il problema della rivelazione positiva e del rapporto tra lo spirito e la lettera – problema che, com'è noto, costituiva un *topos* della cultura di area tedesca già a partire dal dibattito teologico protestante postluterano, e assunse all'epoca di Jacobi nuovamente un ruolo centrale proprio grazie a Lessing – costituirà una costante della riflessione filosofica jacobiana. Altrettanto insoddisfatto, infatti, Jacobi si mostrava nei confronti della soluzione di quello che considerava il problema religioso *par excellence* – quello del rapporto tra spirito e lettera – proposta da pensatori come Stark, Lavater o Hamann, che, pur se da prospettive tra loro assai differenti, proponevano una completa adesione alla religione positiva, la quale rivestiva nell'ottica jacobiana un carattere altamente problematico.

«Pure – scrive ad esempio a Kleuker – mi è impossibile giungere alla conoscenza dell'*Inconcepibile* attraverso mezzi storici; è impossibile che si dia una rivelazione generale nell'intelletto proprio, uno strumento fisico della conoscenza di Dio; ogni rivelazione che non sia solo individuale può essere solo umana, non divina. Qui capisco qualcosa che può tornare assai utile alla religione cristiana».⁵¹

Ancora, in una lettera a Stolberg, si dichiara a favore di una chiesa invisibile, contrastando l'opinione secondo la quale «solo la religione cristiana fornisce grandi e nobili moventi alla virtù»; per Jacobi «presso i pagani, nella *dottrina* e nella *vita*» lo spirito del «cristianesimo si era dimostrato come verità», mentre

«nella chiesa cristiana – quella visibile – a furia di paradiso e inferno poco a poco non si è più annunciata nessuna virtù e di ciò che ne costituisce l'essenza è rimasta la memoria di un'idea cervelotica, di una follia. Gradevole, consolante è la fede in una vita dopo la morte; ma per una virtù prodotta solo da questa fede, non do neanche un centesimo».⁵²

In questo quadro, l'intera produzione filosofica jacobiana può essere intesa come il tentativo di elaborare una terza via tra quelli che successivamente,

⁵⁰ È in questo senso, ci sembra, che va inteso quanto Jacobi dice a Lessing nella prima parte del colloquio di Wolfenbüttel: «Io ero venuto specialmente per avere aiuto da Lei contro Spinoza». Che il problema della critica della rivelazione ricoprì un ruolo centrale nella prima formazione di Jacobi emerge dai titoli che ordinava al librario ed editore Rey; si veda, ad esempio, la lettera del 24 gennaio 1769 (*JB* I, 1, p. 71) in cui compaiono esclusivamente titoli di letteratura clandestina su questo tema.

⁵¹ Lettera a Kleuker 4 e 5 aprile 1782, *JB* I, 3, p. 19.

⁵² Lettera a F.L. Stolberg del 29 gennaio 1794, *AB* I, pp. 142-147. Ritorna il tema, condiviso con l'illuminismo etico lessinghiano, della virtù fine a se stessa, tema che Jacobi utilizza pure contro Mendelssohn di cui critica l'affermazione contenuta in *Jerusalem* secondo cui «senza Dio, provvidenza e vita futura, la filantropia è una debolezza congenita e la benevolenza poco più che una buffonata»; *GA* I, 1, pp. 313-314. L'idea del primato della virtù presso gli antichi, già presente nelle *Briefe über die Recherches philosophiques* (*W* VI, pp. 337-338), è una costante in Jacobi e confluisce nell'affermazione contenuta in *Von den göttlichen Dingen*: «per l'autore dello scritto *Delle cose divine* la storia del cristianesimo è l'intera storia dell'umanità: la seconda include in se stessa la prima»; *GA* III, p. 160; trad. it., p. 37.

nello scritto *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, chiamerà i «partigiani» e gli «avversari del positivo». ⁵³ Operazione che nella prima fase di pensiero jacobiana emerge soprattutto dal tentativo di rideclinare sul piano della coscienza – gnoseologico, etico, ma anche mistico-religioso – il tema della rivelazione ⁵⁴ e di restituire nella sua profonda complessità la tensione tra lo spirito e il suo rivelarsi nelle diverse figure storiche. ⁵⁵

Anche qui, sul piano dell'eterogeneità tra spirito e lettera, l'intento di Jacobi sembra quello di lasciar emergere la tensione problematica e radicale della «doppia direzione» nell'uomo, in contrapposizione verso ogni tentativo assolutistico e dispotico di annientare tale differenza, a favore dell'una o dell'altra delle sue componenti. Al progetto di liberare la carica problematica della questione filosofico-religiosa *par excellence*, mediante lo scontro tra prospettive contrapposte, ci sembra inoltre riconducibile uno dei capisaldi della teoria politica jacobiana, e cioè la sottrazione della problematica religiosa all'orizzonte politico, in un momento in cui in Germania la sovrapposizione del politico rischiava di pregiudicare la possibilità di una discussione aperta e intensa su temi religiosi. ⁵⁶ In tale prospettiva andrebbe

⁵³ Un primo tentativo in questo senso può essere considerato anche lo scritto *Über den frommen Betrug*, in cui Jacobi non parla in prima persona, ma rappresenta le posizioni di due personaggi immaginari, un sostenitore della religione razionale e un fautore della religione rivelata. La sua maggiore propensione nei confronti della posizione di quest'ultimo è riconducibile al fatto che in quel momento vedeva minacciato di più l'aspetto della rivelazione positiva. Successivamente, a proposito dei partigiani e degli avversari del positivo, in *Von den göttlichen Dingen*, propone di «mettere in luce quanto d'inesatto v'è da una parte e dall'altra e ad avvicinarle gradualmente, in modo da non poter vedere l'una senza vedere al tempo stesso anche l'altra, allora forse si potrebbero trovare le condizioni di una buona intesa»; *GA III*, pp. 69-71, trad. it., p. 97. Su questo cfr. M. IVALDO, *Filosofia delle cose divine. Saggio su Jacobi*, Brescia 1996, pp. 136-142.

⁵⁴ Il tema di una rivelazione cooriginaria del soggetto e dell'oggetto, dell'io e del Tu nella coscienza viene da Jacobi approfondito, com'è noto, negli *Spinozabriefe* (sin dalla prima edizione, 1785) – dove distingue tra rivelazione in senso gnoseologico e rivelazione positiva (*GA I*, 1, p. 116; trad. it., p. 136) – e nel *David Hume* (1787). A proposito del tentativo jacobiano di trovare una posizione di mediazione tra rivelazione esteriore e interiore decisivo appare anche il confronto con il pensiero di Hamann, di cui si occupa M.M. OLIVETTI che in *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di F.H. Jacobi*, Padova 1970, vede lo scarto tra Hamann e Jacobi nel punto vista ermeneutico che quest'ultimo assume: non c'è un'immediatezza della rivelazione storica, questa non s'impone come quella naturale, ma apre lo spazio all'interpretazione. A questo proposito si veda la risposta di Jacobi ad Hamann 11 gennaio 1785: «Non ci dovrà dunque essere nell'uomo una forza, già nell'uomo naturale – la cui direzione lo renda capace di ricevere lo spirito, senza sapere da dove viene né dove va né dove va, ma solo nella certezza che esso è la verità stessa?»; *JB I*, 4, p. 15.

⁵⁵ Questo tema ricorre soprattutto nella seconda parte delle *Zufällige Ergießungen* (*W I*, pp. 267-298) e nel romanzo *Woldemar* (in particolare *W V*, pp. 165-187; trad. it. *Woldemar*, Padova 2000, pp. 149-163). A proposito del tema del rapporto tra forma e spirito vivente nel *Woldemar* cfr. S. IOVINO, *Radice della virtù. Saggio sul «Woldemar» di F.H. Jacobi*, Napoli 1999, pp. 118-125.

⁵⁶ Esempio in questo senso appare la posizione del pastore luterano amburghese Goeze che, nel corso del celebre *Fragmentenstreit* con Lessing, oltre a definire i *Frammenti* dell'anonimo di Wolfenbüttel «la peggior cosa che si possa immaginare», si scagliò contro chi «non abbia compreso o non voglia comprendere che l'intero benessere dell'assetto civile» ha nella religione cristiana «il suo fondamento immediato» e contro chi «addirittura seguisse la massima secondo cui *non appena un popolo è concorde nel volere un governo repubblicano, gli è lecito promuoverlo*», e quindi rifiutasse come altrettanti errori le affermazioni della Bibbia su cui si basano i diritti dell'autorità politica»; J.M. GOEZE, recensione a J.H. RESS, *Die Auferstehungsgeschichte Jesu Christi gegen einige im vierten Beytrage zur Geschichte und Litteratur aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel gemachte neuere Einwendungen verteidiget*, Freywillige Beyträge zu den Hamburger Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit, 30

inscritto l'atteggiamento dal filosofo assunto in tutte le polemiche filosofico-religiose cui prese parte – dallo *Spinozastreit* alla polemica nei confronti del razionalismo religioso dell'*Aufklärung* berlinese che lo vide schierarsi dalla parte del cristianesimo positivo di Stark, dall'*Atheismusstreit* in difesa di Fichte alla disputa con Claudius e Schelling. Il problema religioso, infatti, era da Jacobi considerato troppo rilevante e la sua posta in gioco troppo profonda, perché venisse impedito – a causa di ragioni politiche, della limitazione della libertà di espressione, o della faziosità di alcuni gruppi – ch'esso fosse fatto oggetto di un dibattito serio e profondo, mirato a farne emergere la complessità e a sviscerarne tutti gli aspetti e le implicazioni.

