

# SPINOZA SIVE ANTI-SPINOZA. JACOBI E LA SCIENTIA INTUITIVA

MATTEO GARAU

**Abstract:** This article argues that the form of immediate knowledge that Jacobi opposes to Spinozism is structurally connected to Spinoza's third kind of knowledge and his conception of the adequate idea. Jacobi thus appears to locate a model for a form of knowledge that goes beyond the intellectualist limits of deduction in Spinozism itself. This form of knowledge involves an idea that cannot be reduced to deductive reasoning, providing an immediate certainty that is grounded solely in itself. Jacobi therefore appears to be using Spinozism against itself.

**Keywords:** Spinozism; Friedrich Heinrich Jacobi; Spinoza; third kind of knowledge; adequate idea; faith; reason; immediate knowledge.

**English title:** Spinoza *sive* Anti-Spinoza. Jacobi and the *scientia intuitiva*

L'antica immagine di Friedrich Heinrich Jacobi come dogmatico restauratore della religione tradizionale, difensore di una fede cieca e irrazionale, è stata ormai da tempo confutata<sup>1</sup>. Contestualmente, anche il suo rapporto con Spinoza è risultato ben più sfaccettato e complesso di com'era stato a lungo presentato<sup>2</sup>. La sua posizione non è derubricabile a semplice anti-spinozismo: tra l'autore degli *SpinozaBriefe* e il filosofo olandese esiste una relazione ambigua, che oscilla tra l'identificazione e la contrapposizione. In effetti, quella di Jacobi è una *filosofia doppia* che, secondo le sue stesse parole, incarna al contempo sia il punto di vista di Spinoza, sia quello dell'anti-Spinoza<sup>3</sup>.

Il salto mortale oltre i limiti della ragione deduttiva diviene infatti possibile solo dopo aver compreso l'inscalfibile coerenza del sistema spinoziano, la sua assoluta inconfutabilità, difesa strenuamente da Jacobi contro ogni possibile

---

1 Cfr. SANDKAULEN 2019.

2 Per una ricostruzione sintetica ed efficace dell'interpretazione jacobiana dello spinozismo Cfr. BAUM 2002.

3 Jacobi, si riferisce al suo pensiero come «il mio Spinoza e anti-Spinoza», JACOBI 1998, 274. Sulla *Doppelphilosophie* jacobiana ha insistito per primo HENRICH 1993. Più recentemente, da una prospettiva diversa, B. Sandkaulen ha messo in luce il peculiare e complesso rapporto con Spinoza che la doppia filosofia di Jacobi implica: SANDKAULEN 2019, capitolo 1. Sul rapporto Jacobi-Spinoza, cfr. anche SANDKAULEN 2023.

tentativo di emendazione e correzione. Proprio la necessità che ogni filosofia conseguente approdi allo spinozismo attesta l'incontestabile bisogno di valicare i limiti della ragione deduttiva. Se quest'ultima, riconducendo ogni azione a un fondamento, nega coerentemente la libertà, l'esistenza l'attesta invece in maniera immediata e innegabile. Se dunque è impossibile confutare lo spinozismo, si può tuttavia mostrare come esso contraddica la nostra più intima consapevolezza di noi stessi come soggetti esistenti e agenti nel mondo. Non si tratta di una certezza dimostrativa, ma di un'esperienza che precede la ragione deduttiva, la quale, piuttosto, trova nella prima il proprio autentico significato e la propria origine. La molla per effettuare il balzo oltre il razionalismo intellettualistico, dunque, è proprio lo spinozismo: solo prendendo consapevolezza dell'insuperata e insuperabile profondità della filosofia di Spinoza si può raggiungere quella «posizione elastica» in cui il salto mortale «viene da sé»<sup>4</sup>.

Il presente contributo intende evidenziare come la relazione tra «Spinoza e l'anti-Spinoza»<sup>5</sup> sia ancora più profonda di un rapporto – per quanto costitutivo – di opposizione speculare tra antipodi. Secondo questa prospettiva le due sponde del salto mortale si avvicinano proprio nel punto in cui giungono alla massima divergenza. Spinoza non rappresenta soltanto l'apice della ragione deduttiva, unico tramite per balzare d'un colpo oltre quest'ultima. Il sapere immediato che Jacobi oppone allo spinozismo mostra sorprendentemente – nonostante le evidenti differenze – un'analogia strutturale col terzo genere di conoscenza<sup>6</sup> e con la concezione spinoziana dell'idea adeguata. Jacobi troverebbe dunque proprio nello spinozismo il modello di un sapere che supera i limiti intellettualistici della deduzione, proponendo una nozione di idea che non è riconducibile al sapere deduttivo: una certezza immediata che ha il proprio fondamento solo in se stessa. La doppiezza della filosofia di Jacobi si rivela così in tutta la sua complessità: «lo Spinoza e l'anti-Spinoza» sono talmente strettamente collegati che il secondo trova dialetticamente nel primo le ragioni per superarlo. L'anti-Spinoza è, in un certo qual modo, proprio Spinoza.

---

4 JACOBI 1998, 30.

5 JACOBI 1998, 274.

6 Sull'affinità tra la *scientia intuitiva* e la fede jacobiana si è concentrato FRILLI 2020. Per una ricostruzione della posizione del sapere immediato in Jacobi cfr. BOWMANN 2023.

## 1. Le due anime dello spinozismo

«[...] si può dire che egli [Spinoza] abbia attribuito a ogni essere due anime: una che si riferisce soltanto alla singola cosa presente, l'altra al tutto. A questa seconda anima egli dà anche l'immortalità»<sup>7</sup>. Così Jacobi, cogliendo con pregnanza lo statuto ontologico dei modi finiti nella metafisica immanentistica dell'unica sostanza, illustra a Lessing quella che si potrebbe definire in modo calzante la "doppia anima dello spinozismo".

Che egli evidenzi questa duplicità come aspetto essenziale della dottrina di Spinoza non può certo essere un dettaglio irrilevante per una filosofia doppia come la sua; né può esserlo che in questo contesto egli si riferisca all'immortalità dell'anima. Nell'*Ethica* l'eternità della mente è infatti strettamente legata al terzo genere di conoscenza e alla sua capacità di accedere a una forma di sapere differente da quello deduttivo. Prima di addentrarsi nel complesso rapporto tra il sapere immediato jacobiano e la spinoziana *scientia intuitiva*, è dunque opportuno chiarire sinteticamente l'ambiguità riconosciuta e sottolineata da Jacobi.

