LA
FENOMENOLOGIA

DELLO SPIRITO

14376

DI

GIORGIO G. F. HEGEL

ORDINATA

DA GIOVANNI SCHULZE

TRADUZIONE DALL' ORIGINALE

per

A. NOVELLI

PR ANO

OPERE

DI

HEGEL

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

LA
FENOMENOLOGIA

DELLO SPIRITO

DI

GIORGIO G. F. HEGEL

4376

ORDINATA

DA GIOVANNI SCHULZE

TRADUZONE DALL' ORIGINALE

per

A. NOVELLI

NAPOLI
PRESSO F. ROSSI-ROMANO
Strada Trinità Maggiore, 6
1863

IN EXCHANGE
Brown University
JUL 17 1934

All'epoca che le guerre napoleoniche agitavano gli animi nella commossa Alemagna, il dì della battaglia di Jena, un uomo si presentava ad un tipografo per aver edito il suo libro. Queir uomo che si pronunciava cosi quasi uri apparizione estranea al mondo circostante, queir uomo era Hegel; quel libro era la Fenomenologia dello spirito.

Siffatto libro, il contenuto del quale non viene esaurito neppure dagli stessi ampi successivi lavori dell' autore, non è la personalità di un individuo, ma è l'apocalisse di un mondo nuovo. Lucidamente fosco come un tempestoso meriggio estivo (sia per la difficoltà della fraseologia, sia perchè spesso un inciso equivale ad un volume, sia perchè manca l'ultima revisione dell'Autore sorpreso dalla morte) se da una parte quel libro lascia trapelare sprazzi di luce vivida e penetrante, tale da rimuovere il fondo stesso del pensiero; dall'altra presenta intiere pagine, dove le parole non sono che l'eco confusa di una lingua ultraterrena, di cui bisogna carpirne il significato nel contesto dell'intiero anziché nella testura di un periodo.

Sessanta anni di sviluppo umanitario e di studio profondo operato da eminenti pensatori hanno assottigliata d'assai la spessezza di siffatto velo. Il metodo utile in proposito (e che io accenno per coloro che hanno mestieri o vaghezza di comprender questa immensa opera) è quello di studiar prima il volume intiero per carpirne l'idea totale, e poi fermarsi su ciascuna divisione; studiandola, a fin d'afferrare l'idea di quella speciale divisione; e così via via proseguendo fino alle ultime determinazioni. — Ed in ciò fare si tenga presente che il pensiero fondamentale del li-

bro è la legge del progresso, base della vita dell'umanità, assioma oggigiorno riconosciuto da tutti, tanto da inspirare le risoluzioni de gabinetti al par che l'evoluzione delle vite individue. L'umanità, quasi fanciullo che va divenendo uomo , incomincia dalla percezione del sensibile per passare all'avvertenza del subbietto: da questa ascende alla ragione che impone sue leggi al crealo; ragione che disimpacciandosi dalla veste d'individualità si fa spirilo, pensiero di un popolo, per fondersi nell' unità suprema del sapere assoluto, che è Idea e scienza. In tal cammino dell' Idea che si fa spirilo, ragione, coscienza subbiettiva e percezione, la coscienza che è insieme tutto questo, prende tante diverse fisionomie per quanti sono i suoi stadii: ed in ciascuno stadio assume tanti aspetti per quanti sono i passi in esso racchiusi; di tal che, quando semplice coscienza, è dessa percezion sensibile, indi osservazione, e infine intelletto; quando coscienza personale, è dipendente, indipendente, ed infine libera; quando ragione si pone come obbietto, come subbietto, e da ultimo come individualità che sa esser essa tulle cose; quando spirilo, si fa costume, moralità e religione, che (e notate bene questo) è il concetto stesso della funzione umana personificala in un Dio: ed e fa di uopo trascender tutto ciò perchè la coscienza sveli la fisionomia di sapere assoluto od Idea. Di qui la forinola: il sapere assoluto è tutto, e fuori di lui non vi ha nulla.

Codesti pensieri che sembrano a prima vista nel loro svolgimento nuovi, strani, deliri anziché pensamenti, si son filtrati all'insaputa nella coscienza dell' Europa civilizzata. Tutt'i progrediti maestri delle filosofiche dottrine sentono bene come l'uomo, sia individuo o società, nelle sue idee al par che ne' suoi voleri e fatti, passa dalla certezza del sensismo all' evidenza dello psicologismo, all' autonomia del criticismo, alla convinzione dell' ontologismo, al poetico dell'idealismo; donde poi ritorna da capo al sensismo, ma in un modo (come dice lo stesso Hegel) più elevato del primo, descrivendo così nel corso de' secoli una indefinita spirale.

Per un istante avea io divisato (analizzando accuratamente ciascun pensiero dall' autore cennato) facilitare la lettura di que-

sto libro, di cui presento una scrupolosa letterale tradizione; ma ho desistilo dall'impresa, accorgendomi che il mio lavoro avrebbe triplicato un trattato già per sé sufficientemente voluminoso: il che sarebbe stalo non solo un abuso della compiacenza del benevolo lettore, ma forse anche un insulto alla sua penetrazione: che non gl'ingegni a dozzina son quelli che vorranno profondarsi negli abissi del pensiero hegeliano; ed io non presumo farmi maestro de maestri miei. Da quali attendo con riverenza di discepolo gli utili avvertimenti che sapran farmi in questo mio annoso quanto difficile ed interessante lavoro.

Il traduttore.

INDICE

DELLA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO

Prefazione. . . . . pag. 1
Introduzione. 47

A. LA COSCIENZA.

I. La percezion sensibile, ossia il Questo ed il Mio. . . 57
II. L'osservazione, ossia la cosa e l' illusione. . . . 65
III. Forza ed intelletto, l'appariscenza e 'l mondo sovrassensibile 76

B. LA COSCIENZA DI SE STESSO

IV. La verità della percezione di se stesso. 99
A. Stabilità ed instabilità della coscienza di sè; signoria e servitù 105
B. Libertà della coscienza di se stesso—Stoicismo—Scetticismo — La coscienza infelice. 113

C. AA. LA RAGIONE

V. Certezza e verità della ragione. 131
A. La ragione consideratrice. 137
a. Considerazione della natura — Descrizione — Distintivi — Leggi — Considerazione dell'organico — α) Rapporto dello stesso all'inorganico — β) Teleologia — γ) Interno ed esterno — $\alpha\alpha$) L'Interno — Leggi de'suoi puri momenti, della sensibilità — L' Interno ed il suo esterno — $\beta\beta$) L' Interno e l'Esterno come fisonomia — $\gamma\gamma$) L'Esterno stesso come Interno ed Esterno; ossia l'organica Idea trasportata all'inor-

ganico— L'organico secondo questo lato: suo genere, specie, ed individualità. 138
b. Considerazione della coscienza di se stessa nella sua purezza e nel suo rapporto alla realtà esterna — Leggi logiche — Leggi psicologiche. 169
c. Considerazione della coscienza di sè nel suo rapporto alla sua immediata realtà — Fisiognomonica — Cranioscopia . 174
B. La realizzazione della razionale coscienza di sè per mezzo di se stessa. 197
a. Il diletto e la necessità. 203
b. La legge del cuore, e la demenza della presunzione. . 207
c. La virtù ed il corso del mondo. 214
C. L'individualità che si è reale in sè e per se stessa. . . 221
a. Lo spirituale regno animale e la fallacia, ossia la cosa stessa. 222
b. La ragione legislatrice. 236
c. La ragione esaminatrice della legge. 240

BB. LO SPIRITO

VI. Lo spirito. 247
A. Il vero spirito, il costume. 250
a. Il mondo etico, la legge umana e divina, l'uomo e la donna. 251
b. L'azione etica, il sapere umano e divino, la colpa ed il destino. 262
c. La posizione di dritto. 272
B. Lo spirito che si rende a sè estraneo, l'educazione. . . 276
I. Il mondo dello spirito reso a sè estraneo 279
a. L'educazione e 'l suo regno della realtà. . . . ivi
b. La credenza e l'intuizione pura. 302
II. L'Illuminismo. 308
a. La lotta dell'Illuminismo con la superstizione. . . 310
b. La verità dell'Illuminismo 329
III. L'assoluta libertà ed il terrore. 334
C. Lo spirito certo di se stesso, la moralità 342
a. La vista morale del mondo 344
b. La falsa posizione. 352
c. La consapevolezza , la bell' anima, la malignità e 'l suo perdono. 362

CC. LA RELIGIONE

VII. La religione. 387
A. La religione naturale. 394
a. L'Essenza della luce. 395
b. La pianta e l' animale. 397
c. Il mastro 398
B. La religione dell' arte. 401
a. L'astratta opera d'arte. 404
b. La vivente opera d'arte. 412
c. La spirituale opera d'arte 416
C. La religione rivelata. 428

DD. IL SAPERE ASSOLUTO

VIII. Il sapere assoluto. 453

N. B.

Nel titolo della pag.362 in luogo di *coscienza morale* leggasi *consapevolezza.* ·

PREFAZIONE.

1.

L' elemento del vero è la nozione, e sua forma vera è il sistema scientifico.

In uno scritto filosofico parmi superfluo, anzi incompatibile e ripugnante alla natura della cosa,il premettere, come si usa in altri scritti, una dichiarazione sullo scopo propostosi dall'autore, su' vantaggi ricavati dalle altre precedenti o contemporanee trattazioni dello stesso obbietto,e sulle relazioni che crede aver con le medesime. Il poco di filosofia che si attaglia ad una prefazione è forse la descrizione della tendenza e della posizione, dell'universal contenuto e del risultato, segnando il nesso delle varie persuasioni ed asserzioni circa il vero ; il che non può valere nel modo e guisa, con che bisogna presentare la verità filosofica. La filosofia è essenzialmente nell'elemento dell' universalità che comprende in sé il particolare; onde, in essa più che in altra scienza, la cosa stessa sembra espressa nel suo scopo ed ultimo risultato, come nella sua compiuta essenza; innanzi a cui il processo di sviluppo è propriamente il non essenziale. Al contrario, nell'universal concetto, p. e. dell'anatomia, sta la convinzione di tenere nelle parti del corpo, contemplate nel loro Esser determinato scevero di vita, la cosa stessa, il contenuto della scienza; e di dover travagliarsi circa le particolarità. Inoltre in quell'aggregato di conoscenze, che porta non a dritto il nome di scienza, un discorso sullo scopo ed altrettali universalità non è diverso da un metodo storico innozionale; e vi si parla del contenuto stesso, che nel caso addotto sarebbero i ner-

vi, i muscoli e così via via; mentre in filosofia risalterebbe presto l'impossibilità di servirsi di tal metodo, incapace ad afferrar la verità.

La determinazione de'rapporti,che un'opera filosofica crede avere con gli altri lavori sullo stesso obbietto, non dà se non un interesse estrinseco , che offuscherebbe la conoscenza della verità. Ritenuta ferma la contraddizione del vero e del falso, si vuole che una filosofia o ammetta o rigetti un precedente filosofico sistema; e che ne rischiari tale o tale altro punto. Ma la filosofia comprende la diversità de' sistemi filosofici non altrimenti che qual progressivo sviluppo della verità; e nella diversità vede la contraddizione. La gemma sparisce con lo svilupparsi del fiore, e si può dire che quella venga da questo negata. Similmente il fiore trova nel frutto, verità della pianta la falsità del suo Esser determinato. Tali forme non si distinguono, ma pure si respingono e sono incompatibili. La loro fluida natura, intanto, le caratterizza qua' momenti dell'unità organica, in dove non solamente non si oppugnano, ma necessariamente stanno e l'una e l'altra, derivando da tal necessità la vita dello intiero. Nonpertanto la contraddizione di un sistema filosofico non si sa comprendere a questa guisa;e la comprensiva coscienza stenta a spogliarla dalla sua unilateralità ed a riconoscerla nella l'orma di un necessario momento, che apparisce, ma solo apparisce contraddittorio.

Contentando le cennate esigenze l'essenziale ne guadagna. Dove potrebbe esser collocato l'intrinseco di uno scritto filosofico, se non nel suo scopo, nel suo risultato? e dove questo potrebbe esser più determinatamente conosciuto, se non nella differenza di quello che gli antichi han prodotto nella stessa sfera? Ma ove si voglia che ciò valga di reale conoscenza, e non di nudo inizio della conoscenza, fa d' uopo tener calcolo delle invenzioni, impacciarsi della cosa stessa, connettere l'appariscenza di un che di serio e 'l travagliarsi circa lo stesso, col salvare la realtà. La cosa non è completa nello scopo, ma col prodursi; nè il risultato è il reale intiero, ma questo unitamente alla sua Essenza. Lo scopo per sé è l'universale senza vita; ma la tendenza è la nuda spinta, che non ha realtà; ed il nudo risultato è un cadavere che la tendenza lascia dietro di sé. Cosi pure la diversità è il limite della cosa : sta là dove la cosa non è, ossia

essa è ciò che non è la cosa. L'impacciarsi di scopi e risultati, o delle differenze e del giudizio degli uni e degli altri, è un lavoro assai più facile di quello che sembri. Ciò facendo, invece di comprender la cosa, la si trascura; in luogo di appigliarsi a quella dimenticando se stesso, la conoscenza si porta a tutt'altro, si rimane con se stessa anziché abbandonarsi alla cosa. È agevolissimo giudicare di ciò che valga e soddisfi;ma è difficile comprenderlo; ed è difficilissimo esporre ciò che riunisca l'uno e l'altro dato.