II. DISPOTISMO E LIBERTÀ

1. *Diritto e forza*

La critica jacobiana al dispotismo, che abbiamo visto fin qui articolarsi sul piano teoretico, incontra su quello della riflessione politica il terreno più appropriato; intorno a tale concetto e a quello, ad esso simmetricamente contrapposto, di libertà, ruota il pensiero politico di Jacobi. Nella cornice per certi versi un po' generica della critica al dispotismo, il pensiero politico jacobiano da un lato stigmatizza sul piano generale ogni forma di abuso di potere e di violenza che tenti di annullare il fondamento di ogni società sana, e cioè la «doppia direzione» dell'uomo (sensibile e sovrasensibile), dall'altro individua nel cosiddetto «assolutismo illuminato» il proprio principale bersaglio polemico, radicalizzando anche sotto questo profilo la posizione moderata dell'illuminismo berlinese.

Così, se da una parte la riflessione jacobiana s'inserisce appieno in quella tradizione illuministica che aveva utilizzato il termine dispotismo⁵⁷ per contestare in maniera indiretta l'assolutismo dell'*ancien régime* – è il caso di Montesquieu, Voltaire e Mirabeau, ma ancor prima di Fénelon, autore assai caro a Jacobi, che critica l'assolutismo di Luigi XIV in *Les aventures de Télémaque* –, dall'altra parte ne estende il perimetro fino a coinvolgere lo stesso «dispotismo illuminato», sostenuto da alcune frange dei *philosophes*. Tale prospettiva emerge con tutta chiarezza dallo scritto *Etwas das Lessing gesagt hat*,⁵⁸ dove, citando un motto di Lessing sul fatto «che è una

gennaio 1778, in J.W. BRAUN, *Lessing in Urtheile seiner Zeitgenossen. Zeitungskritiken, Berichte und Notizen, Lessing und seine Werke betreffend, aus dem Jahren 1747-1781 gesammelt und herausgegeben. Eine Ergänzung zu allen Ausgaben von Lessing's Werken*, Berlin 1884-1897, II, pp. 93-94. Jacobi si schiera dalla parte di Lessing giudicando severamente Goeze in una lettera ad Hamann del 30 dicembre 1784 (W I, pp. 397-398) e in un aforisma dei *Fliegende Blätter*, W VI, p. 240.

⁵⁷ Si tratta di un concetto dallo spettro semantico assai ampio e ambiguo. Si veda almeno il recente D. FELICE (ed), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 voll., Napoli 2002.

⁵⁸ W II, p. 334. Lo scritto *Etwas das Lessing gesagt hat*, nasce in difesa del saggio sui *Reise der Päpste* con cui, in occasione del viaggio di papa Pio VI a Vienna (22 marzo 1782), teso a distogliere l'imperatore Giuseppe II dalla sua politica anticclesiastica, Johann von Müller difendeva l'impegno storico del papato, teso a preservare la propria autonomia davanti ai tentativi di dominio delle potenze

vergognosa adulazione nei confronti dei principi ciò che Febronius e i suoi sostenitori affermavano; poiché tutte le ragioni contro i diritti dei papi o non sono ragioni oppure valgono il doppio o il triplo nei confronti dei re»,⁵⁹ Jacobi dà il via ad una *querelle* con Mendelssohn che può essere a tutti gli effetti considerata il preludio dello *Spinozastreit* e che lascia intendere come il colloquio con Lessing a Wolfenbüttel avesse compreso anche argomenti politici. Il bersaglio polemico di queste pagine è la politica di Giuseppe II, imperatore acclamato dall'illuminismo francese e tedesco per la sua politica anticlericale e di tolleranza in materia religiosa. Qui, Jacobi insiste provocatoriamente sulla marginalità del dispotismo ecclesiastico rispetto a quello politico, per porre l'accento sull'urgente necessità di un cambiamento radicale nella struttura dello stato e di un ridimensionamento consistente del potere monarchico, la cui improrogabilità egli aveva sperimentato nel corso della sua attività di consigliere politico-economico.

Il dispotismo nella sfera politica gli appare peggiore di quello «che si fonda solo ed esclusivamente sull'*Aberglauben*» – come scrive a Forster in una lettera del 26 gennaio 1783. Mentre quest'ultimo, infatti, «sottrae all'intelletto la luce solo come una nuvola che appare davanti al sole, fatta di vapori» che si disperdono non appena «il terreno pigro che li emana non venga migliorato», al contrario il «dispotismo mondano colpisce la ragione al cuore, dal momento che esso immediatamente limita in ogni modo le azioni degli uomini». Dal momento che

«tutti i concetti degli uomini si rapportano in ultima istanza alle proprie esperienze, cioè ... alle proprie azioni ... ciò che più limita le esperienze e le azioni degli uomini

politiche. Jacobi, lungi dal sostenere il potere ecclesiastico mondano, apprezzava in questo intervento il monito contro il dispotismo politico, il cui potere era fondato sulla sola forza. Si veda a questo proposito la lettera di Jacobi a J.H. Campe, 1 novembre 1782, *JB* I, 3, pp. 73-76: «Mi sembrava di aver consegnato i *Viaggi dei papi* non ad un *applauso incondizionato*, quanto *condizionato* ... il pericolo del dispotismo ecclesiastico mi sembrava, e mi sembra ancora, essere nel nostro secolo rispetto al pericolo di quello mondano fuori da ogni proporzione; per questa ragione mi interessava poco quanto veniva detto a proposito di quello, dal momento che questo veniva invece sufficientemente colpito. L'autore dei viaggi dei papi lo consideravo non come lo Johannes Müller da me conosciuto, quanto piuttosto come uno sconosciuto che vedeva re Giuseppe non come un benefattore dell'umanità che ha certamente compiti più urgenti della chiusura di alcuni conventi, non come un fervido credente nei diritti della ragione, quanto, piuttosto, come uno dei despoti più sfacciati, che ha già esposto in modo sufficientemente sconsiderato alla luce del sole in più occasioni le sue opinioni»; sullo stesso tema si veda anche la lettera a J.A.H. Reimarus, 30 ottobre 1782, *JB* I, 3, p. 72-73.

⁵⁹ Questa frase di Lessing concorda oltre che con l'ispirazione polemica antitirannica che caratterizzò l'intera produzione filosofica e letteraria lessinghiana con il contenuto di una lettera del 25 agosto 1769 di Lessing all'illuminista berlinese e «filosofo popolare» Friedrich Nicolai: «non osiate dirmi nulla della vostra libertà berlinese di pensiero e di stampa. Essa si riduce alla mera libertà di spacciare contro la religione quanti sofismi si voglia ... ma lasciate un po' che a Berlino qualcuno provi a scrivere su altri argomenti con quella libertà con cui ne scrisse Sonnenfels [il teorico dell'assolutismo illuminato austriaco] a Vienna; lasciate che provi a dire il fatto suo all'aristocratica plebaglia cortigiana come lo ha detto costui; lasciate che a Berlino arrivi qualcuno che voglia levare la sua voce per i diritti dei sudditi e contro lo sfruttamento e il dispotismo, come succede ormai perfino in Francia e in Danimarca: e allora sperimenterete ben presto quale sia a tutt'oggi il paese più schiavo d'Europa»; G.E. LESSING, *Gesammelte Werke in zehn Bänden*, a cura di RILLA, IX, Berlin 1954, pp. 326-327; sul pensiero politico lessinghiano cfr. M. FRESCHI, *Polemica antitirannica e utopia pedagogica in Lessing*, in M. FRESCHI (ed), *Lessing e il suo tempo*, Cremona 1972, pp. 155-170.

allo stesso tempo ne deprime di più la comprensione e noi vediamo lo spirito, il carattere, il modo di pensare in generale formarsi dappertutto sulla base della situazione esteriore della società, elevarsi o decadere assieme agli oggetti di quest'ultima». ⁶⁰

Dietro l'analisi dei classici del pensiero politico moderno e a lui contemporaneo, gli studi di storia antica e moderna, le letture di resoconti di viaggio, in breve, dietro l'erudizione che traspare dagli scritti politici jacobiani, emerge dunque il confronto con la situazione politica a lui contemporanea, l'inquieta consapevolezza della profonda crisi del sistema politico, sociale ed economico, e la coscienza della necessità impellente di un cambiamento. Sul fine di questa trasformazione necessaria, e cioè la realizzazione di una società più giusta, più «umana», ma non perfetta, Jacobi si esprime, lo vedremo, ampiamente nei suoi scritti; ben poco invece emerge da essi sulle modalità di questa trasformazione. Nella Rivoluzione Francese Jacobi vedrà un evento necessario, pure non ne condividerà i metodi né gli esiti, giudicandoli altrettanto dispotici e violenti di quelli dell'assolutismo, e considerando l'evento rivoluzionario come l'ennesimo, ulteriore, abuso di quella «ragione che non è ragione».