Nell'ontologia spinoziana la nozione di infinità oscilla, non senza problematicità, tra due significati. Essi costituiscono il vero nucleo della teoria del rapporto sostanza-modi e hanno dunque importantissime ripercussioni sul piano epistemologico ed etico. Con parole non spinoziane – che tuttavia mettono in luce in maniera molto efficace la cosa stessa – si può dire che nell'*Ethica* vengono affiancate un'infinità estensiva e una intensiva-espressiva<sup>8</sup>. Secondo la nozione estensiva, la sostanza si esprime in un'infinità di modi, i quali a loro volta costano di infinite parti, anch'esse infinitamente composite. Conseguentemente, ciascun modo finito, proprio in quanto è espressione esclusivamente parziale di una potenza di esistere e agire inesauribile in una cosa singolare, non può che manifestarla in maniera inadeguata e manchevole. La *causa sui* si esprime quindi in una catena di connessioni causali, di cui ciascun anello non è altro che l'effetto di un altro e così all'infinito: per quanti anelli si possano connettere, nessuno di essi, né una loro somma finita, per quanto estesa, può eguagliare la totalità della catena. Dunque, esclusivamente Dio esiste per la sola necessità

---

<sup>7</sup> JACOBI 1998, 22.

<sup>8</sup> Sull'espressività della *causa sui* spinoziana resta un punto di riferimento il classico DELEUZE 1968.

della propria natura ed è pertanto libero: le cose singole trovano invece in altro la propria causa<sup>9</sup>. Ogni cosa è determinata da un'altra che, a sua volta, è causata da un'altra, in una rete relazionale che si estende all'infinito senza mai giungere a una fine<sup>10</sup>.

A ben vedere, però, questa visione estensiva dell'infinità rappresenta solo l'aspetto più superficiale della teoria della causalità spinoziana. Ogni modo finito esprime infatti allo stesso tempo l'eterna necessità dell'«attuosa essenza di Dio»<sup>11</sup> non in modo potenziale, ma attuale: la sostanza non è da nessun'altra parte se non nelle sue manifestazioni singole e determinate. Essa non è un asintoto irraggiungibile, ma l'espressività concreta che si manifesta in ogni ente: non è il vertice di una serie di cause ed effetti, ma costituisce l'ordine e la connessione immanente a ogni relazione causale. Non a caso, Spinoza insiste a più riprese sul fatto che «Dio è causa immanente e non transitiva di tutte le cose»<sup>12</sup>, e – per dissuadere il lettore da un possibile fraintendimento su questo punto – proprio dopo essersi riferito alla serie infinita delle cause, avverte:

non perciò Dio può dirsi propriamente causa remota delle cose singole, salvo che non sia allo scopo di distinguerle da quelle prodotte da lui immediatamente, o meglio che conseguano immediatamente dalla sua essenza assoluta; ché con causa remota se ne intende una che non sia congiunta col suo effetto in alcuna maniera, ma tutto quanto esista è in Dio e ne dipende in maniera da non poter né esistere né venir concepito senza di lui<sup>13</sup>.

È dunque un grave errore astrarre l'aspetto estensivo da quello espressivo-intensivo dell'infinito spinoziano. Ciò equivale infatti a separare la sostanza dalle sue modificazioni, mistificando *in toto* la filosofia di Spinoza e fraintendendone completamente il nucleo speculativo: il concetto di immanenza. I modi finiti, in particolare gli esseri umani e la loro vita affettiva, sono comprensibili solo alla luce di questi due aspetti, inseparabilmente legati in un'inscindibile unità

---

9 Cfr. *Ethica* I, def. VII, p. XVII, cor. II. I riferimenti all'*Ethica* presenti in questo contributo si riferiscono alla seguente italiana indicata in bibliografia, a cura di Sergio Landucci: SPINOZA 2009.

10 Cfr. *Ethica* I, p. XXVIII.

11 *Ethica* II, p. III, sch.

12 *Ethica* I, p. XVIII.

13 *Ethica* I, p. XXVIII, sch.

irriducibile. Il loro oscillare tra adeguatezza e inadeguatezza, tra schiavitù e libertà, tra attività e passività, sono conseguenza della loro duplice natura: il loro essere al contempo espressione dell'immanenza di Dio, ma anche manifestazioni parziali e limitate della sua inesauribile attività, il loro essere «*in alio*»<sup>14</sup>.

In particolare, nella trattazione della mente umana – più precisamente nella teoria delle idee adeguate e inadeguate – la duplice natura dei modi finiti riveste un ruolo centrale. Per idea adeguata Spinoza intende quella che «considerata *in sé* senza relazioni all'oggetto possiede tutte le proprietà o le determinazioni intrinseche di un'idea vera»<sup>15</sup>. Adeguato significa quindi sia *intrinsecamente* vero, sia *interamente* vero. Nell'idea adeguata sono presenti tutti gli aspetti che la rendono tale, tutte le sue conseguenze e implicazioni nella loro integralità. Inoltre, essa non è vera in quanto rappresenta correttamente un oggetto: il fatto che si accordi con quest'ultimo è piuttosto una conseguenza della sua adeguatezza, ma non ne è affatto il fondamento. Dal punto di vista epistemologico, l'idea gode dunque di una verità che le è immanente, indipendente dal suo portato rappresentativo: non ha bisogno di riferirsi al suo ideato per essere concepita e riconosciuta come vera, ma lo è in se stessa e in forza di se stessa<sup>16</sup>. Tutto ciò ha delle conseguenze importanti sul piano gnoseologico e sulle dinamiche affettive umane.

Secondo la cosiddetta “teoria del parallelismo psicofisico”, l'oggetto della mente è il corpo, un modo dell'estensione esistente in atto<sup>17</sup>. Proprio per questa ragione sembra che l'uomo sia inevitabilmente in scacco nel tentativo di concepire idee adeguate. La sua mente, in quanto ideato del corpo, avrà idee rappresentative, corrispondenti al modo in cui gli organi di senso vengono colpiti e sollecitati dalle azioni degli oggetti esterni: idee il cui “contenuto” non è intrinseco, ma estrinseco, legato alle cause meccaniche che le producono, «mute pitture su un quadro»<sup>18</sup> o «immagini»<sup>19</sup>. Per di più, queste cause sono prodotte

---

14 *Ethica* I, def. V.

15 *Ethica* II, def. IV.

16 Spinoza spiega così l'intrinseco valore di verità dell'idea adeguata: «Dico intrinseche, per escludere quella proprietà, o denominazione, che invece è estrinseca, com'è l'accordo di un'idea col suo ideato», *Ethica* II, def. IV.