L'avvezzamento al lavoro sull'immediato della vita sostanziale bisogna incominciarlo sempre con l'acquisto della conoscenza di universali massime e punti di vista, lavorando sul pensiero della cosa prima di sostenerla o rinnegarla su dati motivi, per saper abbracciare la concreta e ricca pienezza secondo le sue determinazioni e pronunziare ordinate decisioni e gravi giudizi sulla medesima. Questo principio di avvezzamento dee però far luogo al serio della vita piena, che porta all'esperienza della cosa stessa; e quando convenga che il serio della nozione si ritolga alla sua profondità, fa conoscenza ed il giudizio hanno lor conveniente posa nel discorso.

La vera fisionomia in cui esiste la verità, non può essere che uno scientifico sistema della stessa. Far che la filosofia si accosti alla forma di scienza, trasportando a scienza reale il suo nome d'amor della scienza, questo è il lavoro che mi son proposto. L'intrinseca necessità dell'aver una conoscenza scientifica sta nella natura del sapere; ed un competente rischiarimento in proposito è l'esposizione stessa della filosofia. L'esterna necessità, però, è la stessa che l'interna, in quanto che vien compresa in modo universale, prescindendo dall'accidentalità della persona e delle individuali prerogative; cioè nella stessa guisa come il tempo presenta l'Essere determinato del suo momento. Il mostrar che siamo al tempo d'innalzar la filosofia a scienza, è la sola vera giustificazione de' tentativi che abbiano lo scopo d' imporle tal necessità ed effettuarla.

Poiché la vera forma della verità è la scientifica, ossia, quando si ritenga che la verità ha sol nella nozione l'elemento della sua esistenza, allora essa apparisce in contraddizione col concetto e con le conseguenze, che hanno avuto si grandi proporzioni ed allarga-

mento sulle convinzioni del medio evo. Un rischiarimento su tal contraddizione non sembra quindi superfluo, onde non si dia luogo ad un' asserzione pari a quella contro cui si parla. Se, in effetti, il vero esistesse solo in quello o come quello che si chiama ora intuizione, ora immediata scienza dell'assoluto, religione, Essere (non nel centro dell'amor divino, ma l'Essere di questo medesimo), allora nell' esposizione della filosofia si richiederebbe piuttosto il contrario della forma di nozione, allora l'assoluto non dovrebbe comprendersi, ma sentirsi, intuirsi: la parola non dovrebbe esprimere la nozione, ma il sentimento e l'intuizione.

2.

Attuai posizione dello spirilo.

Ove l'apparire di tale esigenza sia compreso secondo la sua universale rispondenza, e sia riguardato in quel grado in cui sta presente lo spirito conscio di sé, questo sorvola alla sostanziai vita, che porta nell' elemento del pensiero, sorvola sull' immediata sua credenza, sull'appagamento e sicurtà della certa coscienza della sua fusione con l'Essenza e con la sua universale intrinseca ed estrinseca presenza. Esso passa non solo all' altro estremo, alla non sostanziale riflessione di sé in se stesso, ma sorvola anche su questa. La sua essenzial vita non è solamente perduta, ma altresì esso è conscio dì tal sua perdita e della finità che è suo contenuto. Ritraendosi da' bisogni che lo spingono, conoscendo e vergognando, egli non tanto dimanda alla filosofia la conoscenza di ciò che è, quanto raggiungere per essa il ripristinamento della sostanzialità e della purezza dell'Essere. A questo fine egli non deve solamente escludere il misterioso della sostanza ed elevarla a coscienza, non dee soltanto portare un pensato ordinamento e la semplicità della nozione nel caos della coscienza, ma ricomporre la diversità del pensiero, sopprimere le diverse nozioni, ripresentare il sentimento dell'Essenza, serbarlo non come veduta ma come edificazione. Il bello, il santo, l'eterno, la religione e l'onore sono l'esca richiesta per risve-

gliare il gusto alla macerazione: l'estasi e non la nozione, non la fredda progressiva necessità della cosa, bensì il fermento dell' entusiasmo dar dee fermezza e dilatantesi espansione al regno della sostanza.

È questa una forte , zelante, convulsa premura di strappare gli uomini dal loro immergersi nel sensibile e nell'egoismo, perchè adergano gli occhi alle stelle, come se dimenticando ogni cosa divina, essi potessero in un punto contentarsi di polvere ed acqua, al par di un verme. Già essi si aveano costituito un cielo con ampia ricchezza di pensieri e fantasie. Di tutto ciò che è , il significato sta nel raggio di luce pel quale esso si liga al cielo. Lo sguardo invece di fermarsi a *questo* presente , si volge ad una Essenza divina, ad un direi presente *di là.* L'occhio dello spirito non drizzasi, non tiensi fisso alla terra che per forza; e vi è bisognato gran tempo onde portare nella insignificanza e confusione, in cui giacea il sentimento del mondo di qua, quella luce che solo il mondo ultraterreno possedei; rendendo interessante e valevole l'attenzione al presente come tale, nomato esperienza. Ora si presenta la necessità del contrario: il sentimento si è cosi radicato alle cose terrene, da abbisognarvi un'egual forza per sollevarnelo. Lo spirito sembra cosi misero, che pare desiderasse sollevarsi al necessario sentimento delle cose divine, come nel Sahara il viaggiatore desidera un bicchier d' acqua. Con quello che basta allo spirito fa d' uopo misurare la grandezza della sua rovina.

Tale accontentabilità nel ricevere, tale avarizia nel dare, non conviene alla scienza. Chi non desidera se non edificarsi , chi desidera velare in nebbie la terrena moltiplicità del suo Essere determinato e del pensiero,e voglia l'indeterminato godimento di siffatta indeterminata divinità,guata ove possa ciò trovare, facilmente farnetica, e trova i mezzi di dilatarsi. La filosofia però dee guardarsi dal voler essere edificante.

Nè rinunciando alla scienza si può pretendere che l'entusiasmo e la nebulosità sia un che più in su della scienza. La sua profetica parola accenna di restare nel centro della profondità, guarda con disprezzo alla determinazione (l'Horos), si tien visibil-

mente lungi dalla necessità come dalla riflessione che si accumula sul finito. Ma come vi ha un vuoto spazio, cosi vi ha pure una vuota profondità: come vi ha un'estensione della sostanza che si spezza in infinita moltiplicità senza forza a riconnetterla; cosi vi ha un'intensità senza contenuto che, comportandosi qual mera forza senza espansione, è la stessa cosa che la superficialità. La forza dello spirito è grande quanto la sua manifestazione: la sua profondità è alta tanto, per quanto confida di espandersi e perdersi nella sua dilatazione. In pari tempo, quando codesto sostanziai sapere privo di nozioni crede d' aver profondata la singolarità della medesimezza nell'Essenza,e filosofar vero e santamente, a scorno delle masse e della determinazione lascia valere in sé l'accidentalità del contenuto, ed in filosofia il proprio arbitrio. Abbandonandosi all'incondizionato fermento della sostanza offuscando la coscienza e rinunciando all'intelletto, credono esser coloro cui Dio dà la saggezza in sogno. Ed in effetti ciò che ricevono e figliano dormendo non son altro che sogni.

Non è difficile a scorgersi che il nostro è tempo di partorienza e di passaggio ad un nuovo periodo. Lo spirito è in lotta con l'odierno mondo del suo Esser determinato e del suo concetto; ed è in procinto di naufragar questo nel passato, operando in sé una nuova fisionomia. Lo spirito al certo non si può comprendere in quiete, ma in un sempre progressivo movimento. Ma come nel fanciullo, dopo un lungo insensibil crescere, il primo respiro rompe quel processo di sviluppo che si facea appoco appoco,operando cosi un salto qualitativo, onde il fanciullo vien partorito; cosi lo spirito educandosi lentamente e calmo si matura per una nuova forma, distrugge una dopo le altre le particelle dell' edilizio del suo precedente mondo, il cui vacillare non si annunzia che per sintomi: la leggerezza del sentire e lo schifo di ciò che sta, l'indeterminato desiderio di un che sconosciuto sono prodromi di una qualche altra cosa che è pronta ad apparire. Il lento e continuo rovinio che non cangia la fisionomia dello intiero, viene interrotto col sorger di un' altra epoca, che in un baleno posa la nuova fisionomia del mondo.

3.

Il principio non è il completamento.

Senonché questo nuovo mondo ha cosi imperfetta realtà, quanta il neonato: il che non deve lasciarsi inosservato. Ciò che sorge è l'immediato,o la sua nozione. Come un edifizio non è approntato con le sole fondamenta; cosi l'afferrata nozione dello intiero non è l'intiero stesso. Se noi vogliamo vedere una quercia nella forma del suo tronco, nella dilatazione de' suoi rami, nell'ammasso delle sue foglie, non siamo contenti allorché in sua vece ne venga mostrato un pollone. Cosi pure la scienza, corona del mondo dello spirito, non è compiuta col suo incominciare. L'inizio del nuovo spirito è il prodotto di un'ampia rivoluzione di moltiplici formazioni, meta di strade variamente intrecciate, e di altrettanti tentativi e sforzi. Esso è l'intiero che ritorna in sé dalla successione come dal suo estendersi, la nozione dello stesso divenuta semplice. La realtà però di questo semplice intiero sta in ciò, che quelle forme divenute momenti si sviluppano di nuovo e si danno una forma, però nel loro nuovo elemento della sviluppata maniera di sentirla.

Poiché l'apparizione del nuovo mondo in sulle prime sta ancora nell' intiero, velato nella sua semplicità, o nel suo universale fondamento, la ricchezza del precedente Essere determinato è presente alla coscienza sol come ricordanza. Essa perde con le nuove apparenti forme la estensione e specialità del contenuto; perde anzi la configurazione della forma, per la quale la differenza è determinata con sicurezza ed ordinata nelle sue stabili relazioni. Senza tal fisionomia,la scienza manca dell'universale intelligibilità, ed ha l'apparenza d'esser, l'esoterico possesso di un solo. Ho detto esoterico possesso, perocché si presenta nella sua nozione, ossia nel suo interno: ho detto di un solo; perocché la sua apparizione non dilatata fa il suo Essere determinato individuale. La prima volta che qualche cosa sia perfettamente determinata, essa è essoterica, comprensibile, e capace di essere appresa e di divenire proprietà di tutti. L'intellettuale

forma della scienza ho la via che vi mena spianata per tutti ed a tutti aperta; ed il cogliere la razionale conoscenza per via dell' intelletto è l'esatto postulato della coscienza che porta alla scienza. L'intelletto, in fatti, è il pensiero, il puro Io; l'intelligibile è il già conosciuto ed il comune della scienza e della non iscientiifica coscienza; per lo quale questa immediatamente può passare all'altra.

È riprovevole la scienza che comincia e non si mena nè al compiuto de' dettagli nè alla perfezione della forma. Ma quando bisogna coglierne l'essenza, sarebbe inesatto ed inammissibile il non voler riconoscere la necessità del successivo sviluppo.

Tale contraddizione sembra essere il nodo più forte, sul quale si affatica oggi l'educazione scientifica , senza averlo inteso convenientemente. Una parte mette mano alla ricchezza del materiale ed all'intelligibilità: un'altra si burla di ciò e si attiene all'immediata razionalità e divinità. E quando gli uni, sia per la forza della verità soltanto o per la veemenza degli altri, vengon messi al silenzio; ed in vista del fondo della cosa si senton sopraffatti, in vista di quelle esigenze, cui trovan giuste e non soddisfatte, non restano contenti. Il loro silenzio viene a mezzo dalla vittoria, ma può venir pure dalla noia e dall' indifferenza che è il seguito di un' attenzione costantemente aizzata e non seguita dall'adempimento delle promesse.

Gli altri, in vista del contenuto, con abbastanza di facilità s'estendono di molto: attirano a sé una quantità di materiale, cioè il già conosciuto ed ordinato; con la qual cosa, trattandosi di singolarità e curiosità, pare che essi possedessero il resto di che s'impacciava la conoscenza di quella specie; pare che dominassero anche il non ancora ordinato, e che soggettassero tutto all'assoluta Idea, la quale, perciò, pare riconosciuta in ogni cosa e volta ad ampia scienza. Considerando però più davvicino cotanto distendersi, apparisce non venir esso a stabilità per ciò che l'uno ed identico siasi diversamente conformato; ma perchè è l'informe ripetizione dell'uno ed identico, che applicato estrinsecamente a diverso materiale ottiene una noiosa apparenza di diversità. L'Idea vera per sé, in fatti, resta sempre qual'era in principio; lo sviluppo non

consiste che nella ripetizione formile dello stesso. L'identica immobil forma del subbietto conoscente trasportata a ciò che è presente, il materiale immerso in questo calmo elemento del fuori di sé non è altro che un arbitrario capriccio sul contenuto, non compie ciò che si richiede, la ricchezza , cioè , delle forme da sé derivanti, e la differenza delle stesse da sé determinantisi. Esso è un formalismo monotono che va alla differenza della materia sol perché è già in pronto e conosciuta.

Quindi si ritiene questa monotona ed astratta universalità per assoluta: si assicura che l'esserne insoddisfatto deriva dall'incapacità d'impossessarsi dell' assoluta posizione e tenervisi fermo. Quandanche si giunga a rappresentare in un' altra qualunque guisa la vuota possibilità, per oppugnare un concetto; quandanche questa nuda possibilità, il pensiero universale, avesse anche l'intiero positivo merito della conoscenza reale, anche allora tutto il merito va ascritto all'universale Idea in questa forma di non realtà: e vale per ispeculativo modo di considerazione la soluzione del diverso e del determinato, ed anzi l'ulteriore non sviluppato ma in se stesso giusto precipitar dello stesso nell' abisso del vuoto. Il considerare un qualunque Essere determinato, quale è nell' assoluto, non consiste in altro che nel dire che si parli d'esso come di una qualche cosa nell'assoluto, nell'A = A: intanto ciò non vi aggiunge niente, essendo ogni cosa tutt'uno. Il conoscer quest'uno, il saper che nell'assolato tutto val lo stesso, l'opporsi alla distinta e piena conoscenza ovvero a quella che cerca ed esige la pienezza; ossia presentare il suo assoluto per la notte in cui, giusta il proverbio, tutte le vacche son nere, questo è il preciso vuoto della conoscenza. Il formalismo accusato ed oltraggiato dalla filosofia odierna, e che oggi si riproduce, benché se ne conosca esatta l'insufficienza, non isparirà dalla scienza fino a che non sia divenuta chiarissima oltre la sua natura la conoscenza dell' assoluta realtà. Riguardato che l'universale concetto, quando procede al tentativo di svolgimento, facilita la comprensione di quest'ultima, egli è utile significarne l'accidentalità, nello scopo di eliminare in questa occasione una forma, la cui abitudine è un impedimento alla conoscenza filosofica.