Ma facciamo un passo indietro e seguiamo da vicino la genealogia del concetto di dispotismo all'interno degli scritti jacobiani. Da subito questa categoria, insieme a quella ad essa simmetricamente correlata di libertà, appare come il nucleo della riflessione politica di Jacobi. Già nella recensione ai *Briefve über les Recherches Philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois*, par Msr. De P*** (1773) il tema del dispotismo presenta un ruolo di primo piano; qui la posizione di Jacobi, affiora tra le pieghe dell'espunzione del testo di De Paw, lasciando intravedere *in nuce* alcuni dei temi che saranno una costante della sua riflessione politica – come il rapporto tra diritto e violenza, tra libertà politica e libertà morale. Sulla scorta di De Paw, Jacobi si muove qui ancora nel solco della tradizione che disloca il problema del dispotismo nei regimi politici orientali, riconducendolo a una forma degenerata di monarchia. In particolare, il dispotismo, analizzato in queste pagine nella forma della costituzione cinese, viene da Jacobi identificato con quella forma di monarchia nella quale il sovrano non riconosce alcuna legge superiore a lui, e la differenza tra monarchia e dispotismo ricostruita proprio a partire dal tipo di rapporto con il potere, limitato nell'una, arbitrario nell'altro. Secondo la prospettiva jacobiana la conseguenza

⁶⁰ *JB* I, 3, pp. 117-119. L'agire riveste nel pensiero di Jacobi un ruolo privilegiato, esso è alla base dell'esperienza di autonomia e libertà mediante cui l'uomo si scopre autore di un agire determinato in base a una forma di causalità finale. Nella confusione tra i concetti di fondamento (*Grund*) e causa (*Ursache*) Jacobi individua il fondamento delle implicazioni fatalistiche della filosofia speculativa: mentre il nesso fondamento-conseguenza (*Grund-Folge*) presenta carattere logico-analitico e atemporale, quello di causa-effetto (*Ursache-Wirkung*) è a fondamento di un avvenimento reale, segue una successione temporale. Il tema dell'agire come spazio di esperienza dell'autodeterminazione, in relazione al tema della causalità viene da Jacobi sviluppato nel *David Hume*, (*W* II, pp. 193-201, trad. it., pp. 111-115) e nella *Beylage VII* alla seconda edizione degli *Spinozabriefe* (*GA* I, 1, pp. 255-259, trad. it., pp. 229-231). B. SANDKAULEN, in *Grund und Ursache*, riconosce in questa problematica la prestazione filosofica più significativa di Jacobi, orientata verso l'individuazione del «punto di fuga di una metafisica non-filosofica (*unphilosophisch*) dell'azione»; p. 255.

fondamentale del regime dispotico è data dall'assenza di moralità: dove non c'è libertà, «elemento primo» della morale,⁶¹ «l'uomo diventa sempre peggiore».⁶² Assenza di moralità e di diritto sono dunque il contrassegno di una società in cui non è tracciato nessun confine tra «violenza paterna e diritti dell'umanità», dove i filosofi «predicano senza misura una sottomissione illimitata dei figli nei confronti dei padri, delle donne nei confronti degli uomini, dei sudditi nei confronti dei sovrani». Differente appare la situazione presso gli egiziani, il cui governo viene da Jacobi riconosciuto come monarchico sulla base del fatto che «al potere del sovrano erano posti limiti», e che «l'amministrazione della giustizia era affidata ad una società particolare, il cui influsso poteva bilanciare la stima dei faraoni», i quali non avevano mai il diritto di decidere in materia civile.⁶³ Si avverte qui una prima eco del nesso tra il dispotismo e l'appropriazione da parte del sovrano delle prerogative del potere giudiziario in cui Jacobi, sulla scorta di Mirabeau, riconoscerà il principale contrassegno del potere dispotico, di un potere cioè che, elevandosi al di sopra della legge, giudica, senza poter mai essere esso stesso giudicato.⁶⁴

Alcuni anni dopo, rispondendo a Wieland, che aveva sostenuto che il diritto del più forte sarebbe «jure divino» la vera fonte dell'autorità, Jacobi approfondisce il tema dell'abuso del potere nello scritto *Über Recht und Gewalt* con un'analisi della distorsione del rapporto tra diritto e forza, identificata qui come la radice del dispotismo. Insoddisfatto del modo in cui Wieland sviluppa la propria argomentazione a partire dall'assunto di una coincidenza tra diritto e forza, Jacobi preferisce in queste pagine misurarsi con la posizione di Spinoza, «poiché nessun altro ha presentato questo concetto in modo altrettanto chiaro, serrato, senza giustapposizioni, in una

⁶¹ W VI, p. 306.

⁶² W VI, p. 281.

⁶³ W VI, p. 343. E tuttavia secondo Jacobi, che traccia qui un nesso tra stato teocratico e dispotismo, anche l'impero egizio sarebbe poi precipitato nella tirannide a causa dell'unione di potere temporale e spirituale: «il sovrano è già di per sé una persona assai importante, se se ne fa anche un prete, si ottiene un despota; come infatti il caso della Cina, della Persia, della Turchia e della stessa Giudea dimostrano»; W VI, p. 343.

⁶⁴ A questo aspetto del pensiero di Mirabeau Jacobi fa riferimento in *Über das Buch des Lettres de Cachet* dove ne riporta la posizione contraria a Montesquieu che, in un passo dell'*Esprit des loix*, affermava la necessità di offuscare in casi particolari la libertà. Mirabeau, scrive Jacobi, sostiene che «tali offuscamenti della libertà furono dispotismo vero e proprio» e «ritrova questo dispotismo soprattutto nel costume che affida al potere legislativo, esecutivo o superiore in ogni senso, più o meno anche l'ufficio giudiziario, di modo che le massime arbitrarie e le azioni tiranniche divengono inevitabili»; W VI, pp. 430-431. Montesquieu, che può essere considerato il principale teorico della separazione dei poteri, ma anche del dispotismo, è autore ben noto a Jacobi che già in una lettera a Juliana Kopstadt del febbraio 1765 ne difende le *Lettres persanes* (1721), JB I, 1, pp. 20-21. Successivamente Jacobi in *Über das Buch des lettres de cachet* si richiama a Montesquieu – «la cui opera pur se con molte manchevolezze ha il suo posto tra i più ricchi, acuti, nobili e sublimi prodotti dello spirito umano» – a proposito della distinzione tra «leggi statuali» e «leggi civili» (W VI, pp. 434-435). Sulla ricezione di Montesquieu in Germania cfr. R. VIERHAUS, *Montesquieu in Deutschland. Zur Geschichte seiner Wirkung als politischer Schriftsteller im 18. Jahrhundert*, in R. VIERHAUS, *Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung. Soziales Gefüge. Geistige Bewegung*, Göttingen 1987, pp. 9-32, e F. HERDMANN, *Montesquieu Rezeption in Deutschland im 18. Jh. Und Beginnenden 19. Jh.*, Hildesheim 1990. In entrambi mancano però riferimenti a Jacobi.

connessione altrettanto forte». ⁶⁵ Si tratta del primo confronto di Jacobi con la filosofia spinoziana, dal quale emerge una prima formulazione della critica all'antifinalismo, sviluppata successivamente negli *Spinozabriefe*. Seguendo quella che diverrà una vera e propria consuetudine, Jacobi presenta in queste pagine uno *Auszug*, un *collage* di citazioni e passi riassunti dal *Trattato politico* di Spinoza, ⁶⁶ fornendo un'interpretazione del pensiero politico spinoziano non priva di forzature, nonostante l'apparente fedeltà al testo, cui rinviano precisi riferimenti ai numeri di pagina.

Per Spinoza, come per Wieland, sostiene qui Jacobi, «per diritto di natura non bisogna intendere altro che le stesse leggi di natura, la connessione necessaria di tutte le cose, la potenza del tutto»; in vista di ciò «diritto e potenza hanno uguale estensione, sia nella natura nel suo complesso che nelle singole parti che la compongono», da ciò «segue che qualsiasi uomo fa con massimo diritto tutto ciò che fa secondo le leggi della propria natura e il suo diritto si estende sulla natura quanto la sua potenza». Dal momento che, secondo Spinoza,

«gli uomini sono guidati più da ciechi istinti che non dalla ragione, allora la loro potenza naturale, ossia il loro diritto, non sono da dedurre dalla ragione, quanto piuttosto da quegli istinti mediante i quali essi vengono determinati ad agire e costretti a conservarsi». ⁶⁷

Dunque, dal momento che il diritto di qualcuno si estende quanto la sua potenza e che, di conseguenza, chiunque tenta di compiere e compie con sommo diritto tutto ciò che tenta di compiere e compie, «ne segue che il diritto e le leggi della natura, sotto cui tutti gli uomini sono nati, e per la maggior parte vivono, non proibiscono nulla se non ciò che nessuno desidera e nessuno può». ⁶⁸ La stessa società, continua Jacobi, nascerebbe nell'ottica spinoziana dall'insicurezza generalizzata, dalla «paura» (*Angst*) e dalla «necessità» (*Noth*), ⁶⁹ «che passano dalla parte della ragione per costringere gli

⁶⁵ W VI, pp. 439-446.

⁶⁶ L'edizione del *Tractatus Politicus*, *In quo demonstratur, quomodo Societas, ubi Imperium Monarchicum locum habet, sicut ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in Tyrannidem labatur, et ut Pax Libertasque civium inviolata maneat* utilizzata da Jacobi è quella contenuta in B [ENEDIKT] D[E] [SPINOZA], *Opera posthuma. Quorum series post praefationem exhibetur*, [Amsterdam] 1677, pp. 265-354, presente nel catalogo della biblioteca di Jacobi; cfr. K. WIEDEMANN (ed), *Die Bibliothek Friedrich Heinrich Jacobis. Ein Katalog*, 2 voll., in coll. con P.P. SCHNEIDER, Stuttgart - Bad Cannstadt 1989, (d'ora in poi *KJB*) n. 1134. Jacobi fa riferimento qui ai primi due capitoli del testo spinoziano, nei quali vengono illustrati i principi generali dell'istituzione del corpo politico. Nei capitoli successivi Spinoza tratta delle diverse forme di governo, quella monarchica e quella aristocratica, all'inizio della sezione che avrebbe dovuto essere dedicata alla democrazia il trattato resta incompiuto.

⁶⁷ W VI, pp. 439-440; B. SPINOZA, *Tractatus Politicus*, p. 271

⁶⁸ W VI, p. 440; B. SPINOZA, *Tractatus Politicus*, p. 273.