17 Cfr. *Ethica* II, p. XII e XIII.

18 *Ethica* II, p. XVII, sch.

19 *Ethica* II, p. XVII, sch.

da altre cause, le quali lo sono a loro volte da altre, in una serie infinita che procede secondo il modello dell'infinità estensiva. La mente umana, dunque, non potrà avere un'idea completa di ciò che è causato in questo modo, ossia una conoscenza integrale di tutte le sue cause e di tutte le loro parti e implicazioni. Come si è precisato, essa è impossibile secondo il modello estensivo di infinità. In questo senso, la mente è solo un nodo di un'infinita rete di relazioni, pertanto la sua idea non potrà che essere manifestazione di questa sua parzialità, dunque mutilata e confusa. Finché pensa – o meglio immagina – secondo il modo in cui il proprio corpo viene stimolato da altri corpi, la mente è necessariamente passiva<sup>20</sup>.

Eppure, com'è noto, per Spinoza la mente umana ha idee adeguate. Questo vuole dire che essa ha anche una dimensione attiva, la capacità di formare idee indipendentemente dalle affezioni del corpo: concetti e non percezioni o immagini<sup>21</sup>. In questo senso, la potenza della mente, in contrapposizione alla sua passività, viene definita secondo la nozione intensiva di infinità, attraverso la quale essa esprime l'eternità dell'infinito intelletto di Dio in maniera attuale. Se l'idea adeguata manifesta intrinsecamente-intensivamente l'eternità di Dio e non può essere spiegata tramite il suo oggetto, si pone però la questione di come sia possibile concepire una tale idea e, soprattutto, riconoscere di averla. Essa infatti è intrinsecamente e integralmente vera, quindi non può essere spiegata per mezzo di altro, riferendosi al quale sarebbe capace di fondare la propria verità. Se dunque non si può spiegare l'idea adeguata attraverso altro, diventa problematico ricavarla esclusivamente per deduzione. Se è vero infatti che ogni idea dedotta da un'idea adeguata è vera, rimane però il problema di come a monte la mente possa essere sicura della propria deduzione e dell'adeguatezza dell'idea di partenza senza incorrere in un regresso all'infinito.

A questo proposito, Spinoza introduce il tema dell'intuizione, più volte chiamato in causa nella seconda parte<sup>22</sup>. Il primo riferimento, tanto importante

---

20 Cfr. *Ethica* II, p. XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXX, XXXI.

21 A questo proposito, già nella spiegazione della definizione di idea, Spinoza precisa: «Dico concezione, anziché percezione, perché quest'altro termine sembrerebbe suggerire che la mente sia passiva rispetto all'oggetto, mentre concezione sembra esprimere un'azione della mente», *Ethica* II, p. III, spiegazione.

22 Sull'intuizione e la *scientia intuitiva* spinoziana cfr. CRISTOFOLINI 1987, D'ANNA 2002, YOVEL 1994.

quanto fugace, si trova nello Scolio della proposizione XXI, dove viene affrontato il tema dell'*idea ideae*. Nella proposizione precedente si sostiene che, come esiste nell'intelletto divino l'idea del corpo umano – ossia la mente dell'uomo – deve esistere anche un'idea di questa idea. In Dio deve darsi infatti un concetto di tutto ciò che esiste, quindi anche delle stesse idee presenti nel suo intelletto infinito. Ogni idea, dunque, genera infinite *ideae ideae*, riflettendo infinitamente se stessa. Queste infinite idee, però, non sono altro che l'idea stessa che riflettono: come l'idea del corpo è il corpo stesso, anche l'idea e l'idea dell'idea sono «un solo e medesimo individuo»<sup>23</sup>. La fondamentale funzione strategica di questa teoria consiste nella spiegazione della certezza che la mente ha delle proprie idee adeguate. Essa non è ottenuta per via di un atto riflessivo del soggetto: piuttosto è la sicurezza del fatto di sapere a venir fondata sulla certezza dell'idea. L'assoluta persuasione con cui si sa di conoscere è infatti un'idea dell'idea stessa che si conosce, coincide con essa, ne è la «forma»<sup>24</sup>.

L'evidenza cartesiana viene dunque radicalizzata proprio contro Cartesio: non c'è alcun bisogno di mettere in dubbio le proprie idee per fondarle poi sul *cogito*, piuttosto è la certezza di quest'ultimo – il fatto di sapere che si sa – ad essere fondata sull'evidenza dell'idea: «Non appena, infatti, qualcuno sappia qualcosa, con ciò stesso sa di saperlo, ed insieme sa di sapere che sa, e così via all'infinito. Ma, di questo, più avanti»<sup>25</sup>. Spinoza avverte che il tema verrà ripreso, come a evidenziarne l'importanza ancora non sufficientemente messa in rilievo a quest'altezza.

Effettivamente, nel famosissimo scolio II alla proposizione XL, esso torna di nuovo al centro della trattazione. Spinoza vi distingue, tra le altre cose, la deduzione da idee vere – secondo genere di conoscenza – dalla conoscenza intuitiva che invece «procede dall'idea adeguata di alcuni attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose»<sup>26</sup>. L'aspetto epistemologico dell'intuizione viene esplicitamente collegato al significato ontologico di infinità: nel terzo genere di conoscenza la mente non deduce attraverso una serie di nessi causali, ma intuisce immediatamente il rapporto che ogni cosa singola ha con gli

---

23 *Ethica* II, p. XXI, sch.

24 *Ethica* II, p. XXI, sch.

25 *Ethica* II, p. XXI, sch.

26 *Ethica* II, p. LX, sch. II.

attributi di Dio, dunque con l'essenza della sostanza. In altre parole, essa coglie l'infinità espressiva-intensiva che lega ogni singolo ente – e quindi ogni singola idea e ogni singola mente – all'immanenza della *causa sui*.