Che il vero debba comprendersi non solo come sostanza, ma anche qual subbietto, è una mia veduta, che non può giustificarsi se non per l'esposizione del sistema intiero. Similmente è da avvertire che la sustanzialità racchiude tanto l'universale o l'immediata scienza, quanto ciò che è l'Essere o l'immediato a conoscersi. Il medio evo si opponeva a comprender Dio come unica sostanza. Quando una tale determinazione fosse pronunciataci fondamento in parte ne starebbe nell'accorgersi che con ciò la coscienza non è né serbata né distrutta; in parte però tal semplicità o indifferente immobile sostanzialità è quel suo opposto che il pensiero ritien come pensiero, l'universalità come tale. E quando, in terzo luogo, il pensiero riunisce con sé l'Essere della sostanza, e comprende l'immediato o l'intuizione come pensiero, viene da ciò se simile intellettuale intuizione non ricada nella inerte semplicità, e la realtà stessa non si presenti in modo non reale.

4.

L'assoluto è subbietto.

La sostanza vivente è l'Essere che in verità è subbietto; o, e val lo stesso, che è reale in quanto è il movimento del *porsi* o la mediazione del *farsi altro*. Come subbietto, essa è la pura e semplice negatività; ed è, in conseguenza, la divisione del semplice ed il contraddittorio ampliarsi, che è poi la negazione dell'indipendenza di pari diversità e della sua contraddizione. Ed il vero non è l'originaria unità come tale, o l'immediato come tale; ma è codesta ripresentantesi indifferenza, o la riflessione in se stesso nel suo altro. È il farsi di se stesso, è il giro che presuppone la sua fine come suo scopo, e lo ha a principio; ed è reale sol per il processo e la sua fine.

5.

Cosa è l'assoluto.

La vita di Dio e 'l conoscere divino può esser detto un giuoco dell'amore con se stesso. Questa Idea scende a divozione ed anche ad insignificanza quando vi manchi il serio il dolore la pazienza ed il lavoro del negativo. Quella vita è in sé la indisturbata uguaglianza ed identità con se stessa, che non si prende ad esser altro, non si aliena nè vince questa alienazione. Ma tale in sé è l'astratta universalità, nella quale si prescinde dalla sua natura di esser per sé, epperò dal muoversi della forma. Ove si dica che la forma è pari all'Essenza, è sbagliata l'opinione che la conoscenza si satisfi con l'In sé ossia con l'Essenza, risparmiando la forma; e che l'assoluto principio fondamentale ossia l'assoluta intuizione renda non necessario lo svolgimento della prima o lo sviluppo della seconda. Mentre la forma è essenziale all'Essenza, come questa a quella, essa dee comprendersi ed esprimersi non solo come Essenza cioè come immediata sostanza o come pura divina intuizione di se stesso, ma anche come forma e nell'intiera ricchezza della forma sviluppata. Perciò egli vien compreso ed espresso come reale.

Il vero è l'intiero. L'intiero però è l'Essenza che si completa col suo sviluppo. Dee dirsi dell'assoluto ch'esso è essenzialmente risultato, che egli è solo nella fine quello che esso è in verità; e la sua natura sta nell'Essere reale, subbietto, o ciò che fa se stesso. Per quanto apparisca contraddittorio che l'assoluto debba essenzialmente comprendersi come risultato, basta una piccola riflessione per rettificare l'apparenza di contraddizione. Il cominciamento, il principio, o l'assoluto, quale è fisso immediatamente, non è che l'universale. Come quando io dico: ogni animale, questa parola non può valere per una zoologia; cosi pure le parole: divino, assoluto, eterno ecc. non esprimono cosa possa convenire a ciò che in quelle è racchiuso; ed in effetto tali parole significano l'intuizione come l'immediato. Anche il passaggio ad un'altra proposizione che è dap-

più di una parola, inchiude il *farsi altro,* ed è una mediazione. Ciò però viene schivato come se si rinunciasse all'assoluta conoscenza, mentre volendosi farne qualche cosa dippiu, se ne farebbe un non assoluto che al tutto non é nell'assoluto.

Simile schifiltà deriva nel fatto dallo ignorare la natura della mediazione e dell'assoluto conoscere. La mediazione non è altro che la moventesi uguaglianza di sé con sé, ossia è la riflessione in se stesso, il momento dell'Io che è per sé, la pura negatività, o, rabbassata alla sua pura astrazione, il semplice *farsi.* L'Io, e sopra tutto il *farsi,* questo mediare, è a causa di sua semplicità anche l'immediato che si fa, o l'immediato stesso. Egli è dunque un misconoscere la ragione quando la riflessione sia compresa come escludente il vero e non come positivo momento. È dessa che del vero fa un risultato, ma che però toglie questa contraddizione a fronte del suo *farsi.* Imperocché tal *farsi* è semplice, e quindi non diverso dalla forma del vero, che è di mostrarsi semplice nel risultato: il farsi anzi è il ritornare alla semplicità. Sebbene l'embrione è uomo in sé, non lo è però per sé: sol quando è culta ragione egli è per sé, per essersi fatto quello che è in sé. Questa è la sua realtà. Ma nel risultato è esso stesso semplice immediatezza; perocché è desso la conscia libertà che in sé riposa, non lasciando da banda il contrapposto, ma fondendolo con sé.

Il detto può anche essere espresso cosi che la ragione sia il fatto corrispondente allo scopo. L' elevare la supposta natura sul mal compreso pensiero, e l'eliminazione dell'esterna corrispondenza allo scopo ha indotto il discredito sulla forma dello scopo. Senonché come anche Aristotele determinava la natura qual fatto corrispondente allo scopo, questo è l'immediato, il calmo, l'immobile, ma che é motore, ed è perciò subbietto. La sua forza di movimento, astrattamente presa, è l'Essere per sé o la pura negatività. Il risultato è quindi lo stesso che l'inizio, mentre l'inizio è lo scopo: vo' dire che il reale è lo stesso che la sua nozione, mentre l'immediato come scopo ha lo stesso o la pura realtà in se medesimo. Lo scopo svolto o l'esistente reale è movimento ed il *farsi* sviluppato: anche questo agitarsi però è medesimezza; e quell' immediato, quella sem-

plicità del cominciamento è uguale a sé, poiché è il risultato, è ciò che ritorna in sé: quello che in sé ritorna è il medesimo, e la medesimezza è la parità e semplicità che si rapporta a se stessa.

Il bisogno di rappresentare l'assoluto come subbietto si serve della proposizione: Dio è l'eterno, o il morale ordinamento del mondo, o l'amore ecc. In tali proposizioni il vero è posto dirittamente come subbietto , ma non è presentato come il movimento del riflettersi in se stesso. In una proposizione della specie si comincia con la parola Dio. Questa per sé è un suono senza significato, un puro nome: quando il predicato dice che cosa egli è, si ha la pienezza e 'l significato: il vuoto inizio in questa fine si fa una reale conoscenza. Intanto non bisogna trascurare perchè non si parla di eterno, di morale ordinamento ecc., o come faceano gli antichi, delle pure nozioni di Essere, di Uno ecc., di ciò che dà il significato, senza attaccarvi una voce priva di senso. Egli è perchè per tal parola va designato che non é posto un Essere, Un'Essenza, un universale, bensì un riflesso in sé, un subbietto. Solo è questo un anticipato. Il subbietto è preso come punto fermo, al quale è attaccato il predicato come suo valore, per un movimento che appartiene al conoscente, e che non viene riguardato appartenere al punto stesso. Per quel movimento soltanto però il contenuto sarebbe presentato come subbietto. Nel modo come questo movimento è fatto, esso non può appartenere a quel punto; ma per la presupposizione di questo non può altrimenti farsi, e può solo essere esterno. Quell'anticipazione, che l'assoluto è subbietto, è quindi non solamente la realtà di questa nozione, ma la rende altresì impossibile; perocché la pone come un punto calmo, mentre è ciò che si muove.

Tra le molte conseguenze che si cavano dal detto, può rilevarsi questa: che il conoscere è reale sol come scienza o come sistema; che, d'altronde, un cosi detto fondamento o principio della filosofia, se è vero, è del pari falso in quanto è sol fondamento e principio. Onde è perciò facile a rifiutarsi. La confuta sta nel mostrare il suo difetto; ed è difettoso, perocché è l'universale o il principio che fa il cominciamento. Se la confuta è fondamentale, essa vien presa e sviluppata dal principio stesso, e non per apposte asserzioni e pia-

citi fatti estrinsecamente. La confuta addiverrà propriamente il suo sviluppo, e 'l completamento del suo difetto, quando non misconosca che il suo fatto è da considerarsi solo negativamente, e nel suo processo e risultato non deve saperne di positivi lati. Il proprio positivo svolgimento del principio è, per lo converso, un negativo diportarsi verso lo stesso, specialmente contro la sua unilaterale forma d'essere immediato o scopo. Può prendersi per la confuta di quello ciò che forma il fondamento del sistema; ma più esattamente essa può riguardarsi come una dimostrazione, che il fondamento od il principio del sistema nel fatto non è che il suo principio.

6.

L'elemento del sapere.

Nel concetto che afferma Γ assoluto come spirito, è espresso che il vero è reale sol come sistema, o che la sostanza è essenzialmente subbietto. Questa è la più alta nozione che appartiene ai tempi moderni ed alla loro religione. Lo spirituale soltanto è reale: esso è l'Essenza o quello che è in sé, quello che si sostiene e determina , l'Esser altro e l'Esser per sé, e quello che resta in sé in tal determinazione o nel suo Esser fuori di sé; vale a dire che esso è in sé e per sé. Tal Essere in sé e per sé però è primamente per noi od in sé: esso è la spirituale sostanza. E bisogna che questa sia anche per se stessa; fa d'uopo che sia conoscenza dello spirituale e il sapersi spirito: voglio dire che dee essere obbietto a se stesso, ma immediato al par che tolto, in sé riflesso obbietto. Egli per sé è solo per noi, in quanto il suo spirituale contenuto è generato da lui stesso. In quanto però egli per sé, è per sé stesso, questo generarsi è la pura nozione; anche per lui obbiettivo elemento, in cui ha il suo Esser determinato: e per tal guisa egli nel suo Esser determinato e per se stesso obbietto riflesso in sé. Lo spirito che così sviluppandosi si sa spirito è la scienza: questa è la sua realtà ed il regno ch'egli si architetta nel suo proprio elemento.

Il puro conoscer sé nell' assoluto esser altro, questo etere come

tale, è il fondamento ed il corpo della scienza od il conoscer in universale. Il principio della filosofia presuppone od esige che la coscienza si trovi in questo elemento. Ma simile elemento consiegue la sua perfezione e traslucidità sol per il movimento del suo *farsi*. Esso è la pura spiritualità, come l'universale che ha la guisa della semplice immediatezza. Tal semplice, in quanto ha l'esistenza come tale, è il fondo, il pensiero, che è solamente nello spirito. Mentre questo elemento, questo immediato dello spirito, è soprattutto il sostanziale dello spirito, esso è la sua trasfigurata Essenzialità, la riflessione, il semplice stesso, che è per sé l'immediato come tale, l'Essere che è la riflessione in se stesso. La scienza dal suo lato domanda alla coscienza che si elevi in questo etere perchè vi viva con lei e per lei. Per lo converso, l'individuo ha dritto a pretendere che la scienza gli presti almeno la guida per giungere a tale posizione, e che gliela mostri in se stessa. Il suo dritto fondasi sulla assoluta indipendenza, ch'egli sa di possedere in quella forma del suo sapere; imperocché in quella sta l'assoluta forma, cioè l'immediata certezza di sé stesso o, se si vuole, l'essere incondizionato dalla scienza, siane il contenuto quale che si voglia. Quando la posizione della coscienza è il sapere le obbiettive cose in opposizione a se stessa, e se stessa in opposizione a quelle, la scienza è come l'altro di sé che vale come perdita di spirito, mentre è conoscersi in se stesso; l'elemento della scienza è un che lontano, in cui essa non più possiede se stessa. Ciascuna di queste due parti sembra essere lo stravolgimento della verità. Che la naturai coscienza immediatamente si affidi alla scienza, è un tentativo, non si sa donde desunto, fatto per mettervi un po' di testa: la costrizione di apprendersi a tale insolita posizione e muoversi in essa, è una forza impreparata, che apparisce come non necessaria, e che invoglia a darle luogo. La scienza sia in sé stessa quel che si voglia, in rapporto all'immediata coscienza si pone come un che stravolto a fronte di questa; e poiché ha il principio della sua realtà nella coscienza di se stessa, porta con sé, per esserle estrinseca, la forma di non realtà. Essa dee quindi riunire a lei tale elemento, ed anzi mostrare il come e'l quanto questo le convenga. Ciò che non abbi-

sogna di tale realtà è il contenuto come l'In sé, lo scopo, che in sulle prime è un interno non come spirito, ma spirituale sostanza. L'In sé dee estrinsecarsi e farsi per sé; il che non significa altro se non che la coscienza dee porre l'Esser per sé come identico con sé.