⁶⁹ W VI, p. 443; B. SPINOZA, *Tractatus Politicus*, p. 291. La tendenziosità del testo jacobiano appare in particolar modo qui, dove Jacobi sembra appiattare la posizione di Spinoza su quella hobbesiana, trascurando che per Spinoza il passaggio dallo stato di natura allo stato di civiltà deriva dal *metus solitudinis* e che un suo ulteriore criterio istitutivo è l'*utilità*, che consiste, oltre che nella prospettiva di liberazione dalla paura che il consorzio delle forze lascia intravedere, anche nei vantaggi materiali della cooperazione. Sul tema del rapporto Hobbes-Spinoza si veda almeno D. BOSTRENGHI (ed), *Hobbes e Spinoza, scienza e politica*, Napoli 1992. Jacobi identifica esplicitamente in *Etwas das Lessing gesagt*

uomini a fare le cose in comune e ad accogliere tutti una sola volontà», verso un'unione la cui intenzione fondamentale «sono la pace e la sicurezza».

A tale affermazione della coincidenza tra violenza e diritto Jacobi oppone, richiamandosi a Leibniz,⁷⁰ una visione del diritto fondata sulla ragione: il concetto di diritto non può essere ricondotto alla sfera meccanicistica della natura, dove operano solo «cause efficienti», «leggi fisiche (siano esse di natura materiale o immateriale, concernenti corpi o spiriti)». Il diritto è presente infatti «solo là dove si parla di *scelta*, *cause finali* e *leggi morali*», nella sfera «dell'autodeterminazione secondo principi razionali»; giusto (*recht*) allora non è ciò che è «necessario, ma solo ciò che è necessario *moralmente*», esattamente come non può essere chiamato «*ingiusto (unrecht)* l'impossibile in generale, ma solo il *moralmente impossibile*». Morali sono solo le cose «la cui causa *prossima* è la libertà dell'uomo», «che sorgono immediatamente dalla sua *facoltà* di determinarsi secondo le proprie rappresentazioni distinte di ciò che per lui è bene o male». Nella prospettiva della fondazione razionale, tra diritto e dovere sussiste sempre una corrispondenza, ogni diritto racchiudendo «in sé un'obbligazione ad esso profondamente connessa» e viceversa. Quando questa corrispondenza si rompe e qualcuno avanza un diritto che non è per un altro un dovere, ci si trova sul piano della prepotenza e della violenza arbitraria.⁷¹

Pur riconducendo la posizione di Spinoza per ciò che riguarda le sue premesse a quella di Wieland, Jacobi ne riconosce le differenti conseguenze.⁷² Mentre infatti «Wieland non conosce nessun altro regime politico che quello nato dall'usurpazione e giudica come una completa insensatezza una costituzione politica che possa essere accettata da una massa di uomini volontariamente, cioè in modo razionale ... Spinoza, al contrario riteneva una siffatta costituzione politica non solo possibile ma la reputava l'unica vera e la migliore», riconoscendo «la differenza sostanziale che intercorre tra un regime politico sorto dalla disposizione di una massa libera e quello

hat le posizioni di Spinoza e Hobbes «due tra i migliori studiosi», uniti dall'idea che «l'impulso delle passioni fosse ovunque il più forte nell'uomo, ed egli perciò ... potesse essere visto come il peggior nemico naturale dell'altro uomo»; W II, p. 346.

⁷⁰ Il passo è tratto da una risposta di Leibniz a Pufendorf sulla questione del diritto naturale: «Il diritto naturale (cioè l'essenza delle leggi naturali) ha come scopo finale la prosperità di coloro che lo osservano; come oggetto tutto ciò che riguarda altri e si trova in nostro potere; e come fonte in noi, l'eterna luce della ragione da Dio prestata all'uomo. Queste proposizioni (continua) tanto piane e semplici sono apparse probabilmente troppo ovvie ad alcuni sofisti. Questi hanno successivamente tentato di sostituirle con dei paradossi, che si raccomandano per il fascino della novità, poiché non percepirono a sufficienza né la fecondità degli uni né l'imperfezione degli altri»; W VI, pp. 435-436; G.W. LEIBNIZ, *Opera omnia. Nunc primum collecta, in Classes distribuita, praefationibus & indicibus exornata studio Ludovici Dutens*, 6 voll., Genevae 1768, IV, 3, p. 284; trad. it. *Scritti politici e di diritto naturale*, Torino 1951, p. 260.

⁷¹ W VI, pp. 433-435; sulla corrispondenza tra diritto e dovere Jacobi insisteva già nella seconda delle sue rapsodie politiche (1779), W VI, p. 367.

⁷² Fin qui, per l'identificazione della posizione di Spinoza con quella di Wieland, Jacobi si era riferito ai primi due capitoli del *Tractatus*, per tracciare invece la differenza tra la posizione spinoziana e quella di Wieland fa riferimento al VI Capitolo, quello in cui Spinoza tratta della forma di governo monarchica.

imposto dal vincitore ad una massa sottomessa».⁷³ Oltre che verso l'importanza da Spinoza attribuita al consenso come fondamento di un sistema politico, Jacobi mostra apprezzamento per l'attenzione alla limitazione del potere monarchico – «il governo (*Regierung, res imperii*) viene impostato in modo tale che nulla di ciò che attiene al bene comune venga affidato soltanto alla coscienza del singolo»⁷⁴ – e per la predilezione spinoziana per la democrazia.⁷⁵ Di più, Jacobi rileva come «in tutto Spinoza impera il principio che la ragione sia il bene più alto per l'uomo, di conseguenza che la sua felicità può aumentare nella stessa misura in cui aumenta la perfezione dei suoi concetti», «un principio» che, secondo l'interpretazione jacobiana, appare non poco «paradossale».

All'origine del paradosso cui Jacobi riconduce la posizione spinoziana, che sulla base dell'affermazione della coincidenza tra diritto e forza, dell'estensione della sfera del diritto a tutto il reale e della deduzione della società dagli istinti, tenta poi di riaffermare il valore della ragione, risiede il problema della duplice composizione dell'uomo, ad un tempo simile e dissimile dall'animale. La verità «che *la ragione sia l'unica fonte del diritto*» sarebbe stata incompresa a causa dell'«essere così composto dell'essere umano, per cui egli pur nell'evidente differenza rispetto alle nature prive di ragione, di nuovo è tanto simile a loro». Non appena si perde di vista tale differenza e al vero principio del diritto si mescola un elemento estraneo, allora l'insieme delle conoscenze che ne deriva precipita secondo Jacobi «in una fermentazione nociva», avviluppandosi «in un cerchio infinito di contraddizioni» e ammettendo «*il diritto in senso ampio (ius latissimum)*», comprensivo di «tutto ciò che avviene secondo una legge di natura, e cioè di tutto ciò che diventa reale».⁷⁶

Il nodo problematico sta dunque nella doppia natura dell'uomo, quella «doppia direzione» che lo vede per un verso simile all'animale nell'essere determinato dall'istinto sensibile e per l'altro verso, umano, nell'essere guidato dall'istinto del sovrasensibile. Ritroviamo quell'intenzione di considerare l'uomo intero tenendo conto di entrambi gli aspetti della sua natura anche alla base della riflessione politica jacobiana, che combatte ugualmente contro ogni tentativo materialistico di ridurlo al solo elemento sensibile,⁷⁷ come contro ogni tentativo di affermare che egli sia governato solo dalla ragione.

⁷³ W VI, pp. 445-446; B. SPINOZA, *Tractatus Politicus*, p. 290.

⁷⁴ W VI, p. 445; B. SPINOZA, *Tractatus Politicus*, p. 292.

⁷⁵ Ecco il passo spinoziano citato da Jacobi: «certo l'esperienza sembra al contrario insegnarci che alla pace e alla concordia giovi di più conferire tutto il potere nelle mani di uno solo ... ma se schiavitù, barbarie e desolazione devono portare il nome della pace, allora la pace è la più triste miseria dell'umanità ... Giova alla servitù, e non alla pace, che tutto il potere sia trasmesso ad uno solo; la pace, infatti, non consiste nella liberazione dalla guerra, quanto nell'unione e nella concordia degli animi»; W VI, pp. 445-446; B. SPINOZA, *Tractatus Politicus*, p. 292.

⁷⁶ W VI, pp. 438-439.

2. La «macchina della costrizione»

Proprio alla duplice composizione dell'uomo, sensibile e sovrasensibile, Jacobi riconduce in *Über Recht und Gewalt* la necessità imprescindibile del governo: gli uomini, infatti, «hanno tanto intelletto e tanta insensatezza quanto viene richiesto per la materia e la forma di un dispositivo legale», «l'insensatezza per produrne la necessità, e l'intelletto per comprenderne la necessità». Sulla consapevolezza del fatto che l'uomo non agisce sempre in base alla volontà migliore, ma opera spesso guidato più dagli istinti sensibili che non dalla ragione, si fonda la possibilità dell'accettazione della costrizione. In questo contesto la «forma di governo» assume il carattere di un «mezzo per essere costretti *solo con diritto*»,⁷⁸ da cui deriva, sì, l'impossibilità da parte degli uomini di vivere in assenza di governo, ma anche «la condanna di ogni violenza arbitraria (*willkürliche Gewalt*) e di ogni legge che ordina a tutti ciò che non è chiaro vantaggio di ognuno». Il limite dell'autorità di un governo riposa infatti, nell'ottica jacobiana, nell'inviolabilità dell'individuo e il suo unico scopo risiede nella protezione della «proprietà inviolabile della persona» e del «libero godimento delle proprie cose».⁷⁹

I temi della differenza tra uomo e animale e della duplice direzione dell'uomo ritornano in *Etwas das Lessing gesagt hat*,⁸⁰ dove a partire da un'analisi articolata del rapporto tra la ragione, le passioni e i desideri – che anticipa molti dei temi della trattazione *Über die menschliche Freiheit*

⁷⁷ Per Jacobi questo sarebbe l'errore di Hobbes, che «pensava l'uomo come interamente sensibile, come assolutamente passivo nei suoi appetiti e nel suo godimento, totalmente materiale. Un uomo siffatto deve voler strappare tutto per sé. A lui ogni ingiustizia vantaggiosa non è solo permessa, ma diventa per lui, escluso dalla pena, un dovere. Infatti la paura dei suoi simili lo costringe sì al contratto con loro, ma quest'unione è vana, poiché lo schiavo è più utile del compagno e ognuno desidera comandare. Di qui guerra eterna o servitù universale – eccetto uno solo che dà gli ordini»; *W II*, p. 453.