Come anticipato nello Scolio II della proposizione XXI, Spinoza sembra insistere sul fatto che ogni idea vera, proprio in quanto espressione del pensiero infinito di Dio, implichi di per sé un carattere intuitivo. Così, dopo aver ribadito ancora una volta contro Cartesio che «chi ha un'idea vera sa insieme di averla e non può dubitare della verità della cosa»<sup>27</sup>, egli aggiunge:

Nello Scolio alla Prop. 21 di questa Parte ho spiegato che cosa sia un'idea di un'idea. Ma si noti come la presente Proposizione sia chiara anche da sé quanto basta; perché nessuno che abbia un'idea vera ignora che essa implica la certezza massima. Avere un'idea vera, infatti, non vuol dire altro che conoscere una cosa in maniera perfetta, o ottima; e invero di un'idea che sia vera non può dubitare se non chi ritenga che un'idea sia qualcosa di muto, al pari d'una pittura in un quadro, anziché un modo del pensare, ossia l'atto stesso d'intendere con l'intelletto. E, di grazia, chi mai potrà sapere d'intendere qualcosa, se prima non lo intenda? Ovvero, chi mai potrà sapere d'esser certo di qualcosa, se prima non ne sia certo? Inoltre, che cosa si può dare di più chiaro e di più certo, quale norma della verità, che un'idea vera? Come la luce manifesta se stessa e le tenebre, così la verità è norma di sé e del falso<sup>28</sup>.

Il fatto che le idee non siano mute pitture su un quadro significa che hanno in sé la norma della propria verità in maniera intrinseca e, perciò, intuitiva e immediata: non devono essere illuminate da altro, ma costituiscono la propria stessa luce. Peraltro, Spinoza mette di nuovo in relazione il carattere intuitivo dell'idea adeguata con l'infinità intensiva che fa di ogni cosa singola un'espressione di Dio. Secondo questo significato espressivo della *causa sui*, ogni ente singolare implica l'essenza della sostanza, e dunque una conoscenza adeguata e perfetta di essa<sup>29</sup>. Poiché, quindi, Dio è presente in ogni cosa – così si conclude questo articolato ragionamento – allora attraverso il terzo genere di conoscenza potremo conoscere «moltissime cose». La vera spiegazione dell'«eccellenza» e dell'«utilità» di questo tipo di sapere, tuttavia, è rimandata alla parte V sulla libertà dell'uomo<sup>30</sup>.

27 *Ethica* II, p. XLIII, corsivo mio.

28 *Ethica* II, p. XLIII, sch.

29 Cfr. *Ethica* II, p. XLV e XLVI.

30 Cfr. *Ethica* II, p. XLVII, sch.

Le implicazioni di questa teoria ad un tempo ontologica e gnoseologica non sono certo sintetizzabili in questa sede. Il *conatus*, la teoria degli affetti, la schiavitù e la libertà dell'uomo, l'eternità della mente e la sua durata: nulla di tutto ciò può essere compreso senza riferirsi alla differenza tra idee adeguate e inadeguate e, quindi, all'intuizione. Basti qui ricordare che – come Spinoza anticipa già nella parte II – la conoscenza intuitiva coincide con la beatitudine e con la libertà umana. Com'è noto, quest'ultima non è il libero arbitrio, contrapposto alla necessità, ma l'essere determinati soltanto dalla propria natura ad esistere e ad agire<sup>31</sup>. Quanto più la mente conosce, ossia ha idee vere, tanto più è attiva. In questo senso, essa non dipende da altro, in quanto manifesta intensivamente la necessità della *causa sui* e quindi non è determinata ad esistere e ad agire se non da se stessa, proprio come il Dio di cui esprime l'essenza. In tal modo, nella misura in cui ha idee adeguata, essa è eterna proprio come quest'ultimo. Al contrario, quanto meno essa conosce, tanto più ha idee inadeguate, mutilate e confuse, ed è pertanto passiva: è determinata dal modo in cui il corpo è affetto dai corpi esterni secondo l'infinità estensiva, ed è pertanto schiava delle passioni.

Seguendo Jacobi, si può dunque dire che per Spinoza ogni modo finito abbia due anime, una delle quali è intrinsecamente legata a un sapere immediato e intuitivo di natura non discorsiva che la mette in relazione al «tutto» e persino all'«immortalità»<sup>32</sup>; l'altra che si riferisce alla finitezza ed è pertanto soggetta alla durata. Questa doppia anima è però un'unità complessa che non può essere in alcun modo scissa. In questo senso non si può nemmeno separare nettamente l'intuizione dalla deduzione: la stessa certezza con cui si procede attraverso quest'ultima si lega alla prima, ogni passaggio della deduzione è certo per via di una sicurezza intuitiva<sup>33</sup>. Spinoza, in ossequio alla complessa unità dell'infinità intensiva ed estensiva, non scinde i due aspetti, ma ne mantiene aperta la problematicità.

---

31 Cfr. *Ethica* I, def. VII.

32 JACOBI 1998, 22

33 In questo senso, Spinoza, nella V parte dell'*Ethica*, riferendosi proprio al terzo genere di conoscenza e al suo legame con l'eternità della mente, afferma: «Nondimeno sentiamo e sperimentiamo d'essere eterni; ché quanto concepisca con l'intelletto, una mente lo sente non meno di quanto abbia nella memoria, gli occhi con cui essa vede ed osserva le cose essendo le dimostrazioni stesse», *Ethica* V, p. XXIII, sch.

## 2. La *scientia intuitiva* e il salto mortale. Una contraddizione quasi dialettica

Jacobi riconosce con grande profondità la duplicità dell'infinito spinoziano e l'inseparabilità dei suoi aspetti, il fatto che essi costituiscono un'unità indissolubile. Interrogato da Lessing su quale sia lo «spirito dello spinozismo», lo riassume nell'antico motto «*a nihilo nihil fit*»<sup>34</sup>. Secondo questo principio, Spinoza afferma che nell'infinito non può darsi alcuna generazione, poiché essa comporterebbe il nascere di qualcosa dal nulla. Questo implica da un lato l'idea di una serie infinita di causa ed effetti, dall'altro – e in maniera altrettanto essenziale – la presenza dell'unico principio immanente in ciascuna di essi.

Poiché infatti non può darsi alcuna generazione dal nulla, ogni cosa singola deve essere una manifestazione intrinseca all'esistenza eterna della *causa sui*, da cui non può affatto essere separata. Se così non fosse, gli enti finiti inizierebbero ad esistere “dopo” l'infinito, nascendo in tal modo dal niente. Conseguentemente, Spinoza rifiuta tutte le «cause secondarie, transitorie e remote», sostituendo all'emanazione da un principio – la quale comporterebbe un passaggio dall'infinito al finito e quindi una generazione dal nulla – una causa immanente «intrinseca, eternamente immutabile in sé, la quale presa con tutte le sue conseguenze – fosse una sola e stessa cosa»<sup>35</sup>. Se dunque la *causa sui* si esprime necessariamente in una «serie infinita di effetti», Jacobi precisa che in realtà essi «non sono meri effetti, poiché la causa immanente è sempre e ovunque»<sup>36</sup>. Separare la singola cosa finita dall'infinito è quindi possibile solo secondo la «rappresentazione», ma in realtà «l'effetto reale è identico con la sua causa reale completa»<sup>37</sup>.