7.

L'inalzarsi allo elemento del sapere è la Fenomenologia dello spirito.

Il farsi della scienza o del sapere è ciò che la fenomenologia dello spirito descrive. Il sapere, come esso è in sulle prime, ossia lo spirito immediato è la coscienza sensibile priva di spirito. Per divenire propriamente sapere, ossia per generare l'elemento della scienza che è la sua pura nozione, dee travagliarsi per una lunga via. Tal *farsi*, come si presenta nel suo contenuto e nelle forme, che si svelano in esso, non è quello che si presenta come scienza dietro la guida della non iscientifica coscienza: ed è tutt'altro che il fondamento della scienza, tutt'altro dell' entusiasmo che comincia immediatamente con l'assoluta scienza, e s'incarica delle altre posizioni solo in quanto dichiara di non tenerne conto.

Era mestieri comprendere nel suo senso universale il compito di portar l'individuo dalla sua inculta posizione al sapere; e considerare l'universale individuo, il conscio spirito, nella sua progredita cultura. Per quello che concerne la relazione di ambidue,nell'universale individuo mostrasi ciascun momento a norma che guadagna la forma concreta e la propria fisionomia. L'individuo particolare è lo spirito imperfetto, una forma concreta, nel cui intiero Esser determinato domina una determinazione, e le altre non si presentano che a tratti scancellati. Nello spirito, che sta più in su di un altro, il più basso concreto Esser determinato è rabbassato ad un momento invisibile; e ciò che prima era la cosa stessa, in lui non è che traccia, una velata forma e semplice ombra. Ciò che passa via è percorso dall'individuo, la cui sostanza è lo spirito che sta più in alto; come colui che imprende una più sublime scienza , va per le conoscenze

di preparazione cui ha lungamente all'interno per farsi presente al contenuto di quella: egli ne richiama la memoria senza trovarvi interesse e senza fermarvisi. L'individuo deve anche percorrere , giusta il contenuto, tutti i gradi di coltura dello spirito universale, ma come forme già rifiutate dallo spirito , come passi di una strada già compiuta. Cosi in rapporto alle conoscenze noi troviamo quello che affannava ne' primitivi tempi lo spirito maturo degli uomini deprezzarsi in conoscenze, esercizii ed anco giuochi da fanciulli, e riconoscersi nel processo pedagogico quasi una storia dell'educazione del mondo delineata a sfumo. Il passato Esser determinato è già proprietà acquistata dallo spirito universale, che fa la sostanza dello individuo e la inorganica apparentemente estrinseca sua natura. La coltura in tal riguardo considerata, dal lato dell'individuo, consiste nell'ereditare ciò che è presente, distruggere la inorganica natura in sé e prenderla in possesso per sé. Dal lato dello spirito universale, come della sostanza, questo non è altro se non darsi coscienza, e produrre il suo *farsi* e la sua riflessione.

La scienza presenta questo movimento di coltura nel suo svolgimento necessario, e nella sua forma per quello che già è passato a momento e proprietà dello spirito. La meta è la veduta dello spirito in ciò che sia sapere. L'impazienza desidera l'impossibile, cioè raggiungere la meta senza mezzi. Da una parte tollerar bisogna la lunghezza del cammino perchè ogni momento è necessario: dall'altra parte bisogna soffermarsi a ciascuno momento, perocché questo è un'individuale intiera forma, e va considerata assolutamente in quanto si considera la sua determinazione come un intiero concreto, o l'intiero nella individualità di tale determinazione. Mentre la sostanza dell'individuo, mentre lo spirito del mondo ha la pazienza di percorrere queste forme nella lunga estensione del tempo, e sorprendere il mostruoso lavoro della storia del mondo, nella quale egli si configura in ciascuna delle forme di cui è capace; e mentre non si può per meno elevar la coscienza su di sé; l'individuo non può comprendere la sua sostanza, giusta la cosa, con minor travaglio. Frattanto ciò facendo egli risparmia pena, il contenuto guadagna la realtà divelta dalla possibilità, l'immediato, la forma ri-

dotta alla sua abbreviatura, alla semplice determinazione di pensiero. Il pensato é il contenuto, proprietà della sostanza: esso non dee più volger l'Essere determinato alla forma di Essere in sé, ma volger l'In sé originario, immerso nell'Esser determinato e già ricordato, alla forma dell'Esser per sè. Bisogna dare il modo di questo fatto.

8.

Cangiamento del concepito e conosciuto in pensiero.

Ciò che si risparmia dell'intiero, nella posizione dalla quale imprendiamo il movimento, è il toglier via l'Esser determinato. Ciò che resta e che abbisogna della più alta coltura è il concetto e la conoscenza delle forme. L'Essere determinato, ritirato nella sostanza per la prima negazione, vien trasportato immediatamente nell'elemento della medesimezza: simile acquisita proprietà ha ancora lo stesso carattere d'incompresa immediatezza, la stessa immobile indifferenza che l'Esser determinato; il quale è cosi passato a concetto. In pari tempo esso è un che cognito, un che del quale s'interessa l'esistente spirito, mentre non è più là la sua attività ed il suo interesse. Quando l'attività, che s'interessa dell'Esser determinato, è soltanto il movimento dello speciale spirito che non si comprende; il sapere, a fronte del concetto da quella provvedente, è indirizzato contro tal conoscersi: esso è il fatto dell'universale medesimezza e l'interesse del pensiero.

Il conosciuto, per ciò che è conosciuto, non è riconosciuto. L'usuale inganno di se stesso e degli altri è il presupporre e credere che nel riconoscere vi sia qualche cosa già conosciuta. Con tutti gli andirivieni di parole non ha luogo il sapere, senza saper come avvenga. Il subbietto e l'obbietto ecc. Dio, la natura, l'intelletto, la sensibilità ecc. sono trascurati come conosciuti, e posti a fondamento come qualche cosa che valga, e fanno il fermo punto tanto di partenza che di ritorno. Il movimento avviene tra quelli che restano immoli, e perciò alla loro superficie. Il compren-

dere, 'lesame, sta nel vedere se ciò che di quelli si dice si trovi anche nel loro concetto, e se quelli appariscano e siano conosciuti così, ovver no.

L'analisi di un concetto, quando si faccia, non è altro che il toglier la forma del suo conoscersi. Mettere l'uno fuori l'altro gli originari elementi di un concetto, è ritornare a' loro momenti, che almeno non hanno la forma del dato concetto, e costituiscono l'immediata proprietà della medesimezza. L'analisi giunge a pensieri che sono essi stessi conosciute ferme calme determinazioni. Però son essenziale momento questi divisi, e perciò non reali; in effetti, sol che il concreto si divida e si faccia non reale, esso si muove. L'attività della separazione è la forza ed il lavoro dello intelletto, la maravigliosissima, grandiosa ed anzi assoluta potenza. La cerchia che riposa in sé chiusa, e che però ha il suo momento qual sostanza, è la relazione immediata, e quindi non maravigliosa. Ma che l'accidentale, come tale, il connesso e rispondente ad altro reale, segregato dalla sua cerchia, consiegua un proprio Esser determinato e speciale libertà, questa è gigantesca potenza del negativo; ed è l'energia del pensiero del puro Io. La morte, se vogliamo così nomare quella non realtà, è spaventosa, e il tener fermo un morto richiede grandissima forza. L'impotente bellezza odia l'intelletto, mentre questo la spinge a cose di cui essa è incapace. La vita dello spirito non è la vita che si guarda dalla morte e si serba immune da corruzione, ma è quella che la porta e la sopporta in sé. Lo spirito ha la sua verità sol quando trova se stesso nell'assoluta dissoluzione. Quella potenza non è il positivo che ritorce lo sguardo dal negativo; come quando noi diciamo di qualche cosa che essa non è, o è falsa, e siam pronti a passare a qualche altra cosa: tal potenza al contrario guarda in faccia il negativo e vi si ferma. Questo fermarsi è la forza magica che converte il negativo in Essere. Val di questa ciò che si è cennato circa al soggetto, il quale dando l'Essere determinato alla determinazione nel suo elemento, toglie l'astratto cioè l'immediato che è, ed è perciò la vera sostanza, l'Essere o l'Immediato, che non ha la mediazione fuori di lui, ma è questa stessa.

Cangiamento del pensiero in nozione.

Nel divenire il concepito proprietà della pura coscienza, questa elevazione all'universalità è uno de' lati della cultura, ma non la cultura perfetta. Il metodo degli studi dell'antichità si differisce dal metodo de' tempi moderni per ciò che quello era la propria trasformazione della naturale coscienza. Provandosi su tal parte del proprio Esser determinato, e filosofando su tutto che si passava dinnanzi, si generava l'universalità attivissima. Ne' tempi moderni l'individuo trova preparata l'astratta forma: l'afferrarla ed appropriarla è meglio l'immediato estrinsecarsi dell'interno, la divisa produzione dell'universale, anziché il procedere dello stesso dal concreto e dalla moltiplicità. Quindi il lavoro non istà nel depurare l'individuo dall'immediata sensibile guisa, e farne una sostanza pensata e pensante; sta nell'opposto, cioè sta nel realizzare e spiritualizzare l'universale col togliere il fermo determinato pensiero. Intanto è difficile portare il fermo pensiero a fluidità, molto più che non il sensibile Esser determinato. Il fondo è dato anticipatamente: quelle determinazioni hanno per sostanza ed elemento del loro Essere determinato l'io, la potenza del negativo: le sensibili determinazioni al contrario hanno solo l'impotente astratta universalità o l'Essere come tale. I pensieri addivengono fluidi, appena che si riconosca qual momento il puro pensiero, questo interno immediato; o quando si faccia astrazione dalla pura certezza di se stesso; non abbandonandola, non ponendola da banda, ma rinunciando al fisso del porsi, come al fisso del puro concreto, che è l'Io stesso in opposizione col diverso contenuto, ed insieme al fisso del diverso che posto nell'elemento del puro pensiero prende parte all'incondizionalità dell'Io. Per questo movimento i puri pensieri si fanno nozioni, e sono quelli che in verità sono, cioè movimenti di se stesso, cerchie, spirituali essenzialità, lor sostanza.

Questo movimento delle pure essenzialità forma la natura del-

la scienza. Considerato in rispondenza al suo contenuto, esso è necessità e sviluppo dello stesso ad organico intiero. La via, per la quale si raggiunge la nozione della conoscenza, addiviene per quello un necessario e compiuto *farsi*; cosicché il detto sviluppo cessa d'essere un filosofare accidentale, che si rannoda a questo o quello obbietto, relazione e pensiero dell' imperfetta coscienza portante con sé l'accidentalità, o che cerca a fondare il vero in un determinato pensiero per via di fluttuanti ragionamenti, per via di sillogismi e deduzioni. Per tal modo col movimento della nozione si abbraccia la compiuta mondialità della coscienza nella sua necessità.

Tale esposizione, inoltre, fa la prima parte della scienza, mentre l'Essere determinato dello spirito, come primo, non è altro se non l'immediato od il cominciamento; ed il cominciamento non è il ritorno in sé. L' elemento dell' immediato Esser determinato è quindi la determinazione, per la quale questa parte della scienza si distingue dalle altre. Il darsi tal differenza porta alla discussione di un fermo pensiero, che qui suol presentarsi.

L'immediato Esser determinato dello spirito, la coscienza, ha due momenti; quello del sapere, e quello della obbiettività negativa del sapere. Quando lo spirito si sviluppa in questo elemento e schiude i suoi momenti, a lui conviene tale determinazione, e quelli si affacciano come forme della coscienza. La scienza per questa via è scienza di ciò che sperimenta la coscienza; la sostanza vien considerata, poiché essa è il suo movimento, il suo obbietto. La coscienza non sa, non comprende, se non quello che è nella sua sperienza; perocché ciò che è in questa è solo la spirituale sostanza e propriamente come obbietto di se stessa. Lo spirito però si fa obbietto, perchè è suo movimento il farsi altro, cioè obbietto di se stesso, e togliere questo Esser altro.

E può dirsi esperienza anche quel movimento, nel quale l'immediato, il non isperimentato, cioè l'astratto, sia dell'Esser sensibile o del semplice pensato, si rende a sé estraneo e quindi torna a sé da questo farsi estraneo, onde è rappresentato nella sua realtà e verità, ed è proprietà della coscienza.

La dissimiglianza che trova luogo nella coscienza tra l'io e la so-

stanza che è suo obbietto, è precipuamente il suo differente, il negativo. Ciò può considerarsi come il difetto di ambi; ma pure è la loro anima, ossia il movente degli stessi, onde alcuni antichi comprendevano il vuoto qual movente; perocché riguardavano il movente come negativo, ma questo non come medesimezza. Quandanche tal negativo apparisca come dissimiglianza dell'Io con l'obbietto, è del pari la dissimiglianza della sostanza con se stessa. Ciò che procede oltre lui e sembra essere un'attività contro di sé, è il suo proprio fatto, e mostrasi essenzialmente subbietto. Mostrandosi perfettamente così, lo spirito fa il suo Esser determinato uguale alla sua Essenza: egli è a se stesso obbietto, come egli lo è, ed è vinto l'astratto elemento dell'immediato e della divisione del sapere e della verità. L'Essere è assolutamente mediato: esso è sostanziale contenuto, che è altresì immediata proprietà dell'io, medesimezza, ossia nozione. A ciò si rapporta la fenomenologia dello spirito. Ciò che in essa si appresta è l'elemento del sapere. In questo i momenti dello spirito si svolgono in forma di semplicità , che conosce il loro obbietto come se stesso. Essi non cadono più nella contraddizione dell'Essere e del Sapere; ma rimangono nella semplicità del sapere, sono il vero nella forma di veri, e la loro diversità è sol diversità di contenuto. Il movimento loro che si organizza a totalità in questo elemento è la filosofia logica o speculativa.