⁷⁸ Jacobi si richiama qui a Montesquieu, citando un passo dell'*Esprit des Loix*: «La libertà non consiste nella possibilità di fare ciò che si vuole, quanto nella possibilità di fare ciò che si dovrebbe fare razionalmente, senza essere mai costretti a fare qualcosa che non si dovrebbe. Libertà e indipendenza sono concetti ben diversi. La libertà consiste nel diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono. Se un membro della società potesse fare ciò che le leggi non consentono di fare, sarebbe lui stesso senza libertà, nella misura in cui uno qualunque degli altri membri della società potrebbero prendersi la libertà di fare lo stesso»; *W*, p. 463; in MONTESQUIEU, *Œuvres*, Paris 1788, Liv. XI, Chap. III (*KJB*, 50).

⁷⁹ *W VI*, pp. 463-464.

⁸⁰ Qui faremo per lo più riferimento al testo dello *Etwas das Lessing gesagt hat* contenuto nei *Werke*, nel quale, rispetto alla prima edizione, mancano molte note e a cui sono aggiunti i *Gedanken Verschiedener bei Gelegenheit einer merkwürdigen Schrift* (I ed. in «Deutsches Museum», I [1783], 1, pp. 3-9), alle pp. 389-400 e le *Erinnerungen gegen die in Januar des Museums eingerückten Gedanken über eine merkwürdige Schrift*, (I ed.), alle pp. 400-411. Nella sua introduzione al volume VI dei *Werke*, Roth sottolinea come questo scritto vada considerato come un'integrazione di *Über Recht und Gewalt* (*W VI*, p. VI). La preparazione di *Etwas das Lessing gesagt hat* viene annunciata da Jacobi in varie lettere. «Attualmente – scrive l'1 gennaio 1782 alla Principessa Gallitzin – lavoro ad uno scritto sul tema *che cos'è la libertà?* Soprattutto in senso politico. Tuttavia prendo questo concetto nella sua estensione complessiva, lasciandolo indiviso» (*JB I*, 3, p. 6). Successivamente in una lettera alla Gallitzin del 1 ottobre 1782 Jacobi lo definisce il suo «scritto contro la tirannia (*Schrift gegen die Tyranny*)», *JB I*, 3, p. 53, e in una lettera del 25 ottobre 1782, sempre alla Gallitzin, «rapsodia sulla libertà (*Rhapsodie über die Freiheit*)», *JB I*, 3, p. 70. Successivamente annuncerà ad Herder in una lettera del 3 settembre 1785, una rielaborazione dello *Etwas*: «Kant l'hai trattato in maniera mite. Io lo affronterò più da vicino in uno scritto dal titolo *Über die Grenzen des Zwanges in der bürgerlichen Gesellschaft*, di cui ho schizzato lo schema l'inverno scorso e alla cui elaborazione mi accingo ora»; *JB I*, 4, p. 166.

(1789) – Jacobi deduce necessità, forme e limiti che il potere coercitivo deve assumere all'interno della società per non assumere carattere dispotico. Lo scarto tra l'uomo e l'animale viene qui ricondotto alla facoltà solo umana «di vedere una connessione di fini e adattare a questa visione la sua condotta».⁸¹ Nella misura in cui si autodetermina ed esegue azioni libere, l'uomo è guidato dalla ragione e dimostra la propria umanità; nella misura in cui, invece, viene spinto dalle cose esterne e agisce secondo impulsi estranei, «si lascia determinare e non si determina da sé», viene mosso dalla *passione*, ed «è solo una bestia». La società civile, continua Jacobi, è «una società umana, e non animale», una «disposizione della ragione e non delle passioni», un «mezzo della libertà e non della schiavitù», per esseri che «per natura si trovano in mezzo tra queste due».⁸² L'unione civile nasce infatti dalla ragione, la quale, «vera vita della nostra natura», «anima dello spirito», ordina sempre «ciò che è buono per l'uomo *intero*, cioè il vero meglio per tutte le sue parti», e il bene per l'*uomo intero* consiste appunto nel riunirsi con il suo simile, «poiché, da una parte, niente in tutto il regno della natura gli può essere altrettanto utile e, dall'altra, niente nell'intero regno della natura lo può danneggiare tanto quanto un altro uomo».⁸³

Pure, a causa della sua duplice composizione, l'uomo non agisce solo seguendo il proprio istinto razionale, ma è spesso preda delle proprie passioni; così la ragione, «troppo incapace di dominare da sé ogni impressione che le provenga dall'esterno», deve impiegare, a favore della sua libertà, «forze esterne contro forze esterne»,⁸⁴ passioni contro altre passioni, ponendosi sempre come fine il loro controllo, il dominio su di esse, non il loro incremento. Dal momento che il disagio nella società non proviene da quelle azioni che gli uomini compiono sulla base dell'istinto razionale, ma solo da quelle alle quali vengono spinti dalle passioni, una «legislazione formale, o un sistema della costrizione», non deve e non può «rapportarsi all'uomo nella misura in cui questo è dotato di ragione, quanto piuttosto solo nella misura in cui egli è sottomesso alle passioni».⁸⁵ L'elemento costrittivo necessario alla sopravvivenza della società non ha dunque per oggetto «ciò che rende *buono* l'uomo», quanto «ciò che lo rende *cattivo*», presenta «uno scopo non *positivo*, ma *negativo*».⁸⁶ In questo senso la società, dunque, nella misura in cui si basa su di una «*forma esteriore* ed è una *macchina della costrizione* (*Maschine des Zwanges*)», ha come proprio oggetto solo e unicamente la «*protezione*, cioè l'allontanare da ogni membro della società ogni danno che potrebbe sorgere dall'ingiustizia» e il «garantire allo stesso modo ad ogni suo membro la proprietà della sua persona, il libero uso di tutte le sue forze e il godimento completo dei frutti della sua utilizzazione». Il mezzo «sicuro, immutabile ed evidente» che, «come l'istinto presso gli animali

⁸¹ W II, p. 339.

⁸² W II, p. 340.

⁸³ W II, pp. 344-345.

⁸⁴ W II, p. 341.

⁸⁵ W II, p. 346.

⁸⁶ W II, pp. 372-373.

socievoli», potrebbe condurre gli uomini «dove il bene di tutti e il bene di ognuno confluirebbero senza contraddizione» è un potere volto solo a garantire «sicurezza della proprietà, in senso ampio, e assolutamente nel grado massimo, così per tutti come per uno, per uno come per tutti» e «inviolabile giustizia (*Gerechtigkeit*) comune, senza alcuna costrizione verso un altro fine». ⁸⁷ In breve, l'unico scopo che può essere ottenuto con la forza presso gli uomini, l'unico che porta un «vantaggio *certo, universale, immutabile*» è «che nessuno debba sopportare violenza da qualcun altro». ⁸⁸

Il «nodo di Gordio» che agli occhi di Jacobi avrebbe da sempre avviluppato la libertà esteriore degli uomini, rappresentato dal porsi scopi positivi da parte dei governi, può essere sciolto solo rinunciando del tutto ad ogni mezzo volto a promuovere quei fini; tale rinuncia, «lasciando illimitato il regime della giustizia e dando piena libertà ad ogni vera energia, dovrebbe promuovere il Bene dell'uomo, dappertutto e in ogni tempo nel modo più sicuro». ⁸⁹ Il perseguimento di fini positivi mediante il potere coercitivo rappresenta invece, agli occhi di Jacobi, il tratto peculiare del dispotismo, che persegue in questo modo un progetto tanto vano – dal momento che «tutto il positivo, la virtù e la beatitudine sorgono da sé, da una fonte propria» ⁹⁰ – quanto dannoso perché rischia di compromettere il libero agire dello spirito.

3. Lo «spirito»: virtù e religione

Nel contesto fin qui delineato, alla costituzione politica come dispositivo dai fini solo negativi, il cui oggetto è l'umanità intesa solo nella sua passività, nella sua aderenza alla sfera sensibile, Jacobi contrappone la società in quanto ambito di espressione dell'autodeterminazione e della libertà umane. Si apre qui la prospettiva di una declinazione sul piano politico dell'idea jacobiana della contrapposizione tra «spirito» e natura. Come alla natura sensibile Jacobi attribuisce la funzione solo meccanica di connessione tra cause ed effetti, contrapponendole la libertà umana, così allo stato come «meccanismo della costrizione» egli contrappone l'attività libera dello spirito nella società e nella storia: «lo spirito – scriverà in *Über die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freiheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft* – è il *non*-meccanico, ciò che *non* è secondo l'universale legge di natura, ma che si sprigiona da una forza *particolare* nelle azioni, nelle opere, nei caratteri degli uomini». ⁹¹

⁸⁷ W II, pp. 346-347.

⁸⁸ W II, p. 374.

⁸⁹ W II, pp. 402-403.

⁹⁰ W II, p. 373.

⁹¹ F.H. JACOBI, *Über die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freiheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft*, in *Jacobi an Fichte*, Hamburg 1799, pp. 65-73, successivamente in W II, pp. 311-323, qui pp. 318-319; trad. it. in F.H. JACOBI, *Scritti kantiani*, Brescia 1992, pp. 152-153. Si veda anche questo aforisma dei *Fliegende Blätter*: «La coscienza non è altro che lo *spirito certo* dentro di noi; – ma questo spirito certo decide nella scienza, nell'arte, nell'amministrazione dello stato, in una parola, dappertutto, e non solo nella morale»; W VI, p. 142.