In contrasto con le interpretazioni dello spinozismo dominanti nel panorama tedesco dell'epoca, Jacobi sottolinea come la sostanza non sia riconducibile all'infinità estensiva della serie che la renderebbe un mero aggregato di infinite parti finite: essa si esprime intensivamente in ogni modo, è immanente a ognuno di essi. Non a caso egli si riferisce al Dio spinoziano come all'«essere in ogni esistenza» [*das Seyn in allem Daseyn*]. L'espressione tedesca, non perfettamente traducibile in italiano, mette appunto in rilievo l'indissolubile legame d'immanenza che nel pensiero di Spinoza intreccia infinito e finito, sostanza e modi:

34 JACOBI 1998, 18

35 JACOBI 1998, 18.

36 JACOBI 1998, 19.

37 JACOBI 1998, 20.

il fatto che l'essere assoluto sia proprio lì, in ogni essere determinato<sup>38</sup>. Jacobi sviluppa la sua posizione contro lo spinozismo proprio a partire da questa profonda comprensione dell'immanenza. Il salto mortale è radicato nella "duplice anima" di questa filosofia: è in tale doppiezza che l'anti-Spinoza trova lo slancio per saltare oltre Spinoza. Ciò è possibile a partire dal nesso che nell'*Ethica* lega la conoscenza dell'infinito, nella sua immanenza al finito, alla *scientia intuitiva*. Per quanto infatti Jacobi riconosca l'assoluta coerenza filosofica del principio di immanenza, la sua argomentazione è basata sul tentativo di separare i due aspetti in esso connessi: la causalità estensiva e quella intensiva, la deduzione e l'intuizione. In effetti, egli concepisce il sapere immediato proprio attraverso la separazione di questi due poli: una presenza dell'incondizionato nel condizionato che, lungi dal poter essere spiegata attraverso la necessità deterministica dello spinozismo – quindi attraverso l'infinità della serie – porta a negare quest'ultima, affermando intuitivamente la libertà soggettiva e il finalismo.

Da questo punto di vista, la presenza dell'incondizionato nel condizionato – riconosciuta in modo esemplare proprio da Spinoza – non potrebbe essere compresa finché si rimane sul piano del determinismo e della deduzione filosofica. Difatti, quest'ultima pretende di spiegare tutto attraverso cause e ragioni, sfociando necessariamente nella connessione infinitamente estesa dei principi e delle conseguenze. In tal modo, più che comprendere la presenza dell'incondizionato nel condizionato, si ridurrebbe il primo al secondo, trasfigurandolo nel paradosso di una «finitezza infinita»<sup>39</sup>. Poiché però non si possono «trovare le condizioni dell'incondizionato»<sup>40</sup> senza che quest'ultimo cessi di essere tale, il

38 «Il Dio di Spinoza è il puro principio della realtà in ogni reale [*der Wirklichkeit in allem Wirklichen*], dell'essere in ogni esistenza [*des Seyns in allem Daseyn*], affatto privo di individualità e assolutamente infinito. L'unità di questo Dio riposa sull'identità dell'indistinguibile e conseguentemente *non esclude una certa specie di molteplicità*», (corsivi miei). La citazione, presente nella prima edizione dei *Briefe* (JACOBI 1785), viene riportata nuovamente nell'*Appendice VII* della seconda edizione dell'opera (JACOBI 1789). Cfr. JACOBI 1998, 39 e 247. È lo stesso Jacobi – in una lettera a Herder – a evidenziare l'importanza di questa espressione per spiegare l'inseparabilità della sostanza dalle sue modificazione, il suo significato espressivo: «Mi rimproverate, caro Herder, di considerare il grande *ens entium* di Spinoza come uno zero, come un concetto astratto, laddove al contrario lo considero come il principio della realtà in ogni reale [*der Wirklichkeit in allem Wirklichen*], dell'essere in ogni esserci [*des Seyns in allem Daseyn*], non si può averlo dichiarato in maniera più ortodossa», JACOBI 1987, 328.

39 JACOBI 1998, 251.

40 JACOBI 1998, 260. In questo senso Jacobi afferma che è «impossibile sviluppare l'infinito dal

loro legame può essere solo intuito, ma non può affatto essere spiegato. In altri termini, la stessa certezza intuitiva che il relativo ha dell'incondizionato contrasterebbe con la possibilità di spiegare quest'ultimo, mostrando la contraddizione insita nella filosofia di Spinoza: il tentativo di dare ragioni di qualcosa di cui egli stesso riconoscerebbe l'inspiegabilità secondo la causalità finita e transitiva.

È dunque precisamente l'intuizione spinoziana, nella misura in cui permette di rompere la serie infinita dei condizionati, a rendere possibile il superamento dello spinozismo. Del resto, lo stesso Jacobi allude significativamente al legame strutturale tra la *scientia intuitiva* di Spinoza e il salto mortale dell'anti-Spinoza. Alla domanda di Lessing su dove conduca tale acrobazia, se non a «voltare le spalle alla filosofia»<sup>41</sup>, catapultandosi a «testa in giù»<sup>42</sup> in una forma di scetticismo, egli risponde:

Al contrario, io mi tiro indietro da una filosofia che rende necessario il più perfetto scetticismo. Lessing: e dove va allora? Io [Jacobi]: *Verso la luce di cui Spinoza dice che essa illumina se stessa e le tenebre.* – Io amo Spinoza perché più di qualsiasi altro filosofo mi ha condotto alla più perfetta convinzione che certe cose non si possono spiegare [*entwickeln*]: cose da cui non si può allontanare lo sguardo, ma prenderle così come le si trova<sup>43</sup>.

Come si è mostrato, la metafora spinoziana della luce, richiamata letteralmente in questo passo, è utilizzata nell'*Ethica* per spiegare la verità intrinseca e intuitiva delle idee adeguate, l'impossibilità di dedurle da altro secondo il modello dell'infinità estensiva. Il riferimento al terzo genere di conoscenza è quindi del tutto esplicito: proprio Spinoza avrebbe intravisto chiaramente l'irriducibilità dell'incondizionato alla causalità transitiva della serie.