10.

Quanto la fenomenologia dello spirito è negativa, ossia racchiude il falso.

Mentre ciascun sistema dell'esperienza dello spirito abbraccia solo l'apparenza dello stesso, onde sembra esser soltanto negativo il progredire da lui alla scienza del vero, che è nella forma di vero ; si potrebbe voler dispensarsi dal negativo come dal falso, e si potrebbe desiderare di venir senz' altro guidato alla verità. Perchè darsi da fare col falso? Poiché sopra si è parlato ch' e' bisogna incominciare con la scienza, da questo lato è a rispondere che cosa abbia essa a

lare col negativo come falso. I concetti in proposito impediscono che si allacci la verità. Ciò dà occasione a parlare delle conoscenze matematiche, che il sapere antifilosofico ritiene come l'ideale cui la filosofia sforzarsi dovrebbe a raggiungere, il che finoggi ha tentato invano.

Il vero ed il falso appartengono ai determinati pensieri, che senza movimento valgono per propria Essenza, de' quali uno sta al di là, l'altro al di qua senza alcun che di comune, isolati e fermi. All'incontro bisogna considerare che la verità non è una moneta coniata che presto è data ed imborsata. Non si dà falso, come non si dà male. Il male ed il falso non sono cosi cattivi come il diavolo; perocché in questo sono essi addivenuti particolare subbietto. Come falsi e mali son essi l'universale, ed hanno la loro essenzialità a sé contraria. Il falso, di cui qui solo si parla, sarebbe l'altro, il negativo della sustanza, che qual contenuto del sapere è il vero. Ma la sostanza è essa stessa essenzialmente il negativo, parte come differenza e determinazione del contenuto, parte come semplice differenza, cioè come medesimezza e sapere. Ben si può sapere il falso. Il saper falsamente qualche cosa significa che il sapere non corrisponde alla sostanza sua. Senonché pur questa incorrispondenza è il diverso, il momento essenziale. In questa diversità essa è costante; e ciò che fa la costanza è la verità. Ma non è verità come se l'incorrispondenza fosse tolta, quasi la scoria dal metallo puro, o quasi un istrumento che si togliesse via dall'ordigno preparato; bensì l'incorrispondenza sta presente come il negativo, come la medesimezza, nel vero stesso come tale. Intanto non può dirsi che il falso formi un momento, od una parte costitutiva del vero. Il dir che nel falso qualche cosa sia vera, è credere che siano mischiati arabi come l'olio e l'acqua inconfondili ed estrinseci. Proprio per dinotare il momento del perfetto Esser altro, non dev'essere usata simile espressione là dove l'Esser altro è tolto. Cosi pure l'espressione di unità del subbietto e dell'obbietto, di finito e d'infinito, di Essere e di pensiero ecc. ha il cattivo vezzo di esprimere con obbietto e subbietto ecc. ciò ch'essi sono fuori la loro unità: nell'unità però non sono intesi secondo tale espressione nella loro unità. Il falso è un momento della verità, ma non più come falso.

Il dogmatismo della maniera di pensare nel sapere e nello studio della filosofia non è altro se non l'opinare che il vero stia in una proposizione la quale è fermo risultato, od immediatamente conosciuta. Alle domande: quando nacque Cesare? quante tese fanno uno stadio? ecc. bisogna dare una precisa risposta; come è determinatamente vero che il quadrato dell'ipotenusa uguaglia la somma de' quadrati de' rimanenti lati del triangolo rettangolo. Ma la natura di una tale, così detta, verità è diversa della natura delle filosofiche verità.

11.

Verità storiche e matematiche.

In rapporto alle verità storiche, per cennarne brevemente, in quanto cioè va considerata la pura fisionomia storica delle stesse, si concederà agevolmente che esse riguardano l'individuale Esser determinato, un contenuto secondo il lato della sua accidentalità ed arbitrio, e le loro determinazioni non necessarie. Queste nude verità stesse però, come quelle addotte ad esempio, non sono senza il movimento della coscienza. Per conoscerne una, bisogna far molti paragoni, e cercarla consultando libri, od in altra guisa. Anche nell'immediata intuizione la conoscenza di quelle verità co' loro motivi vale per qualche cosa, che abbia vero pregio, benché propriamente il nudo risultato dee esser quello del quale bisogna impacciarsi.

Per ciò che concerne le verità matematiche non sarebbe creduto geometra chi conoscesse estrinsecamente i teoremi di Euclide senza la loro pruova, senza cioè conoscerle, come suol dirsi, intrinsecamente. Così pure sarebbe ritenuta per insoddisfacente la cognizione de' saputi rapporti reciproci de' triangoli ottenuta con la misura di molti triangoli. L'essenzialità della pruova anche nelle matematiche conoscenze ha il significato e la natura di essere momento del risultato; ma in queste è anzi passata e svanita. Come risultato, al certo, il teorema è un che veduto come vero. Ma tale sopravvegnente circostanza non tocca il suo contenuto, bensì soltanto

la relazione al soggetto. Il movimento della dimostrazione matematica non appartiene all'obbietto, ma è un fatto estrinseco alla cosa. La natura del triangolo rettangolo non si scompone così come rappresentasi nella costruzione, che é necessaria per dimostrar il teorema esprimente la sua relazione. L'intiero svolgimento del risultato è un processo ed il mezzo del riconoscere. Anche nelle conoscenze filosofiche il farsi dell' Esser determinato, come Essere determinato, è diverso dal farsi della Essenza o della interna natura della cosa. Ma la conoscenza filosofica racchiude l' uno e l'altro, mentre la matematica presenta nella conoscenza solo il farsi dell'Essere determinato, cioè dell' Essere della natura della cosa. Per altro quella unisce anche tuttaddue questi particolari movimenti. L'interno sorgere, od il farsi della sostanza è indivisibilmente il passaggio all'estrinseco od all'Essere determinato; e viceversa il farsi dell'Essere determinato è il ritorno all'Essenza. Per tal via il movimento è il doppio processo e farsi dell' intiero, cosicché ciascuno pone l'altro, e ciascuno ha perciò in sé l'uno e l'altro come due vedute. Essi perciò insieme fanno l'intiero, che si dissolve e li riduce a suoi momenti.

Nelle conoscenze matematiche la veduta è un fatto esterno per la cosa; onde siegue che la cosa vera ne è cangiata. Il mezzora costruzione e la dimostrazione racchiude proposizioni vere; ma può dirsi in egual modo che il contenuto ne e falso. Il triangolo nell'esempio di sopra è decomposto, e le sue parti danno altre figure, che la costruzione fa sorgere in esso. Alla fine il triangolo si ripresenta, poiché bisogna rifar quello che nel processo era svanito dagli occhi e veniva ridotto in pezzi appartenenti ad altre totalità. Qui noi vediamo altresì presentarsi la negatività del contenuto, che bisognerebbe chiamare falsità dello stesso, poiché nel movimento della nozione scompare il pensiero creduto fermo.

Il proprio difetto di questa conoscenza astratta concerne tanto il conoscere stesso,quanto la sua materia. Per ciò che riguarda il conoscere, non si vede in sulle prime la necessità della costruzione:essa non provviene dalla nozione del teorema, ma vien offerta; ed egli fa d'uopo obbedir ciecamente al postulato di tirar proprio quella linea, delle

quali potrebbero tirarsi un'infinità di altre; e questo senza conoscer oltre, senza aver la buona coscienza che ciò corrisponde allo sviluppo della dimostrazione. Posteriormente mostrasi anche questa rispondenza allo scopo, ma perciò è esterna, non appalesandosi che dopo la dimostrazione. Similmente si batte una strada, che comincia dove che sia, ma però non si sa in qual rapporto col risultato si cammini sulla stessa. Il suo processo prende alcune determinazioni e rapporti, e lascia stare altri senza che immediatamente se ne vegga la necessità: è uno scopo esterno che regge il movimento.

L'evidenza di tale difettosa conoscenza, per la quale la matematica è orgogliosa, e della quale si fa un vanto contro la filosofia, riposa soltanto sulla povertà del suo scopo e sul difetto della sua materia; ed è perciò di tal modo, che la filosofia debbe vergognarne. Scopo o nozione è la grandezza. Or questa è una relazione, non essenziale, e priva di nozione. Il movimento della conoscenza perciò va alla superficialità, non tocca la cosa stessa, né l'Essenza o la nozione; e perciò non è comprensione. La materia sulla quale la matematica mette il suo tesoro di verità è lo spazio e l'uno. Lo spazio è l'Esser determinato, in cui la nozione segna i suoi diversi come in un vuoto morto elemento, restandovi senza movimento e senza vita. Il reale non è lo spazio quale vien considerato dalla matematica. Con tali inessenzialità, quali sono le cose della matematica, non si dà nè concreta sensibile intuizione, nè filosofia. In simile non reale elemento stanno soltanto veri non reali, cioè fisse morte proposizioni, da ciascuna delle quali si può desistere: si ricomincia con la seconda, senza che la prima di per sé si muova alla seconda; e perciò senza che un necessario armonico insieme sorga della natura stessa della cosa. Anche a causa di quel principio od elemento la scienza procede sulla linea delle equazioni: ed in ciò sta il formale dell'evidenza matematica. Perocché il morto, non muovendosi, non va al diverso dell'Essenza, non all'essenziale opposizione e dissimiglianza, non al passaggio dall'opposto all'opposto, non al qualitativo immanente, non al movimento di se stesso. E ciò perchè la matematica considera soltanto la grandezza, differente non essenziale. Non si bada che è la nozione quella che distingue lo spazio

nelle sue dimensioni, e che determina la connessione delle stesse ed in se stessa. Non considera p. e. la relazione della linea alla superficie; e quando nella misura del cerchio fa un paragone con la periferia, s'imbatte con l'incommensurabilità di questa, cioè con una relazion di nozione, con un infinito, che sfugge alla sua determinazione.

L'immanente, così detta pura matematica, non contrappone allo spazio il tempo come tempo, qual seconda materia della sua considerazione. L'applicata, tratta del tempo come del movimento ed altre reali cose, ma prende sinteticamente, cioè dall' esperienza, le proposizioni de' loro rapporti determinati dalla nozione; ed applica a' presupposti le sue formole. La così chiamata dimostrazione di tali proposizioni, quale l'equilibrio delle leve, od il rapporto di spazio e tempo nella caduta de' gravi, che ricorre tanto soventi, è data e ricevuta per dimostrazione; il che val quanto rilevare l'importanza delle pruove per la conoscenza; mentre anche dove non vi sono, la vuota apparenza delle stesse ottiene stima ed apporta soddisfacimento. La critica di quelle dimostrazioni sarebbe degna di attenzione ed istruttiva, affin di purificare la matematica del suo belletto, in parte, ed in parte per mostrare il suo limite, ed imperò la necessità di altra conoscenza. Per ciò che concerne il tempo, quando s'intenda che lo stesso faccia un'analogia con lo spazio, materia delle matematiche pure, è questa la nozione esistente. Il principio della grandezza, differente privo di nozione, ed il principio di uguaglianza astratta non vivente unità, non può adattarsi alla pura inquietezza della vita ed all'assoluta differenza. Questa negatività in conseguenza addiviene come paralizzata, cioè come l'unità, seconda materia di questa conoscenza, che rabbassa a materia un esterno fatto, il moventesi, per avere in sé un contenuto indifferente esterno e senza vita.

12.

Natura della verità filosofica e del suo metodo.

La filosofia all' incontro non considera una determinazione non essenziale, ma quella che è essenziale: non e suo elemento l'astratto od il non reale, bensì il reale che pone se stesso e vive in sé, l'Essere determinato nella sua nozione. È il processo che genera e percorre i suoi momenti, e questo intiero movimento fa il positivo e la sua verità. Questa racchiude in sé del pari il negativo, quello che può dirsi il falso, considerato come un che, da cui bisogna astrarre. Ciò che sparisce dee considerarsi come essenziale, non nella determinazione di un fermo che sia a separarsi dal vero e che sia lasciato fuori di questo non si sa dove; cosi pure il vero non dee considerarsi come un che il quale riposi dall' altra banda, un positivo morto. L'appariscenza è un sorgere e passar via di ciò che non sorge nè sparisce, ma che è in sè,e forma la realtà ed il movimento della vita della verità. Il vero perciò è un tumulto baccanale, in cui nessun membro resta fermo; ma poiché questo nel segregarsi si dissolve immediatamente, è altresì il visibile e semplice riposo. Nel teatro di quel movimento stanno, veramente, le singole forme dello spirito, non come determinati pensieri, bensì qua' positivi necessari momenti, che insieme son negativi e spariscono. Nell'intiero del movimento, compreso come riposo, è serbato quello, che si distingue ed ha speciale Essere determinato, come tal cosa che si ricorda, di cui l'Essere determinato è la conoscenza di se stesso, come questo è l'immediato Essere determinato.

Nel metodo di simil movimento o della scienza potrebbe sembrar necessario il fissar prima la moltiplicità. La sua nozione sta nel detto, e la sua propria esposizione appartiene alla logica , anzi è questa stessa. In effetti il metodo non è altro che l'edificio dello intiero, presentato nella sua pura essenzialità. Pel discorso fin qui si ha coscienza, che anche il sistema de' concetti che si rapportano ad un metodo filosofico appartiene ad una forma discreditata.