Secondo la visione jacobiana lo stato non può instillare azioni, ma solo sradicarle e impedirle, non è in grado di «destare *forze*, né di creare qualcosa di buono *in sé*»; il bene può nascere, infatti, solo a partire da se stesso e la sua «prima fonte è dappertutto *il movimento interno spontaneo di uno spirito libero*».⁹² I fini positivi non rientrano dunque nella sfera formale della costituzione politica – virtù e religione sono infatti «affare dell'uomo e non del cittadino»,⁹³ come scrive Jacobi risolvendo definitivamente la questione della tolleranza religiosa – ma religione e morale, in quanto spazio espressivo del libero agire dello spirito umano, rappresentano sul piano del contenuto della costituzione politica il fondamento del vincolo costitutivo di una comunità. «Totum parte prius esse necesse est» ripete Jacobi richiamandosi ad Aristotele, e tracciando un modello di comunità basato sulla corrispondenza tra l'intero e le sue parti, individua nella religione e nella morale il fondamento del legame sociale.

«Se noi vogliamo sapere – scrive citando Ferguson – in cosa consista la religione di un americano selvaggio e che cosa assomigli di più nel suo cuore alla preghiera cioè ... è l'amore ardente con il quale egli si sceglie il suo amico, con il quale egli in ogni momento di pericolo resta al suo fianco, e con cui egli ne invoca lo spirito in lontananza quando i pericoli lo assalgono da solo. Ciò che per il selvaggio è il suo amico, ciò è in uno stato ben organizzato per il cittadino l'essenza vivente della sua costituzione, la sua patria, i suoi compagni».⁹⁴

Sulla base dell'essenza vivente della costituzione, gli individui fanno parte della comunità, realizzando a pieno in essa la propria umanità:

⁹² W II, p. 351.

⁹³ Riportiamo per intero un brano di *Über das Buch des Lettres de Cachet* dedicato a questo tema e ripreso da Jacobi successivamente in *Weder Mendelssohns Beschuldigungen* (1786, GA I, 1, p. 314) e in *Jacobi an Fichte* (1799): «Virtù e religione sono affare dell'uomo e non del cittadino, sono i moventi universali ed eterni del regno dello spirito troppo nobili ed elevati per rappresentare solo un congegno in una macchina destinata a scopi passeggeri. Ed è completamente assurdo voler azionare con i miseri pesi di una tale macchina quei moventi stessi. Finché ci si muove in questo circolo la religione deve corrompere lo stato e lo stato la religione. Desiderare un Dio solo perché salvaguardi la nostra proprietà, mantenga la nostra casa ordinata, ci procuri una vita comoda, mi sembra una cosa orribile ... La vera religione divina non ha mai voluto soddisfare la terra e neppure dominarla. Per questo c'è un altro spirito e in lui crede un'altra fede ... Chi può negare, considerando insieme la storia e la religione, che la religione, usata come strumento *esterno* non può nulla se non è accompagnata da fanatismo e superstizione, ma che, in tale compagnia, fa soltanto del male?»; W II, pp. 427-429.

⁹⁴ Lettera del 14 gennaio 1788 a ***, AB, p. 440. Il passo si trova in A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, II ed. corr., London - Edinburgh 1768 (KJB n. 677), p. 26. Già in una lettera a S. von La Roche del 17 giugno 1771 Jacobi parla di quest'opera come di uno dei «libri più eccellenti che siano mai stati scritti» (JB I, 1, p. 115). In *Etwas das Lessing gesagt hat* compaiono lunghe citazioni da *An Essay on the History of civil Society*, W II, p. 353, pp. 361-362. L'apprezzamento di Jacobi per il pensiero di Ferguson appare anche nel cosiddetto *Gastmahlsgespräch*, introdotto da Jacobi nell'edizione 1796 del *Woldemar*: «Woldemar raccontò che la prima opera di Ferguson, il *Saggio sulla società civile* aveva fatto epoca nella sua vita» (W V, p. 70). Del pensiero di Ferguson Jacobi riprende le idee sul dispotismo e la concezione non deterministica della storia, secondo cui il futuro della società civile può essere un futuro di libertà o di dispotismo. A proposito del valore costitutivo della religione per la società si veda questo aforisma dei *Fliegende Blätter*: «Che cosa non hanno tentato gli uomini e adoperato per garantirsi reciprocamente la loro unità, l'essere e il permanere dei loro io! Ogni ordine civile ha come prima e ultima intenzione, che la volontà di oggi valga pure per domani. Per questa ragione la religione era per tutti i popoli tanto sacra. *Attraverso di essa questi fissavano la mutevolezza della loro natura*»; W VI, p. 151.

«Felici sono quegli uomini i cui cuori sono in contatto con una comunità, la quale condivide tutti i loro desideri e dalla quale essi non possono separare nessuno dei loro desideri; con una comunità nella quale essi trovano ogni oggetto della nobiltà d'animo e della diligenza e uno scopo per il quale esercitare ogni talento e ogni inclinazione virtuosa».

Il desiderio del vivere comune costituisce, nell'ottica jacobiana, il principio della fondazione della società umana:

«senza violenza e costrizione gli uomini si sono da principio affratellati e hanno fondato società ... generosità e amore, comprensione, equità, coraggio, valore e fiducia, queste qualità che producono il legame e la forza della società, sono facoltà organiche della sua natura, insufflate immediatamente da Dio in essa».⁹⁵

In questo quadro, al perfezionamento dell'arte politica Jacobi attribuisce, sulla scia di Ferguson, la responsabilità della possibile rottura del legame comunitario della società. Nell'incremento dello spazio d'azione della macchina della costrizione risiederebbe la possibile piega negativa della civilizzazione⁹⁶ e cioè il pericolo della dissoluzione del vincolo sociale. Nel tentativo, poi, di ripristinarlo con i mezzi della coercizione Jacobi individua il principio di quel circolo vizioso innescato dal dispotismo che nel limitare sempre più la libertà in nome della virtù conduce ad una corruzione sempre più profonda della società. In particolare, nel tentativo di riattivare con la violenza il vincolo della comunità utilizzando la religione come mezzo politico, Jacobi individua la principale caratteristica del dispotismo.

⁹⁵ WII, pp. 351-352. Jacobi integra qui la deduzione della necessità del governo come conseguenza della presenza nell'uomo dell'istinto sensibile, con la deduzione dell'unione comunitaria, fondata sulla base dell'istinto del sovrasensibile. Su questo piano, Jacobi si pone sulla linea di Montesquieu («un fils est né auprès de son père, & il s'y tient: voilà la société, & la cause de la société»; MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, p. XCIV) e di Ferguson («Man is, by nature, the member of a community»; A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, p. 86), ma ancora prima di Aristotele (di cui in una nota presente solo nell'edizione del 1782 di *Etwas das Lessing gesagt hat* Jacobi cita questo passo: «Se qualcuno dovesse essere così fatto – dice Aristotele nel primo libro della sua *Politica* – da non potersi adattare alla società con i suoi consimili, o da non poter assolutamente aver necessità di un altro, bastando completamente a se stesso, in simile uomo sarebbe incapace di essere il membro di un qualche stato e sarebbe da considerare come un animale o come un Dio. La natura stessa ha fissato in noi l'istinto all'unione con i nostri simili e il primo fondatore di una società tra uomini si è guadagnato i diritti più sacri di riconoscenza da parte dell'intera specie»; F.H. JACOBI, *Etwas das Lessing gesagt hat*, pp. 99-101), contro l'idea di stato di natura sia nella sua versione hobbesiana che in quella rousseauiana. Molti «fondatori della società umana», scrive in *Über Recht und Gewalt*, sembrano aver dimenticato che «probabilmente tutte queste persone avevano un padre e una madre e non erano delle spugne ... che in essi bisogna di conseguenza vedere non tanto i fondatori di un nuovo dispositivo sociale, quanto gli effetti di uno già presente. Secondo questo ordine un primo amore diede loro l'esistenza; in questo un secondo amore lo seguì per tutta l'infanzia. Padre, madre, fratelli e sorelle costituirono qui la prima società naturale. Ora naturalmente una società domestica non è ancora una società civile, una famiglia non è un corpo statale, né una sostanza comune (*gemeines Wesen*); piuttosto, per costruire questo occorre la riunione di più famiglie con un'intenzione comune attraverso mezzi comuni»; W VI, pp. 453-454.

⁹⁶ Jacobi si riferisce in particolare a A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, p. 338. A proposito della doppiezza della civilizzazione, del suo carattere ad un tempo progressivo e regressivo, si veda il seguente aforisma contenuto nei *Fliegende Blätter*: «Una conseguenza della civilizzazione (*Civilisation*) è che si può produrre senza invenzione, sapere senza comprensione. In questo senso la civilizzazione rende l'uomo meccanico. Allo stesso tempo bisogna notare che nell'ucciderlo all'indietro, forse altrettanto lo vivifica in avanti»; W VI, p. 199.