Non volendo però abbandonare il proposito di una spiegazione filosofica della totalità del reale, avrebbe mistificato e tradito la sua profondissima intuizione, mescolandola e confondendola col determinismo e con l'infinità estensiva. Eppure, dando luogo alla contraddizione che anima il suo sistema, egli stesso riconosce che la certezza dell'incondizionato non può identificarsi con una

---

finito» e che non ci può essere «nessuna filosofia naturale del soprannaturale».

41 JACOBI 1998, 27

42 JACOBI 1998, 30.

43 JACOBI 1998, 28, corsivo mio.

mera serie di condizioni. Proprio percorrendo la strada dell'intuizione – senza tuttavia separarla con nettezza dalla deduzione e dalla causalità deterministica – anche Spinoza, in un certo senso peculiare, ammette l'esistenza della libertà. Proprio qui, a detta di Jacobi, si celerebbe il punto dove la contraddizione di Spinoza giunge al suo apice, mostrando come gli aspetti che egli vuole tenere insieme non possano coniugarsi in altro modo che attraverso il sacrificio dell'intuizione alla deduzione, dell'incondizionato al condizionato. In proposito, Spinoza sarebbe giunto persino a delle sofisticherie:

Anche Spinoza si è dovuto contorcere non poco per nascondere l'applicazione del fatalismo al comportamento umano, soprattutto nella sua quarta e quinta parte, dove direi che egli si è abbassato fino al livello del sofista. – E questo è appunto ciò che affermavo: che anche la mente più grande, se vuole assolutamente spiegare tutto, comporre tutto secondo concetti chiari e, tuttavia, non lasciare valere nulla, deve giungere a cose assurde<sup>44</sup>.

Lo spinozismo mostrerebbe per contrasto l'esistenza di cose che non si possono spiegare, cose della cui certezza immediata non si può divenire consapevoli attraverso il sapere mediato e concettuale. Nel concetto di libertà Spinoza cercherebbe in qualche modo di spezzare le catene del fatalismo attraverso il riconoscimento di un legame intuitivo tra infinito e finito, aggrovigliandosi tuttavia in un'assurdità nel tentativo di spiegarlo, di ricondurlo a cause e condizioni.

Come si è ribadito, la libertà spinoziana consiste nell'aver idee adeguate, quindi immediatamente certe. Jacobi riformula la certezza intuitiva dell'idea adeguata, convertendola nel sapere immediato della propria libertà come soggetto agente secondo cause finali, e usandola in tal modo contro Spinoza stesso. Se essa è immediata e non si può spiegare se non attraverso se stessa, allora non può essere ricondotta a condizioni. Ben lontana dall'essere compatibile con determinismo e fatalismo, essa ne incarna piuttosto l'assoluta negazione. Spinoza si ingannerebbe nel voler ricondurre qualcosa di immediato a una mediazione, un'intuizione a una forma di sapere che procede attraverso nessi di antecedenza e conseguenza. In altri termini, si ingannerebbe nel pensare un'identità tra l'infinito intensivo-espressivo e quello estensivo. In questo senso, la mossa di

---

44 JACOBI 1998, 29.

Jacobi è ribadire che l'intuizione, proprio in virtù della sua immediatezza, non può essere ricondotta a nessuna modello esplicativo ed è quindi la struttura di quella certezza nella libertà teleologicamente orientata che proprio Spinoza nega recisamente in nome della causalità estensiva della serie. Se quest'ultimo avesse prestato più attenzione al terzo genere di conoscenza, non lo avrebbe sacrificato al sapere del condizionato, che egli stesso, con grande profondità, aveva relegato a un livello inferiore. Queste due gradi del sapere sarebbero infatti incompatibili nella loro assoluta differenza e pertanto andrebbero tenuti assolutamente separati:

[...] Vogliamo sempre solo connettere, quando spesso separeremmo con vantaggio incomparabile... Nella misura in cui noi mettiamo insieme e connettiamo soltanto ciò che nelle cose è spiegabile, sorge nell'anima una certa apparenza che acceca più di quanto illumini. Allora sacrificiamo ciò che Spinoza – profondo e sublime – chiama la conoscenza del genere più elevato, alla conoscenza inferiore, chiudiamo l'occhio dell'anima, con la quale essa vede Dio e se stessa, per osservare più attentamente con gli occhi del solo corpo<sup>45</sup>.

Il riferimento al terzo genere di conoscenza di Spinoza è ancora una volta esplicito, la stessa espressione «occhio dell'anima» vi si riferisce chiaramente. L'errore di Spinoza sarebbe dunque quello di non avere sufficientemente separato la conoscenza dell'immediato da quella del mediato, giungendo necessariamente a contraddizione. Ciò che è immediato è infatti incomprendibile concettualmente: ricondurlo a concetti vorrebbe dire trovarne le condizioni, sottoponendolo dunque a mediazione e negandone in tal modo l'immediatezza.

La distinzione tra sapere mediato e immediato viene ripresa e approfondita nell'*Appendice VII* della seconda edizione dei *Briefe* (1789). A tale proposito, Jacobi pone retoricamente una nota domanda: «L'uomo ha la ragione, o la ragione ha l'uomo?» [*Hat der Mensch Vernunft, oder hat Vernunft den Mensch?*]<sup>46</sup>. La questione è di grande rilevanza e non a caso viene riproposta dieci anni dopo nell'*Appendice II* delle *Lettere a Fichte*, dove Jacobi parla anche di una «ragione sostantiva» [*substantive Vernunft*] e di una «ragione aggettiva» [*adjektive Ver-*

---

45 JACOBI 1998, 30, corsivo mio.

46 JACOBI 1998, 259.

*nunft*]<sup>47</sup>. La ragione che l'uomo ha (aggettiva) sarebbe una sua «caratteristica» [*Beschaffenheit*]<sup>48</sup>: uno «strumento» che egli possiede e di cui fa uso, nella misura in cui costruisce concetti, li compone, li scompone e li collega in serie deduttive sempre più complesse e articolate. Essa si muove nel campo del condizionato, nella causalità estensiva della deduzione: trova mediazioni e con esse spiega il reale, riconducendolo a un «meccanismo»<sup>49</sup> guidato dal cieco nesso di causa ed effetto. La grande utilità di questo sapere condizionato consiste nel fatto che ci consente di dominare la natura, di riprodurre i nessi causali che la governano, soggiogandola al nostro potere.