Se ciò dovesse credersi un che detto per acquistar nome ed innovare, dalla qual cosa io mi so lontano, si badi allora che lo stato scientifico, fornito delle matematiche, consistente in dilucidazioni, partizioni, assiomi, filza di teoremi e dimostrazioni, massime fondamentali, e conseguenti corollari e raziocini, già si riguarda come qualche cosa di antiquato. Quandanche non si pensi chiaramente alla sua inutilità, pure se ne fa poco o nessun uso, e benché non sia in sé odiato, certo non è amato. E noi dobbiamo ritenere per ottimo un pregiudizio che si pone in uso e si fa desiderare. Non è difficile a scorgere che la maniera di presentare una proposizione, recandone i motivi e rinnegando per motivi il contrapposto, non è la forma per la quale può entrar la verità. La verità è il movimento di sé in se stesso; mentre quel metodo è la conoscenza estrinseca alla materia. Il quale bisogna che sia lasciato proprio alla matematica, che, come si è avvertito, ha per suo principio la relazione priva di nozione, e per sua materia il morto spazio, la morta unità. Può tal metodo avere nella comun vita una libera maniera, mista d'arbitrario e d'accidentale, ed essere una conversazione od istorico insegnamento di curiosità anziché di conoscenze, qual è il caso di una prefazione. La coscienza nell'ordinaria vita ha a contenuto conoscenze, sperienze, sensibili concrezioni, ed anche pensieri e massime tali da valer come un che presente, ossia un fermo immoto Essere od Essenza. In parte essa cammina a traverso le stesse, in parte frange per la libera volontà le mutue rispondenze di tal contenuto, e si diporta come un'esterna determinazione e maneggio del medesimo. Essa si riporta a qualche cosa di certo, sia anche il sentimento dell' istante; e la convinzione è soddisfatta quando raggiunge un conosciuto punto di appoggio.

Mentre però la necessità della nozione rifiuta il corso libero della conversazione ragionante, al par che la rigida scientifica impronta, si è già ricordato che il suo posto vacante non può essere rimpiazzato dal cattivo metodo delle opinioni, o dell'entusiasmo, o dall'arbitrio delle profetiche parole, cose spregevoli non solo per la cennata scienza, ma per la scienza in generale.

Osservazione sul formalismo schematico.

Kant ha elevata al suo assoluto significato la morta incompresa triplicità da lui trovata per istinto, ed ha posato la vera forma nel suo vero contenuto, donde è proceduta la nozione della scienza. Dopo quel tempo l'uso di questa forma non è da tenersi per iscientifica, mentre con essa vediamo affacciarsi uno schema senza vita, propri schemi; e la scientifica organizzazione vien ridotta ad affare da tabella. Questo formalismo, di cui si è già parlato in universale, e la cui maniera noi vogliamo qui delineare, crede d'aver compresa ed affermata la vita di una forma, ove ne pronunci qual predicato una determinazione dello schema, sia la subbiettività o l'obbiettività, od anche il magnetismo l'elettricità, e via via la contrazione o l'espansione, l'oriente o l'occidente, ed altre moltiplicabili all'infinito: mentre per tal guisa quella determinazione o forma viene usata con le altre qual forma o momento dello schema, e questo a sua volta presta ugual servigio alle altre, formasi un circolo di opposizioni, in dove non si pruova ciò che sia la cosa stessa, o ciò che sia l'una e l'altra. A tal fine si prendono in parte determinazioni sensibili dalla comune intuizione, che certamente significano tutt'altro di quello dicono; dall'altra parte ciò che significa qualche cosa , le pure determinazioni del pensiero, come subbietto, obbietto, sostanza, causa, universale ec. sono usate trascuratamente e senza critica, come nella comun vita vien usata l'espressione di forza e debolezza, espansione e contrazione. Di tal che quella metafisica è tanto antiscientifica, quanto questi sensibili concetti.

Invece dell'interna vita e del movimento intrinseco del suo Esser determinato, la semplice determinazione della intuizione, voglio dire del saper sensibile, va espressa secondo una superficiale analogia; e questa estrinseca vuota applicazione del formale vien detta costruzione. Val di questo formalismo lo stesso che dell' altro. Senza dubbio la lesta si stordisce quando in meno di un quar-

to d'ora debba apprendersi la teoria di esservi asteniche, steniche ed indirettamente steniche malattie ed altrettanti metodi di cura; specialmente se, dopo aver ottenuti in breve questi rinsegnamenti, debba un uomo di rotina cangiarsi in professore della medicina. Ove il formalismo della filosofia naturale insegnasse che l'intelletto è l'elettricità, o che il sud sia lo stesso che il nord, ecc. o rappresentando ciò cosi nudamente come è qui espresso, ed anche mescolandolo ad altra terminologia; una forza d'ingegno che comprende cose tanto apparentemente discoste, la potenza che sostiene il calmo sensibile per questo nesso e che gli presta l'apparenza di una nozione, può risparmiarsi di parlare della cosa principale, della nozione stessa o del significato del sensibile concetto; l'inesperienza avrà per lui una profonda maraviglia, onorerà in lui un profondo genio, si dilletterà alle singolarità di tali determinazioni che suppliscono l'astratta nozione per via dell' intuibile e la rendono dilettevole; e si augurerà una presentita affinità spirituale con esseri simili. Ma l'astuzia di una tale sapienza, cosi agevole, è presto svelata: la sua ripetizione, se conosciuta, addiviene tanto insopportabile quanto una ciurmeria già altre volte osservata. Non è più difficile maneggiare l'istrumento di tal monotono formalismo, di quello sia la tavolozza di un pittore in cui si trovino due soli colori, il rosso ed il verde, per colorirne un quadro ove si desideri un'azione storica od un paesaggio. Sarebbe malagevole distinguere quali delle due cose la sia più grossa; se la piacevolezza onde con tali colori venisse a dipingersi tutto che è in cielo in terra e sottoterra; o l'immaginare un ottimo in questi mezzi universali: l'una cosa tiene all'altra. Ciò che questo metodo importa, lo appiccicare a tutte cose celesti e terrestri, a tutte le naturali e spirituali forme le due determinazioni dello schema universale, ordinando ogni cosa in questa guisa, non è dammeno di una lucidissima teoria sull'organismo dell'universo;è cioè una tabella che rassomigli a scheletri con attaccate cartoline od ad una filza di chiuse cassette con su inscritti titoli in qualche bottega di erbaiuolo; titoli e cartoline significativi l'uno quanto l'altro; e che, quando là dalle ossa vien tolta via carne e sangue, e qui non è nascosta una cosa vivente nelle cassettine, anche la vi-

vente essenza della cosa è lasciata via. Si è già avvertito che questa maniera è pari ad una assolutamente monocromatica pittura; poichè vergognandosi della differenza dello schema, si profonda nella vuotezza dell'assoluto come appartenente alla riflessione, alla quale avvanza la pura identità, l'informe bianco. Quella monotonia dello schema e delle sue morte determinazioni, questa assoluta identità, ed il passaggio dall'una all'altra, son del pari spente intellezioni, ed un pari estrinseco conoscere.

L'ottimo però non può sfuggire al destino di essere cosi privo di vita e di spirito, e di vedersi insudiciato da un sapere senza vita e dalla vanità di questo. Anzi in tal destino stesso è a riconoscere la forza ch'esso esercita su' cuori, se non sugli spiriti, come pure il suo conformarsi ad universalità e determinazione di forma, suo complemento, con che si rende solamente possibile l'usar questo universale superficialmente.

La scienza può organizzarsi solo per la propria vita della nozione: in lei sta la determinazione, che dallo schema è attaccata estrinsecamente all'Esser determinato, moventesi anima del contenuto pieno. Il movimento di ciò che è sta nel farsi in parte altro e perciò suo immanente contenuto; dall'altra parte riprende in sé questo sviluppo o questo suo Esser determinato, cioè si fa momento, si fa semplice determinazione. In tal movimento la negatività è il dividersi ed il porsi dell'Esser determinato: in tal ritorno in sé è dessa il farsi della determinata semplicità. A questa guisa il contenuto mostra ricevere ed improntare la sua determinazione non da altro se non da se stesso, e si coordina da sé a momento e passo dell'intiero. L'intelletto da tabella ritiene per sé la necessità e la nozione del contenuto, che fa il concreto, la realtà ed il necessario movimento della cosa che egli ordina: o meglio esso non ritiene questo per sé, anzi non lo conosce; perocché se avesse una tal veduta, la mostrerebbe. Esso non ne conosce il bisogno; altrimenti lascerebbe lo schematizzare, od almeno non vi conoscerebbe più che un indizio di contenuto. Per l'intelletto vi hanno indizi di contenuto, il contenuto proprio va via. Quandanche la determinazione, fosse pur tale come quella di magnetismo, sia in sè

concreta e reale, essa è ridotta a qualche cosa di morto, poiché predicata sol di un altro Essere determinato, e non riconosciuta come immanente vita di questo Essere determinato quale essa lo ha nella generazione e rappresentazione di se stessa. Il formale intelletto lascia ad altri lo stabilire questa cosa principale. Invece di entrare nell'immanente contenuto della cosa, trasanda sempre l'intiero, e si arresta al singolare Esser determinato di cui parla; cioè non vede affatto. Il conoscere scientifico esige inoltre l'abbandonarsi alla vita dell'obbietto, o, che val lo stesso, aver d'innanzi agli occhi e fissare l'intrinseca necessità del medesimo. Approfondandosi così nel suo obbietto, esso getta quello sguardo, che è solo la riflessione del sapere dal contenuto in se stesso. Ma immerso nella materia, e procedendo nel suo movimento, esso ritorna a se stesso, pero non prima che, ripresa in sé la pienezza ed il contenuto, semplifichi la determinazione, rabbassi se stesso ad un lato dell'Esser determinato, e passi alla sua alta verità. Con ciò il semplice intiero che vede se stesso emerge alla ricchezza, in dove la sua riflessione sembra perduta.

In generale, poiché, come si è detto, la sostanza in sé è subbietto, ogni contenuto è la sua propria riflessione in sé. Il consistente, o la sostanza di un Essere determinato, è la costanza con se stesso; perocché la sua variabilità sarebbe la sua dissoluzione. La costanza in sé è però pura astrazione; e questa è il pensiero. Quando io dico qualità, io dico una semplice determinazione: per la qualità un Essere determinato è diverso da un altro, ossia è un Essere determinato; esso è per se stesso, ossia esiste con sé per questa semplicità. Ma perciò appunto esso è essenzialmente pensiero. Onde compreso che l'Essere è pensiero, cade l'opinione che tien l'identità del pensiero e dell'Essere come irrazionale. Poiché la consistenza dell'Essere determinato è la costanza con se stesso; essa è la pura astrazione di sé da se stesso, o meglio è la sua stessa incostanza con sé e la sua dissoluzione, la sua propria interiorità e ritorno in sé, il suo farsi. Per la natura di ciò che è, ed in quanto ciò che è ha pel sapere questa natura, non è dessa l'attività che maneggia il contenuto come un che estraneo, nè è la riflessio-

ne in sé fuori del contenuto. La scienza non è quell'idealismo, che si presenta in luogo del dogmatismo di opinione, quale affermante dogmatismo, o dogmatismo della certezza di se stesso; bensì, poiché il sapere vede tornato il contenuto alla sua propria interiorità, la sua attività è approfondala in lui, imperocché essa è l'immanente medesimezza del contenuto come ritornata in sé, essendo la pura costanza con sé nell'Esser altro. Per tal via si vede che l'artificio cui l'attività sembra racchiudere, al par che la determinazione e la sua concreta vita, poiché intende alla sua conservazione e particolare interesse, è un fare distruttivo che dissolve se stesso e si fa momento dell'intiero.

Poiché di sopra si è dato il significato dello intelletto dal lato della coscienza della sostanza, si chiarisce dal detto il suo significato dal lato della determinazione di ciò che esso è. L'Essere determinato è la qualità, determinazione a sé costante, o determinata semplicità, determinato pensiero: questo è l'intelletto dell'Essere determinato. Perciò è desso νοϋς, quale Anassagora il primo riconobbe l'Essenza. I suoi successori compresero più determinatamente la natura dell' Essere determinato come εἶδος ovvero ἰδέα, cioè specie, determinata universalità. L'espressione *specie* sembra esser troppo ordinaria, troppo pigmea per le idee di Bello, Santo, Eterno, quali han corso al di d'oggi. Nel fatto però l'Idea non esprime né più né meno che specie. Senonché noi vediamo ora spesso rigettata una espressione che disegna una nozione, preferendosene un'altra, che adottata per essere di una lingua straniera, ve la in nebbie la nozione, epperò suona più maestosa. Appunto perchè l'Essere determinato è determinato come specie, esso è semplice pensiero: il νοϋς la semplicità è la sostanza. In forza della sua semplicità o costanza con sé apparisce esso come fermo e permanente. Ma questa costanza con sé è anche negatività; perciò quel fermo Essere determinato passa alla sua dissoluzione. Sembra in sulle prime esservi determinazione, perchè si rapporta ad Altro, ed il suo movimento pare sia fatto per una forza straniera; ma l'aver in sé l'Esser altro e l'esser movimento di se stesso, ciò è racchiuso nella stessa semplicità del pensiero, perocché questo è il muoventesi,

distinguente pensiero, è la propria interiorità, la pura nozione. Cosi la intelligibilità è un farsi, e per quel farsi è dessa la razionalità.

La natura di quello che è, è d'essere nel suo Essere la sua nozione: e questa è la necessità logica. Essa sola è il razionale ed il ritmo dell'organico intiero: essa è altresì il sapere del contenuto, come il contenuto è nozione ed Essenza; o meglio essa sola è speculativa. La concreta forma, motrice di se stessa, si fa semplice determinazione; epperò s'innalza a logica forma ed è nella sua essenzialità: il suo concreto Esser determinato è soltanto questo movimento, ed è immediatamente il logico Esser determinato. È quindi non necessario apporre esternamente il formalismo al concreto contenuto: questo è in se stesso il passaggio in quello, che però cessa d'essere esterno formalismo, mentre è la forma del proprio farsi, del concreto contenuto.