L'intenzione di annientare la libera azione dello spirito per ridurla a «puro ingranaggio, peso e leva» accomuna ai suoi occhi l'epoca contemporanea al Medioevo, quel tempo in cui «la lettera dell'insensatezza più profonda» divenne verità, «la dottrina sacra divenne un mezzo per annientare ogni virtù e la coscienza stessa». ⁹⁷ Il superamento del Medioevo, come di ogni epoca di dispotismo, nella quale si tenta di imporre virtù e religione con mezzi esteriori e coercitivi, non è, secondo Jacobi, da ascrivere a «una qualche nuova forma, un qualche istituto violento» che non può che peggiorare la situazione, quanto piuttosto, ancora una volta, all'autodeterminazione dello spirito, a quell'«invisibile forza interna che in ogni luogo al mondo dove il bene si presentava e il male doveva fargli posto, si trovava se non in cima, almeno alle spalle: la mai quieta aspirazione della ragione (*das niemals ruhenden Bestreben der Vernunft*)». ⁹⁸

4. *Il regime della libertà*

Nello scritto *Etwas das Lessing gesagt hat* Jacobi tenta di definire con maggior precisione la configurazione del governo della libertà (*Regiment der Freiheit*), e cioè di quella forma di legislazione che si contrappone al regime del dispotismo. Nel governo della libertà a nessuno deve venire impedito di «perseguire il suo vero vantaggio *in ogni modo* secondo la sua facoltà», sia sul piano interiore della libertà morale che su quello esteriore della politica, tra i quali vige un legame di interdipendenza: la libertà politica è infatti possibile solo in presenza di molta «libertà morale», dal momento che le «leggi della libertà» non possono difendersi da sole. ⁹⁹ La volontà di tali leggi, da Jacobi definite anche le «leggi della giustizia più severa», «dell'uguaglianza razionale», la cui forza consiste nel «rendere gli uomini sempre più umani, sempre più capaci di governarsi da sé, di dominare le proprie passioni, di essere felici e senza paura», deve dunque coincidere con «la volontà viva del popolo stesso». ¹⁰⁰ Per non essere arbitraria la legislazione alla base di ogni «essere comune (*gemeines Wesen*)» e di ogni libertà civile deve essere «conseguenza necessaria delle leggi immutabili ed eterne della natura»; solo di tali leggi formali che sono conseguenza evidente delle leggi di natura può infatti «essere supposto un consenso implicito durevole da parte di tutti i membri della società». ¹⁰¹ Dove termina la certezza evidente del vantaggio generale, e cioè del vantaggio di tutti e di ciascuno, là termina anche l'autorizzazione delle leggi e il sistema della libertà. La visione politica jacobiana

⁹⁷ W II, pp. 371-372. Anche altrove Jacobi si esprime negativamente sul Medioevo (W VI, pp. 40-41), c'è però un aspetto che egli salva di quel periodo storico: il misticismo, proprio come reazione al predominio della lettera. In questo senso in *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* Jacobi mostra il proprio apprezzamento per il pensiero di Ugo di San Vittore (GA III, p. 124; trad. it., pp. 146-147).

⁹⁸ W II, p. 372.

⁹⁹ W II, pp. 364-365.

¹⁰⁰ W II, p. 367.

¹⁰¹ W II, p. 366.

si basa infatti sull'idea di una corrispondenza piena tra il vantaggio generale e quello individuale. In particolare, il tema dell'equilibrio tra la totalità sociale e gli individui nel rapporto politico viene affrontato da Jacobi in *Über des Lettres de Cachet* sulla base della distinzione proposta da Montesquieu tra «leggi statuali» e «leggi civili»: mentre le leggi statuali hanno come oggetto la realizzazione dell'unificazione dei cittadini in un tutto e la promozione della sicurezza e della libertà dei membri del tutto, le leggi civili hanno come oggetto «l'esclusivo e immediato godimento della sicurezza e libertà per qualsiasi membro della società in particolare». ¹⁰² Le leggi statuali sono lo strumento affinché le leggi civili adempiano al proprio scopo, cioè alla libertà e alla sicurezza di ogni membro della comunità, il tutto infatti non si può separare dalle parti ed esso è «un'assurdità se non è l'insieme di tutte le sue parti». ¹⁰³ Contro l'idea del sacrificio dell'interesse individuale a beneficio dell'«*interesse dello Stato*, di un certo benessere dell'intero» – che arriva a definire un «interesse meramente geografico», «una certa quantità di metri quadrati di terra si trova riunita sotto un certo nome» – Jacobi si esprime in *Etwas das Lessing gesagt hat* a favore di un benessere di tutte le parti, in quanto parti di un intero che abbiano in sé stesse il fondamento della loro unione, e non «parti che si trovano assemblate solo per volontà di un altro», parti di un «cieco strumento, di un corpo costruito ma privo di ragione, *senza anima propria*». ¹⁰⁴

Ancora in direzione di una definizione delle caratteristiche del modello positivo di un governo della libertà contrapposto a quello dispotico, Jacobi approfondisce in queste pagine il tema della differenza tra le forme di governo, sostenendo il proprio disinteresse verso la domanda «se sia più conveniente sottoporsi al potere (*Gewalt*) arbitrario di uno solo; di un numero preciso della massa o di questa massa stessa, e cioè, *quale specie di dispotismo possa essere la migliore*». ¹⁰⁵ Ciò che conta, sostiene qui Jacobi, non è tanto la determinata forma di governo, quanto che questa non presenti le caratteristiche violente del dispotismo. Pure, da considerazioni ulteriori sullo stesso tema trapela una certa propensione da parte di Jacobi per la forma democratica, o perlomeno aristocratica di governo. Nell'elogiare, infatti, la lentezza del governo della libertà rispetto alla rapidità e impulsività delle decisioni frutto di ogni regime dispotico, Jacobi ricorda i «pericoli indicibili che sono legati in campo morale ad ogni azione veloce, soprattutto dove uno solo decide per tutti, mentre la preoccupazione di *tutti* deve restare ferma e muta», contrapponendovi gli «importanti vantaggi che bilanciano

¹⁰² W II, p. 434.

¹⁰³ W II, p. 435.

¹⁰⁴ W II, pp. 348-349. Su questo tema si veda anche quanto Jacobi scrive a Rehberg del 2 maggio 1788: «Io sono, come è noto, per ciò che riguarda lo stato politico contrario al principio del bene comune, che da sempre è stato il *ποῦ στῶ* sul quale il dispotismo ha posto la sua leva archimedeica per rimuovere la libertà e rompere l'osso del collo alla dignità personale; piuttosto, sono per l'unico principio di una *giustizia universale immutabile* che non si permette come quel santo rappezzatore di scarpe di rubare il cuoio per rattoppare per l'amor di Dio; o, come quel fanatico cristiano presso un popolo senza Dio, di rubare bambini per battezzarli e poi ucciderli per assicurarli la beatitudine eterna»; AB I, p. 468.

¹⁰⁵ W II, p. 367.

a sufficienza la lentezza dove molti si preoccupano, possono ricercare e prendere decisioni». Nello scambio reciproco, nell'esercizio della «ragione e della persuasione», volto al superamento delle faziosità in vista di decisioni comuni, «dappertutto si risveglia il pensiero, la comprensione si estende e si rafforza, l'uomo intero viene reso più energico»:

«in questo modo sorgono più spesso grandi qualità dell'anima e dello spirito presso un popolo, cosicché anche la moltitudine non ne assapora solo i frutti, ma impara essa stessa nella sua misura a pensare, a prendere parte al tutto; impara a valutare le cose e a ordinarle secondo il loro valore; guadagna equità, sentimento dei diritti della natura umana e a questi diritti cuore, gioia e coraggio». ¹⁰⁶

Richiamandosi a Machiavelli Jacobi rinvia anche al vantaggio che il benessere esteriore di uno stato ricava dall'amministrazione di molti: la pluralità su cui si basa gli consente, infatti, una maggiore capacità di adattarsi alla mutevolezza dei tempi e delle circostanze, e quindi di avere maggiore durata. ¹⁰⁷

Ulteriori indicazioni per la configurazione del governo della libertà, vengono da Jacobi date a proposito del sistema economico, che deve fondarsi sulla massima libertà dell'attività privata, e sulla riduzione del ruolo dello stato alla protezione della proprietà. In particolare, sulla scia di Adam Smith, così Jacobi prefigurava già in *Noch eine politische Rhapsodie* il suo modello economico ideale:

«appena tutti i sistemi verranno liberati una volta per tutte tanto dai favori di parte quanto dalle limitazioni, subentrerà da sé al loro posto il sistema chiaro e semplice di una libertà naturale, nel quale ognuno, finché non viola le leggi della giustizia, rimane interamente padrone di cercare il proprio vantaggio per la strada che gli aggrada, ma al tempo stesso deve tollerare tutti i concorrenti che tanto la sua attività quanto il suo capitale potranno incontrare su quella stessa strada. E con questa libertà si potrà attendere con fiducia che l'impresa delle persone private, *stimolate dal proprio interesse*, si dirigerà da se stessa a quelle attività, che *sono al massimo propizie all'utile della società*». ¹⁰⁸

E tuttavia il modello di stato prefigurato da Jacobi in questi scritti, pur attribuendo la maggiore libertà possibile sia alle passioni di ogni singolo

¹⁰⁶ W II, pp. 378-379.

¹⁰⁷ W II, pp. 380-381. Machiavelli è un autore molto apprezzato da Jacobi per la consequenzialità con la quale nel *Principe* avrebbe «fornito la vera teoria della dominazione illimitata di uno solo, e non una falsamente errata e ingannevole»; W II, pp. 384-385. Ne considera i *Discorsi sopra la prima Deca di T. Livio* l'opera migliore, W II, pp. 375-376. Proprio dai *Discorsi* nella prima edizione di *Etwas das Lessing gesagt hat* (1782, pp. 118-134), ancora a conferma della sua propensione per la democrazia, Jacobi riporta in appendice la traduzione in tedesco del capitolo LVIII del Libro I dal capitolo su *La moltitudine è più savia e più costante che uno principe*. Sulla ricezione di Machiavelli in Germania cfr. A. POLCAR, *Machiavelli-Rezeption vom 16. Bis 18. Jahrhundert*, in A. POLCAR, *Machiavelli-Rezeption in Deutschland von 1792 bis 1858*, Aachen 2002, pp. 11-21.