Al contrario, la ragione che ha l'uomo (sostantiva) non si lascia ricondurre a condizioni, ma è la stessa presenza dell'incondizionato in lui. Egli non la possiede come qualcosa di esterno, ma è lui stesso «una forma che essa ha assunto»<sup>50</sup>, un modo attraverso cui essa esiste: da lei sorge propriamente l'intelligenza dell'uomo, il suo spirito. Ciò non vuole dire che l'esistenza umana sia manifestazione di un principio che la trascende e di cui non sarebbe che mera manifestazione, bensì esattamente il contrario. La ragione sostantiva è infatti la consapevolezza della libertà, dell'incondizionato in noi: l'uomo non la possiede, proprio perché la incarna con la sua stessa esistenza. In questo senso, essa è irriducibile al modello di spiegazione deduttiva della catena delle condizioni, non può essere ridotta alla ragione aggettiva e costruita come un meccanismo governato da leggi conoscibili e riproducibili. Tuttavia, l'uomo ne ha una consapevolezza immediata e certa: egli è in prima persona tale consapevolezza e non può dunque considerarla come qualcosa di esterno a sé.

È lei a manifestarsi in noi e a noi, non noi a dedurla e costruirla attraverso concetti: è lei che ci possiede, non viceversa. A questo proposito, alla luce degli espliciti riferimenti di Jacobi a Spinoza, non può non colpire ancora una volta l'analogia con la verità intuitiva dell'*idea ideae*. Spinoza vi si riferiva per eliminare alla radice il problema del dubbio cartesiano: l'idea non è qualcosa di immoto, messo in movimento da un'azione estrinseca della mente che la considererebbe "dal di fuori", decidendo in tal modo della sua verità e, eventualmente,

---

47 JACOBI 2004, 232.

48 JACOBI 1998, 259.

49 JACOBI 1998, 260.

50 JACOBI 1998, 260.

riservandosi la cautela metodologica di una prudente sospensione del giudizio. Il suo movimento riflessivo le è immanente, è lei a manifestare immediatamente la propria verità, fondando la rispettiva certezza che la mente che la pensa ha del proprio sapere. In termini jacobiani, dunque, l'idea ha l'uomo, non l'uomo l'idea.

Jacobi e Spinoza si avvicinano dunque nel tentativo anti-cartesiano di trovare una strada alternativa di fondazione della verità che non sia la certezza del soggetto riflessivo che pensa, ma piuttosto la stessa autorivelazione del vero. L'analogia è profonda e tutt'altro che secondaria. Jacobi identifica nell'anti-cartesianesimo persino il tratto distintivo del proprio pensiero: «La differenza decisiva tra il mio modo di pensare e quello dei miei contemporanei consiste nel fatto che io non sono un cartesiano [...] e credo che non si debba affatto porre il *sum al cogito*»<sup>51</sup>. Se Jacobi salta immediatamente oltre Spinoza proprio perché anche quest'ultimo, nella sua idea sistematica di un sapere deduttivo, rimarrebbe imbrigliato nella contraddizione di un incondizionato condizionato, può farlo solo radicalizzando l'aspetto intuitivo dell'infinità espressiva che nello spinozismo intreccia finito e infinito e rompendo il nesso che la lega all'infinità estensiva.

In questo senso, si può dire che egli veda nello spinozismo un'opposizione dialettica che tenta di fare emergere in tutta la sua contraddizione. Lungi dal volerla superare, componendo in qualche modo i due termini, egli insiste invece sull'inammissibilità della loro conciliazione. Proprio qui, nell'impossibilità di conciliare mediazione e immediatezza, risiede la grande sfida del salto mortale: Spinoza non si può confutare proprio perché voler risolvere razionalmente la viva contraddizione del suo sistema vorrebbe dire ricadere nel circolo vizioso della spiegazione concettuale, di cui lo spinozismo è la manifestazione più coerente. Pertanto, il pensiero di Jacobi e il suo "superamento" dello spinozismo è animato da una dialettica volontariamente irrisolta, la stessa che in un certo senso anima lo spinozismo. Se quest'ultimo porrebbe un'identità impossibile tra l'immediato e il mediato, Jacobi la nega e pone l'accento sulla contraddizione inemendabile che li separa. In questo senso, è quasi come se egli rivolgesse lo spinozismo contro se stesso, in una dialettica che, tuttavia, non può dare luogo

---

51 JACOBI 1998, 157.

ad alcuna mediazione. Non è un caso che la generazione successiva – Hegel è forse l'esempio più emblematico – tenti in vario modo di conciliare questa dialettica irrisolta, di trovare quella mediazione aporetica tra gli opposti, confutando ad un tempo sia Jacobi, sia Spinoza<sup>52</sup>. Per quanto queste letture dello spinozismo siano in aperta polemica contro il salto mortale, esso ne costituisce in realtà la principale fonte d'ispirazione. Riuscire in una tale conciliazione dialettica significherebbe non solo portare lo spinozismo a coerenza, risolvendone la contraddizione, ma anche conciliare lo Spinoza e l'anti-Spinoza di Jacobi, evitando così il salto mortale e la rinuncia alla ragione sistematica. In altre parole, a riprova della profondissima analogia strutturale tra le loro filosofie, ricomporre l'opposizione dialettica ricucirebbe anche l'antitesi, soltanto apparente e provvisoria, tra Jacobi e Spinoza.

## Conclusioni

Alla luce di quanto è emerso, è chiaro come il salto mortale non sia semplicemente un movimento di opposizione allo spinozismo, un salto «fuori dalla cosa»<sup>53</sup> che non ha rapporti con essa, ma come al contrario vi si radichi profondamente. Di tutt'altro trattasi, dunque, che di una confutazione estrinseca, slegata dal contenuto del sistema che intende criticare<sup>54</sup>. A rigore, certo, non è corretto parlare di confutazione, poiché lo spinozismo – secondo Jacobi – è assolutamente inconfutabile finché si rimane sul piano del sistema e della spiegazione. Tuttavia, esso mostrerebbe una contraddizione e, in un certo senso, anche la via per uscirne: quella dell'intuizione.

---

52 Sull'importanza dell'interpretazione jacobiana dello spinozismo per la formazione del dibattito post-kantiano, cfr. DELLA ROCCA, 2015, in particolare 524. Sul legame profondissimo tra lo Spinoza di Jacobi e il pensiero di Hegel FRILLI 2024; GÖTZ 2008; KOCH 2004; SANDKAULEN 2019, capitoli 3 e 13.