La natura del metodo scientifico d' essere in parte indiviso dal contenuto, e di determinare in parte da se stesso il suo ritorno, ha, come si è già avvertito, la sua propria esposizione nella filosofia speculativa. Il qui detto esprime al certo la nozione, ma non può valere se non come un'asserzione anticipata. La sua verità non istà in questa semistorica esposizione; e non oppugna chi assicuri che la cosa non vada di tal piede, ma così e così; o che usuali concetti siano ricordati e ripetuti come esatte e certe verità, o che dal tesoro dell'interna divina intuizione siano attinte ed affermate cose nuove. La prima reazione della mente, cui qualche cosa era sconosciuta, suol essere contraria a tale intrapresa, sia per salvare la propria libertà, la propria veduta, la propria autorità contro la straniera (perocché ciò che allora primo si accoglie apparisce sotto la fisionomia di straniero), sia per tor via quell' apparenza e specie di onta che sta nell' essere istruito in qualche cosa; cosi come nel favorevole accoglimento dello sconosciuto la reazione della stessa specie consiste in quello, che in altre sfere è l'agire e parlare ultrarivoluzionario.

14.

Quello che si richiede nello studio della filosofia.

Ciò che è necessario per lo studio della scienza, è il prendere in sé lo sforzo della nozione. Essa esige l'attenzione a lei come tale, cioè alle semplici determinazioni, p. e. dell'Essere in sé, dell'Essere per sé, della costanza con se stesso, e cosi via via: essendo codesti puri movimenti di se stesso quelli che ponno chiamarsi anime, quando la loro nozione non indichi qualche cosa di più sublime. L'abitudine di ricorrere a' concetti, il frangerli per la nozione, è penoso al formale pensare, che ragiona fluttuando tra non reali pensieri. Quell'abitudine dee nomarsi un pensiero materiale, una coscienza accidentale, che è solamente profondata nella materia, e cui perciò riesce gravoso elevarsi dalla materia alla sua pura medesimezza ed all'essere con sé. L'altra cosa, il ragionare, è al contrario la libertà del contenuto, e la vanità dello stesso: dalla medesima vien richiesta la rinuncia a questa libertà; onde invece di essere il capriccioso principio del contenuto, approfondi in sé questa libertà, lasci muovere se stesso per la sua propria natura, cioè per la medesimezza come sua, e prenda in considerazione tal movimento. L'allontanarsi dal proprio piacere nell'immanente ritmo della nozione; l'affermarla non per l'arbitrio e per la tradizionale saggezza; questa temperanza è l'essenziale momento dell'attendere alla nozione.

15.

Della maniera negativa del pensiero ragionante.

Nel processo ragionativo bisogna rilevare i due lati pe' quali il pensiero comprensivo gli è opposto. In parte questo si contiene negativamente contro il contenuto compreso, sa rinnegarlo ed annientarlo. Che quello non sia così, questa veduta è puramente negativa,

è il supremo che non procede ad altro contenuto; ma che per avere un altro contenuto bisogna che prenda qualche altra cosa donde che si voglia. È la riflessione del vuoto Io, la vanità del suo sapere. Questa vanità non esprime soltanto che quel contenuto è vano , ma esprime altresì che tal veduta è vana, essendo il negativo che non riguarda in sé il positivo. Perciò che questa riflessione non ha la sua negatività per contenuto, non è nella cosa, ma oltre la stessa: essa perciò s'immagina di essere sempre più in là con l'opinione vuota, quasi in una veduta ricca di contenuto. Al contrario, come si è mostrato, nel comprensivo pensiero il negativo appartiene al contenuto stesso, ed è come il suo immanente movimento e determinazione, quasi come l'intiero dello stesso e positivo. Compreso come risultato, esso proviene da questo movimento, è il determinato negativo, e quindi un positivo contenuto.

16.

Della maniera positiva del pensiero ragionante — Del subbietto.

In rapporto al contenuto, in tale pensare,sia concetto o pensiero o miscela de' due, vi ha un altro lato che ne rende scabrosa la comprensione. La maravigliosa sua natura risponde alla summenzionata Essenza dell'idea, od anzi esprime come sia il pensante comprendere quello che apparisce qual movimento. Essendo cioè, nella negativa maniera di cui era parola, il ragionante pensiero stesso la medesimezza in cui torna il contenuto, così nel suo positivo conoscere la medesimezza è un subbietto concepito, cui si rapporta il contenuto come accidenza e predicato. Questo subbietto fa la base cui si rannoda il contenuto, ed a cui corre e ricorre il movimento. Nel pensiero comprensivo va altrimenti la cosa. Poiché la nozione è la propria medesimezza dell'obbietto, che si rappresenta come un suo *farsi*, non è questo un calmo subbietto che sopporta immoto le accidenze, ma la muoventesi nozione che riprende in sé le sue determinazioni. In questo movimento il calmo subbietto cade; procede alla differenza ed al contenuto, e fa anzi la determinazione, cioè

il diverso contenuto come il movimento dello stesso, invece di contrapporglisi. Il fondo fermo che il ragionamento ha nell'immobile soggetto, vacilla, e sol questo movimento addiviene l'obbietto. Il subbietto che riempie il suo contenuto cessa di andar oltre, e non può aver altri predicati od accidenze. La dispersione del contenuto è viceversa connessa alla medesimezza: esso non è l'universale, che libero dal subbietto convenga a più. Il contenuto è nel fatto non più predicato del subbietto: solamente è sostanza, è l'Essenza e la nozione di quello di cui si parla. La natura del pensiero concettuale è quello di correre alle accidenze o predicati, e con dritto, mentre quelli cui ricorre non sono più come predicati od accidenze: il detto pensiero perciò si arresta nel suo progresso, mentre ciò che nella proposizione ha la forma di predicato è la sostanza medesima. Esso soffre, per concepirla cosi, un contraccolpo. Incominciando dal subbietto, come se questo restasse al fondo, essendo il predicato la sostanza, si trova il subbietto trasmutato a predicato e quindi tolto; e giacché quello che sembra essere predicato diviene intiero ed indipendente massa, il pensiero non può correrglì libero dattorno, ma vien trattenuto da tale impaccio. Già il subbietto è posto a base come l'obbieltiva fissa medesimezza: di qui procede il necessario movimento alla moltiplicità delle determinazioni o del predicato. Allora subentra in luogo di quel subbietto lo stesso conoscente Io, ed è il nesso del predicato ed il subbietto che sostiene le determinazioni. Poiché quel primo subbietto entra nella determinazione stessa ed è la sua anima, il secondo subbietto, specialmente il conoscente, trova nel predicato quello di che vuole impacciarsi, e dal quale vuole tornare in sè: onde invece di poter essere nel movimento del predicato l'attivo, ragionando se a quello debba apporsi l'uno o l'altro predicato, esso anzi ha a fare con la medesimezza del contenuto, dee essere non per sé, ma rispondente a questo.

Il detto può formalmente essere espresso cosi che la natura del giudizio od in generale della proposizione, che racchiude in sé la differenza del subbietto e del predicato, vien distrutta dalla proposizione speculativa; e la proposizione identica, alla quale giunge la prima , racchiude il contraccolpo di quella relazione. Questo conflitto

della forma di una proposizione e la distrutta unità della nozione rassomiglia a quello che ha luogo nel ritmo tra il metro e l'accento. Il ritmo risulta pel mezzo e dalla riunione di ambi. Così anche nelle filosofiche proposizioni l'identità del subbietto e del predicato non annulla la differenza di ciò che esprime la forma di proposizione; solamente la loro unità dee presentarsi come un'armonia. La forma di proposizione è l'apparenza del determinato senso o dell'accento che distingue il suo completamento; l'unità però in cui suona quell'accento sta in ciò che il predicato esprime la sostanza, e 'l subbietto stesso cade nell' universale.

Per chiarificare il detto con esempi; nella proposizione: Dio è l'Essere, il predicato è Essere; ed ha un sostanziale significato in cui il subbietto si fonde. Se il predicato non fosse l'Essere, ma l'Essenza; sembra che Dio cessi di esser quello che è pel posto che ha nella proposizione, cioè il fermo subbietto. Il pensiero,invece di andar oltre passando dal subbietto al predicato , sente che il subbietto va perduto, stagna, e vien rigettato al pensiero del subbietto mentre lo inferma: o meglio , trova immediatamente il subbietto anche nel predicato, poiché il predicato stesso è affermato come subbietto, come Essere o come Essenza, che esaurisce la natura del subbietto. Con ciò invece di avere un ragionamento nel predicato che va in sé, è questo immerso nel contenuto, od almeno si fa luogo alla condizione di esservi profondato. Così pure quando si dice: il reale è l'universale,il reale come subbietto perdesi nel suo predicato. L'universale non dee soltanto aver la significazione di predicato, cosicché la proposizione esprima che il reale sia universale, ma l'universale dee esprimere altresì l'Essenza del reale. Il pensiero perde quindi il suo fermo obbiettivo corpo che avea nel subbietto, in quanto che lo rigetta in predicato, ed in questo riede non in sé ma nel subbietto del contenuto.

Su tale insolito stagnamento riposa in gran parte la lagnanza circa l'inintelligibilità degli scritti filosofici, quando d'altronde nell'individuo vi siano i requisiti di educazione necessari per comprenderli. Nel detto noi vediamo il fondamento de' determinatissimi rimproveri che loro spesso si fanno, che cioè bisogna rileggerli ripetu-

tamente pria di poterli intendere. Tal rimprovero credesi estremamente sconvenevole; e tale che, se fondato, non ammette risposta ci vede dal detto di sopra che cosa ciò voglia dire. La proposizione filosofica, poiché proposizione , fa pensare all'ordinaria relazione del subbietto e del predicato, ed alla solita maniera del sapere. Questa maniera e quel pensiero ne guasta il filosofico contenuto: la mente trova che essa opinava diversamente da ciò che si cenna, e questa correzione della propria opinione costringe la mente a ritornare sulla proposizione ed intenderla in diverso modo.

È difficoltà da evitarsi il mischiare la guisa speculativa alla raziocinante, talché una volta ciò che si dice dal subbietto abbia il significato della sua nozione, ed altra volta abbia il significato del suo predicato od accidenza. L'una guisa soppianta l'altra, e l'esposizione filosofica giunge ad esser plastica, se esclude dal fatto la specie dell'ordinaria relazione delle parti di una proposizione.

Nel fatto anche il pensiero non ispeculativo ha suo dritto che tien fermo, ma non è considerato nella guisa della proposizione speculativa. Il toglier la forma di proposizione non dee avvenire soltanto in guisa immediata, né pel nudo contenuto della proposizione, bensì tali opposti movimenti debbono essere espressi: chè bisogna esporre non solo quell'interno stagnamento, ma benanche il ritorno della nozione in sé. Tal movimento che fa quello, cui la pruova fornir dovea, è il dialettico movimento della proposizione stessa. Esso soltanto è la reale speculativa, ed il solo esprimerlo è esposizione speculativa. Come proposizione, la speculativa è soltanto l'interno stagnamento ed il non esistente ritorno dell'Essenza in sé. Noi ci vediamo spesso rimproverati di filosofiche esposizioni secondo questa intrinseca veduta, e perciò dispensati di presentare il dialettico movimento della proposizione da noi desiderato. La proposizione dee esprimere ciò che è vero, ma essenzialmente questo è subbietto; come è soltanto dialettico movimento il processo che genera se stesso, si distende e ritorna in sé. Nella primitiva conoscenza la pruova facea questo lato della espressa interiorità. Quando però la dialettica vien divisa dalla pruova, la nozione della dimostrazione filosofica va perduta.

In proposito può ricordarsi che il dialettico movimento ha del pari proposizioni per sue parti od elementi: onde la disegnata difficoltà apparisce tornar da capo per essere una difficoltà della cosa stessa. Ciò è simile a quello che avviene nelle ordinarie dimostrazioni, dove i motivi usati abbisognano essi stessi di un motivo, e così all'infinito. Siffatta forma di motivi e condizionati appartiene anche a quella dimostrazione, dalla quale è diverso il dialettico movimento, ed è perciò esterna conoscenza. Per ciò che tocca questa, la pura nozione è suo elemento, e quindi ha un contenuto, che è al tutto subbiettivo in se stesso. Egli non v'ha contenuto, che si comporti come subbietto fondamentale, cui convenga la sua significazione come predicalo. La proposizione è immediatamente vuota forma. Oltre la medesimezza sensibilmente intuita o concepita, il nome,puro nome, è il soggetto e la vuota unità priva di nozione. Su tal fondamento può esser utile menzionare p. e. il nome: Dio; essendo questa parola non l'immediata nozione, ma il proprio nome, la ferma posa del subbietto che sta in fondo: mentre al contrario p. e. Essere, Uno, Individuo, Subbietto significano l'immediata nozione. Quandanche si dicano di quel subbietto verità speculative, il suo contenuto manca dell'immanente nozione, mentre si presenta sol come calmo subbietto, onde quelle scendono per tal circostanza alla forma di un sentimento. È ancora un ostacolo l'abitudine di comprendere il predicato speculativo secondo la forma di proposizione, non come nozione ed essenza; ostacolo che può accrescersi o diminuirsi da un trattato filosofico, la cui esposizione deve conservare e non togliere la veduta propria alla natura della speculativa, la forma dialettica , in quanto comprendesi ed è nozione.

17.

Il filosofar naturale, come buon senso e genio.