¹⁰⁸ W VI, pp. 417-418. A proposito del «sacro diritto della proprietà» Jacobi, pur non nominandolo mai, si pone sulla linea di Locke, per il quale la proprietà è già situabile nello stato di natura e il potere sovrano è istituito per la conservazione di tale diritto preesistente. Si veda a questo proposito quanto Jacobi scrive nella seconda delle sue rapsodie politiche (1779): «Se l'autorità ha il diritto di pretendere obbedienza dagli altri uomini, essa ha anche il dovere di difendere la proprietà degli altri uomini: infatti proprio perché lei ci deve protezione e sicurezza, noi le dobbiamo obbedienza e tasse»; W VI, p. 367.

membro che alla ragione e alla saggezza, proprio perché fondato sulla doppia direzione dell'uomo, è ben lontano dalla perfezione e dall'estirpazione di ogni male:

«per superare questi mali e portare a compimento la felicità umana – scrive Jacobi a conclusione di *Etwas das Lessing gesagt hat* – si dovrebbe trovare un mezzo universale per migliorarne completamente la natura, ciò che tra le cose di questa terra solo un folle può tentare di fare. Ma allora saremmo davvero infinitamente miseri se *così come siamo fatti* potessimo raggiungere qui calma e soddisfazione; ed è il più grande contraddittore della nostra specie colui che ci vuole sedurre o incitare a sperare e a desiderare questo».¹⁰⁹

5. Rivoluzione

L'esposizione delle caratteristiche di una società ideale, fondata sul rispetto della duplice composizione dell'uomo mediante la partizione tra uno stato inteso in senso meccanicistico dagli scopi solo negativi e una comunità dove regni il massimo spazio per la libertà individuale, non è accompagnata, nelle opere di Jacobi, da alcun cenno sulle modalità di una trasformazione della società in direzione della realizzazione di tale modello. Da quanto detto finora risulta tuttavia evidente che il pensiero politico jacobiano non apre alcuno spazio ad un possibile cambiamento violento della società, rappresentando la violenza per Jacobi sempre uno strumento del dispotismo.

Tali considerazioni trovano conferma nella reazione nei confronti della Rivoluzione Francese,¹¹⁰ nella quale da una parte Jacobi riconobbe «lo sviluppo necessario di una nuova epoca dell'umanità»,¹¹¹ ma dall'altra individuò il modello negativo dell'affermazione violenta e dispotica del razionalismo nel suo significato deteriore,¹¹² volto ad affermare la virtù con i mezzi della coercizione, in direzione di una dissoluzione della «doppia direzione» nell'uomo.

In particolare, nello scritto *Bruchstück eines Briefes an Johann Franz Laharpe* (1790) Jacobi, riprendendo alcuni temi della critica al concetto di ragione degli illuministi berlinesi, accusa i rivoluzionari di fondare la propria attività legislativa sul principio della «manière fixe d'être gouverné par la seule raison». In queste pagine viene riproposta la critica dell'astrattezza della ragione, dalla «ragion pura» che non è in grado di «fare luce da sé», non conosce «l'individuo né la persona», non ha alcuno scopo al di fuori di se

¹⁰⁹ W II, p. 388.

¹¹⁰ Sul tema del rapporto tra Jacobi e la Rivoluzione francese cfr. B. CROCE, *Discorsi di varia filosofia*, pp. 24-53; K. HOMANN, *F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit*, pp. 97-125; J.L. VILLACAÑAS BERLANGA, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Barcelona 1989, pp. 397-466; N. TERTULIAN, *Philosophie et politique. F.H. Jacobi et la Révolution française*, in D. LOSURDO (ed), *Rivoluzione francese e Filosofia classica tedesca*, Urbino 1993, pp. 359-369; C. GÖTZ, *Friedrich Heinrich Jacobi und die französische Revolution*.

¹¹¹ Cfr. F.H. JACOBI, *Zufällige Ergießungen eines einsames Denkers*, in «Die Horen», VIII (agosto 1795), W I, p. 270.

¹¹² Cfr. F.H. JACOBI, *Bruchstück eines Briefes an Johann Franz Laharpe* (1790), W II, pp. 513-544.

stessa, ed è assolutamente estranea al desiderio umano di essere felici.¹¹³ Tale razionalismo che astrae da tutti i bisogni e dalle passioni individuali conduce al dispotismo esattamente come un tempo faceva il potere ecclesiastico; la «manière fixe d'être gouverné par la seule raison» – scrive Jacobi in una lettera a Dohm –, commette lo stesso errore del cristianesimo storico: sacrifica lo spirito alla lettera,¹¹⁴ sostituisce la legge meccanica allo spirito.

Nella Rivoluzione Francese Jacobi vede pienamente realizzato il pericolo del dispotismo della ragione, annunciato da quello che nel *David Hume* (1787) aveva ironicamente definito il «vangelo dei filosofi», che promette un'imminente entrata nell'«età dell'oro»,¹¹⁵ nell'età della ragione completamente dispiegata. Un'età dell'oro che consiste proprio nell'annullamento di ogni orizzonte di trascendenza: ogni cosa, per i suoi sostenitori, «deve essere fatta eguale alla terra; ciò che si eleva al di sopra di essa» è per loro «opera del male». ¹¹⁶ Contro il materialismo e il soggettivismo di una ragione che pretende di vedere «soltanto con gli occhi, ma senza luce», Jacobi aveva in quelle pagine introdotto la distinzione tra «ragione oggettiva» e «soggettiva», tra le quali vige un rapporto di sostanziale corrispondenza: nella storia si troverebbero, infatti,

«una gran quantità di fenomeni uno diverso dall'altro, ma nello stesso tempo ... a queste manifestazioni del mondo (*Welterscheinungen*) corrispondono sempre esattamente le manifestazioni della ragione (*Vernunfterscheinungen*). Se noi potessimo anche solo entro certi limiti far da padroni nel mondo della natura, o esercitare il nostro potere su tutta intera la società, come ora accade nelle nostre case e nei singoli stati, è certo che da lungo tempo esisterebbe quel mondo assurdo di cui dianzi ha parlato, e correlativamente anche un'assurda ragione. Ma una ragione oggettiva e immutabile (*eine unwandelbare objective Vernunft*) tiene ancor sempre con forza in carreggiata la ragione soggettiva (*subjektive*), barcollante ed oscillante, in modo da non lasciarla rovesciare del tutto. A volta è sembrato che si volesse cercare di usare la forza contro la forza, e si sarebbe giunti a tal punto da far uscire gli uomini stessi da quella carreggiata».¹¹⁷

¹¹³ W II, pp. 516-517.

¹¹⁴ AB II, p. 30.

¹¹⁵ «L'età dell'oro, annunciata da quei signori, potrebbe dunque ancora apparire e portare con sé nuove istituzioni perfette, immutabili, stabili come quelle delle formiche e delle api. Sotto certi aspetti ne abbiamo già un esempio in Cina, e del resto questo esempio è stato già più volte esaltato dai filosofi europei»; W II, p. 279; trad. it., p. 149.

¹¹⁶ Secondo la prospettiva jacobiana la storia costituisce un processo aperto, in cui la verità allo stesso tempo si rivela e si ritrae all'infinito, un movimento di rivelazione e ritrazione che si colloca al di fuori di ogni prospettiva di tipo progressista. Tutte le forme storiche sono degne d'attenzione in quanto costituiscono l'unica possibilità per l'uomo di accedere alla verità, tuttavia deve permanere la consapevolezza del valore solo parziale di tali «immagini» che non esauriscono mai la verità, la quale le eccede sempre. Sul tema della comprensione jacobiana della filosofia della storia cfr. E. KRIECK, *F.H. Jacobi als Geschichtsphilosoph*, in «Monatshefte der Comenius-Gesellschaft für Kultur und Geistesleben», 26 (1917), pp. 118-126, che insiste troppo sulla connotazione religiosa della filosofia della storia jacobiana.

¹¹⁷ W II, pp. 276-277; trad. it., p. 148. Sul primato della ragione oggettiva su quella soggettiva e sull'importanza da Jacobi attribuita alla corrispondenza con l'oggetto da parte dell'autentica ragione insiste W. JAESCHKE in *Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. Jacobis Kritik der Aufklärung*, in W. JAESCHKE - B. SANDKAULEN (edd), *Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Friedrich Heinrich Jacobi und die klassische deutsche Philosophie*, in corso di pubblicazione.

Proprio la delusione di fronte agli avvenimenti francesi – che raggiunse il suo culmine di fronte all’affermarsi del dispotismo napoleonico – e l’avvilimento prodotto dal completo oscuramento della ragione oggettiva da parte della ragione soggettiva dovettero indurre Jacobi a sospendere la produzione filosofica di argomento politico negli anni successivi al 1795. Un passo di una lettera indirizzata nel 1792 ad E. Reimarus sembra restituire a pieno l’amarezza di Jacobi di fronte al progetto di dissoluzione di ogni forma di trascendenza, proposto dai rivoluzionari, in vista della realizzazione di una redenzione assolutamente terrena e immanente, nella quale la religione (questa volta sotto forma di religione della ragione) e la politica si trovano di nuovo riunite:

«Mi sembra che la stessa *storia* sia in agonia. Cosa vorrebbe o dovrebbe significare per me la *storia* se la fine della sua concatenazione non è una concatenazione? ... Una volta che abbiamo soffocato e rimosso tutto ciò che c’era sul nostro cammino, cosa vogliamo allora? – forse far avverare la storia dell’isola felice di Heinsen? Anche il più beato dei paesi della cuccagna non ha per me beatitudine, e se esso è l’obiettivo dell’umanità, allora l’umanità stessa diventa per me nausea e grigiore».¹¹⁸

¹¹⁸ Lettera a E. Reimarus, 14 agosto 1792, *AB I*, p. 92.