53 JACOBI 1998, 20.

54 Com'è noto, Hegel contrappone alla confutazione estrinseca dello spinozismo, il cui modello è certamente Jacobi, una confutazione immanente che trova dialetticamente nello spinozismo stesso le ragioni del suo superamento. Il punto di Hegel è proprio evitare il salto jacobiano fuori dalla ragione filosofica e sistematica, senza rinunciare alla libertà. Tuttavia, se è vero che quella di Jacobi non è una confutazione, poiché, contrariamente a ciò che pensa Hegel, la contraddizione che egli intende superare non è risolvibile sul piano della ragione dimostrativa – che anzi la genera – non è affatto estrinseca: HEGEL 1980, 14-16.

Questo aspetto di continuità tra lo Spinoza e l'anti-Spinoza rimane troppo spesso nascosto, in quanto Jacobi insiste soprattutto sull'assoluta infondatezza del salto, sulle sue motivazioni esistenziali e prefilosofiche, distogliendo così l'attenzione dalla continuità tra i due contendenti. È altrettanto evidente che, per quante le analogie tra il salto e la *scientia intuitiva* siano molto profonde, tantissime sono anche le differenze. Non potrebbe del resto che essere così, se è vero che Jacobi utilizza il modello spinoziano per andare contro Spinoza.

Tuttavia, proprio perché quella di Jacobi non intende affatto essere una confutazione dello spinozismo, sarebbe altrettanto scorretto interpretare la "dialettica irrisolta" che si è tentato di mettere in risalto come una conferma della posizione hegeliana. Per Jacobi ci sono delle esplicite ragioni intrinseche per cui questa dialettica è irrisolvibile. Pertanto, i tentativi di risolverla comporterebbero semplicemente una ricaduta in quell'identità impossibile tra mediato e immediato, e, quindi, proprio nello spinozismo che si vorrebbe superare. Lungi dunque dal volere trovare delle chiavi interpretative univoche del complesso rapporto Jacobi-Spinoza, si è inteso indicarne una possibile lettura – non l'unica – spesso tralasciata in nome dell'anti-spinozismo jacobiano o dell'insistenza sull'inconciliabilità assoluta tra le due sponde del salto mortale. Se è vero che per Jacobi esse non sono conciliabili, lo è anche il fatto che egli concepisce il versante anti-spinoziano attraverso la filosofia di Spinoza.

MATTEO GARAU

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO\*

---

\* [matteo.garau@unito.it](mailto:matteo.garau@unito.it); Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Via Sant'Ottavio 20, 10124 Torino TO, Italia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9420-7402>.

## BIBLIOGRAFIA

BAUM 2002 = GÜNTHER BAUM, «Friedrich Heinrich Jacobi und die Philosophie Spinozas», in EVA SCHÜRMAN, NORBERT WASZECK, FRANK WEINREICH (eds.), *Spinoza in Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts: Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas*, 251-263, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002.

BOWMAN 2023 = BRADY BOWMAN, «Jacobi on the Nature of Mind and Intuitive Certainty», in ALEXANDER J. B. HAMPTON (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment. Religion, Philosophy and Reason at the Crux of Modernity*, 49-65, Cambridge University Press, 2023.

CRISTOFOLINI 1987 = PAOLO CRISTOFOLINI, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli, Morano Editore, 1987.

D'ANNA 2002 = GIUSEPPE D'ANNA, *Uno intuito vedere. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2002.

DELEUZE 1968 = GILLES DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.

DELLA ROCCA 2015 = MICHAEL DELLA ROCCA, «Interpreting Spinoza. The Real is Rational», *Journal of History of philosophy* 53(2015) , 525-535.

FRILLI 2020 = GUIDO FRILLI, «Fede e conoscenza intuitiva in Jacobi e Spinoza», *Rivista di filosofia neoscolastica* 112 (2020), 207-226.

FRILLI 2024 = GUIDO FRILLI, «La recensione del 1817. Jacobi e la confutazione dello spinozismo», in GUIDO FRILLI (ed.), *La recensione a Jacobi (1817)*, 7-66, Napoli, Istituto per gli Studi Filosofici Press, 2024.

GÖTZ 2008 = CARMEN GÖTZ, *Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung. Diskurse zwischen Philosophie, Medizin und Literatur*, Hamburg, Meiner, 2008.

HEGEL 1980 = GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, ed. FRIEDRICH HOGEMANN, WALTER JAESCHKE, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke (GW)*, 12).

HENRICH 1993 = DIETER HENRICH, «Der Ursprung der Doppelphilosophie. Friedrich Heinrich Jacobis Bedeutung für das nachkantische Denken», in DIETER HENRICH (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Präsident der Akademie, Philosoph, Theoretiker der*

*Sprache*, 13-27, München, Verlag der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, 1993.

JACOBI 1785 = FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Bey Gottl. Löwe, 1785.

JACOBI 1789 = FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe*, Breslau, Bey Gottl. Löwe, 1789.

JACOBI 1987 = FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Briefwechsel 1782–1784. Nr. 751-1107*, ed. PETER BACHMAIER, MICHAEL BRÜGGEN, HEINZ GOCKEL, REINHARD LAUTH, PETER-PAUL SCHNEIDER, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog Verlag, 1987 (Friedrich Heinrich Jacobi: Briefwechsel - Nachlaß - Dokumente / Briefwechsel 1,3).

JACOBI 1998 = FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Schriften zum Spinozastreit*, ed. KLAUS HAMMACHE, IRMGARD-MARIA PISKE, Hamburg, Meiner Verlag, 1998 (Friedrich Heinrich Jacobi Werke 1,1).

JACOBI 2004 = FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, ed. WALTER JAESCHKE, IRMGARD-MARIA PISKE, Hamburg, Meiner Verlag, 2004 (Friedrich Heinrich Jacobi Werke 2,1).

KOCH 2004 = OLIVER KOCH, «Unmittelbares Wissen und logische Vermittlung. Hegels Wissenschaft der Logik», in WALTER JAESCHKE, BIRGIT SANDKAULEN (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, 319-336, Hamburg, Meiner, 2004.

SANDKAULEN 2000 = BIRGIT SANDKAULEN, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, München, Fink, 2000.

SANDKAULEN 2019 = BIRGIT SANDKAULEN, *Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*, Hamburg, Meiner, 2019.

SANDKAULEN 2023 = BIRGIT SANDKAULEN, «Jacobi and Spinoza», in ALEXANDER J. B. HAMPTON (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment. Religion, Philosophy and Reason at the Crux of Modernity*, 34-48, Cambridge University Press, 2023.

SPINOZA 2009 = BARUCH SPINOZA, *Etica*, ed. SERGIO LANDUCCI, Laterza, Roma-Bari 2009.

Yovel 1994 = Yirmiyahu Yovel (ed.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Leiden, Brill, 1994.