Al pari della maniera ragionativa, impedisce lo studio della filosofia la sragionata credenza alle certe verità, sulle quali non si trova

necessario tornare, ponendole anzi a fondamento, e pronunziandole, onde per mezzo di esse giudicare e condannare. Da questo lato è precipuamente necessario il prendere in sul serio l'affare della filosofia. In tutte le scienze, arti, abilità, industrie vale la convinzione che per possederle sia necessario un moltiplice lavoro d'istruzione, e l'esercizio corrispondente. Quandanche si abbiano occhi e dita, cuoio e strumenti, non si è nel caso di fare scarpe; ma in rapporto alla filosofia, per farne o giudicarne, si crede che basti possederne il criterio nella ragione naturale. Come se non si avesse nel proprio piede un modello da scarpe! Sembra che il possesso della filosofia sia posto nella mancanza di conoscenze e dello studio; e la filosofia finir là dove lo studio comincia. Onde è ritenuta come una formale conoscenza, priva di contenuto; e non si bada che tutto che ha verità in qualsiasi conoscenza e scienza può soltanto meritar questo nome quando venga generato dalla filosofia; e che le altre scienze tentino con ragionari senza filosofia ciò che vogliano, non ponno avere senza questa nè vita nè spirito nè verità.

In rapporto alla filosofia propria, l'immediato rivelarsi dell'esser divino al buon senso umano, che prende cura delle altre conoscenze o del filosofare proprio, può venir riguardalo come un perfetto equivalente dell'educarsi per lunga via e per un ricco profondo movimento dello spirito a cogliere la scienza; così come la cicoria può dirsi un perfetto surrogato del caffè. Non è piacevole l'osservare che la stessa ignoranza e la rozzezza informe ed insipida, incapace a tener fermo il suo pensiero ad un' astratta proposizione, ed anche meno ad un complesso di tali proposizioni, gridi alla libertà ed alla tolleranza del pensiero, e si creda esser genio. Di tal conio, come in filosofia, ve ne ha in poesia. Ma quando le produzioni di tali genii hanno un senso, di poesia invece sono trivial prosa, e se oltrepassan questa, sono sconci parlari. Cosi un filosofar naturale che si crede buona nozione, ed in mancanza, intuitivo e poetico pensiero, porta a vendere arbitrarie combinazioni immaginarie organizzate pel pensiero, ossia fantasie che non sono nè carne nè pesce, nè poesia nè filosofia.

All'incontro immettendosi la natural filosofia nel calmo letto del buon senso umano, dà per buona una retorica di triviali verità. Ove le si rimproveri la loro insignificanza, essa assicura che il sentimento e la soddisfazione sta nel suo cuore, onde debbe trovarsi anche in altri; credendo aver detta l'ultima parola, affacciando l'innocenza del cuore e la purità della coscienza; contro di che non ha luogo opposizione, nè può oltre richiedersi, bisognando che l'ottimo non restasse interno, ma che venisse in luce come da un sotterraneo. Apportare supreme verità di tale specie, è una fatica che avrebbe potuto risparmiarsi; perocché le si trovavano da lungo tempo nel catechismo e ne' proverbi popolari ecc. Non è difficile comprendere come tali verità, nella loro indeterminazione od inesattezza, spesso mostrano proprio il contrario di ciò che trova la coscienza in se stessa. Nell'affaticarsi a tirarle dalla confusione nella quale sono immerse, si cade in peggio, e si viene a conchiudere che certamente sono così e così, ma son sofisticherie. Questa parola di riprovazione, pronunziata dall'ordinario umano intelletto contro la culta ragione, equivale all'altra di *sogni*, che rileva una volta per tutte l'incertezza della filosofia. Da che ciascuno si appella al sentimento, al suo oracolo interno, esso si ribella contro ciò che non gli si accorda: e quindi dichiara che non vi sia altro a dire allorché una verità è sentita e rinvenuta in quello. In altri termini ciò è calpestare la radice dell' umanità: perocché è natura di questa l'astringere ad accordarsi con gli altri; e la sua esistenza è solo nella comunanza della coscienza portata al fatto. L'antiumanitario, l'animalesco sta nel soffermarsi al sentimento, ed aver punti di contatto solo in forza di questo.

Quando si richiegga una focile via alla scienza, non può esser data per comodissima l'abbandonarsi al buon senso umano, e, pel resto, progredire col tempo e con la filosofia: pensamenti reperibili ne' filosofici scritti sol che se ne legga la prefazione e qualche paragrafo. In effetti, codesti scritti danno le universali proposizioni, quali si convengono, e le danno accanto ad istoriche notizie e giudizi, che mentre sono giudizi vanno oltre il giudicato. Quest'ordinaria via si fa in veste da camera. Però l'alto sentimento dell'Eterno, del Santo,

dell' Infinito procede con paramenti da sommo sacerdote per una via che è l'immediato essere nel centro, il genio delle più profonde originali idee, e de' lampi più forti del pensiero. Come quella profondità non ischiude la sorgente dell'Essenza, così que' razzi di luce non son l'empireo. Non si ponno guadagnare veri pensieri e scientifica veduta se non pel lavoro della nozione. Questa soltanto può apportare l'universalità del sapere, che non è la ordinaria indeterminazione e difetto della comune intelligenza umana, ma la culta e perfetta conoscenza; non la rara universalità della disposizione della ragione rovinantesi per l'infingardaggine e per la presuntuosità del genio, ma la verità volta alla sua indigena forma, che è capace d'essere la proprietà di ogni conscia ragione.

Conchiusione.

Poiché io pongo nel movimento della nozione quello pel quale la scienza esiste, considero che gli allegati concetti, ed altri esterni lati delle concezioni de' nostri tempi sulla natura e la forma della verità discostandosi, anzi opponendosi ad un tentativo di esporre il sistema della scienza secondo quella determinazione, non possono impromettersi favorevole accoglienza. Frattanto io penso che mentre p. e. alle volte l'ottimo della filosofia di Platone vien posto ne' suoi scientifici miti di niun valore; si sono però dati tempi, che possono esser chiamati tempi di fanatismo, quando la filosofia aristotelica, a causa della sua profondità speculativa, ed il Parmenide di Platone, il più gran capolavoro dialettico dell'antichità, sono stati ritenuti pel vero disvelarsi e per la positiva espressione della vita divina; e quindi dopo molto turbamento di ciò che l'estasi genera, questa malintesa estasi non dovè esser infatti altro che la pura nozione. Oltre a ciò l'ottimo della filosofia del nostro tempo pone il suo merito stesso nella scienzialità, e quandanche altri la prendano diversamente, nel fatto sol per essa si fa valere. Cosicché io posso sperare che questo tentativo di rivendicar la scienza alla nozione, e presentarla nel suo proprio elemento, saprà farsi strada per la intrinseca verità della cosa. Noi dobbiamo esser convinti che il

vero ha la natura di forzare le nienti quando è venuto il suo tempo; e che esso non apparisce se non a tempo suo; talché nè apparisce troppo presto, né trova un pubblico immaturo; anche perchè l'individuo abbisogna di questo effetto per conservare quello che è sua esclusiva cosa, e per pruovare come universale quella convinzione che non appartiene se non alla sua specialità. Qui però bisogna distinguere il pubblico da coloro che si diportano come suoi rappresentanti ed oratori. Quello per molti riguardi diportasi diversamente da questi, ed anzi lor si contrappone. Se quello prende su di sé benignamente la colpa, quando un filosofico scritto non è al suo livello; questi, certi della loro competenza, rigettano ogni colpa sullo scrittore. L'agir in quello è più calmo. E se l'universal maniera di vedere è più culta, la curiosità più desta, più rapido il giudizio, il tempo corrigerà e l'attenzione coatta da imponenti assicurazioni, e gl'insulti da rigettarsi: cosicché una parte degli scrittori avrà contemporanei per qualche tempo; l'altra, dopo questo, non avrà posterità.

Essendo del resto in un tempo in cui l'universalità dello spirito si è tanto afforzata, e l'individualità è divenuta tanto indifferente, quanto conviensi, quella si attiene alla sua piena periferia e culta ricchezza esigendo che sia un minimum la parte che della complessiva opera dello spirito ricada all'individuo; onde fa d'uopo che l'individuo si obblii, si educhi ed operi tutto il possibile (il che la natura stessa della scienza porta con sé) ma senza richiederne gran fatto, non dovendo attendere ed esiger molto per sé stesso.

INTRODUZIONE

È concetto naturale che, prima di attendere in filosofia alla cosa stessa, cioè alla reale conoscenza di ciò che in verità è, sia necessario intendersi prima circa la conoscenza, considerata come ristrumento onde impadronirsi dell'assoluto, od il mezzo pel quale vi si guarda. In parte si pensa avervi diversi modi di conoscenze, e che però l'uno potrebbe essere più adatto di un altro per cogliere codesto scopo, ond'è possibile una falsa scelta; in parte essendo la conoscenza una facoltà di specie ed estensione determinata, se non se ne precisasse la natura ed il limite, potrebbero afferrarsi nuvole di errore invece del cielo della verità. Da questo dubbio si passa a convincersi che l'acquistare alla coscienza per via della conoscenza l'intiero incominciamento, quello che è in sé, sia nella sua stessa nozione assurdo; essendovi tra la conoscenza e l'assoluto un abisso insormontabile. Se la conoscenza è lo strumento per impadronirsi dell'assoluta Essenza, va con esso che l'applicazione dello strumento alla cosa non la lasci qual'essa è, ma importi un lavoro ed una trasformazione. Che se 'l conoscere non è lo strumento di nostra attività, ma certamente un mezzo positivo per lo quale giunge a noi la luce della verità, questa non arriva a noi come essa è in sé, ma qual'è in detto mezzo. Nell'uno e nell'altro caso noi usiamo un mezzo che importa immediatamente il contrario del suo scopo; ed anzi è assurdo in ogni caso il servirci di un mezzo. Sembra veramente che a tale inconveniente si possa rimediare conoscendo il modo di operazione dello strumento, rendendosi per tal via possibile toglier via dal concetto che noi otteniamo dell'assoluto ciò che nel risultato appartiene allo strumento per aver cosi il puro vero. Senonché simile correzione, nel fatto, ci riporterebbe a quella posizione nella quale eravamo. Quando da un lavoro voglia togliersi ciò che lo strumento ha fatto, la cosa, che qui è l'assoluto, torna ad essere ciò che era prima di tanto inutile affaticarsi. Se per via d'istrumento l'assoluto dovesse ravvicinarsi a noi senza cangiarne qualche cosa, bisognerebbe burlarsi di simile artificio, ove non fosse ed esser dovesse in sé

e per sé il caso nostro: in effetti, in tal supposizione, il conoscere sarebbe un artificio che nel suo moltiplice lavoro ha l'aspetto di presentar tutt'altro che l'immediato, epperò un artificioso rapporto. Che se noi imprendiamo l'esame del conoscere, concepito qual mezzo, ed apprendiamo la legge della sua rifrazione, non serve a nulla di sottrarla dal risultato; perocché non l'inflessione del raggio ma il raggio stesso, pel quale la verità ci tocca, è il conoscere; e tolto questo non avanzerebbe che la pura direzione e lo spazio vuoto.

Intanto se il timor di cadere in errore diffida della scienza che va all'opera stessa e realmente conosce senza tali riflessioni, non si lasci inosservato il perchè; viceversa, non si ponga una diffidenza in tal diffidenza, talché il timor di errare non sia di per sé un errore. In effetti si presuppone sempre qualche cosa ed anche molte cose come verità, e su desse si poggiano le riflessioni e le conseguenze, la cui verità dovrebbe anticipatamente esaminarsi. Esse cioè presuppongono il concetto del conoscere riguardato come strumento e mezzo; presuppongono la differenza di noi stessi da tal conoscere; come pure ritengono che l'assoluto stia da un lato ed il conoscere stia dall' altro lato, per sé diviso dall'assoluto e come qualche cosa di reale; ossia che il conoscere, il quale essendo fuori l'assoluto è estraneo alla verità, pure sia vero. Tale maniera di pensarla si chiama timor di errare, mentre si appalesa piuttosto come timor della verità.

Simile conseguenza nasce dal perchè l'assoluto solo è vero, ed il vero solamente è l'assoluto. Essa può evitarsi, distinguendo un conoscere che può esser vero, sebbene non conosca l'assoluto come la scienza vuole; un conoscere che mentre è incapace a comprender l'assoluto, è però capace di altre verità. Ma si scorge chiaro che parlando così si va ad una fosca differenza tra un vero assoluto ed un vero corrente; e che l'assoluto, il conoscere e così via via siano parole le quali presuppongo un senso da fissarsi.

Gl'inutili concetti e maniere di parlare della conoscenza come di uno strumento per posseder l'assoluto, o come di un mezzo attraverso il quale si guarda il vero, sono relazioni cui convengono tut-

li codesti concetti del conoscere, dell'assoluto, e di un assoluto distinto dal conoscere. Tal parlare rileva l'impotenza della scienza sulla presupposizione di simili relazioni che liberano dalla pena della scienza, mentre han l'aspetto di un serio e premuroso affaccendarsene. Ma invece di affannarsi a rispondere a tutto ciò, pari accidentali ed arbitrari concetti ponno rigettarsi, e venir riguardato come fallacia il senso ligato alle parole di assoluto, di conoscenza, di obbiettivo e subbiettivo, ed ad infinite altre il cui significato è presupposto come universalmente conosciuto. Il pretendere che in parte il loro significato sia universalmente conosciuto, e che d'altra parte si abbia la loro nozione, è voler evitare la cosa principale, che è il darne la nozione. Con più dritto avrebbe potuto risparmiarsi la pena di prender notizia di tali concetti e modi di parlare, da' quali la scienza stessa va ad essere ostacolata: essi non danno che l'apparenza del sapere, che col subentrar della scienza sparisce immediatamente. Ma la scienza, poiché subentra, è un'apparenza: il suo subentrare non è la scienza importata e svolta nella sua verità. È indifferente concepire che quella scienza sia un'apparenza poiché si presenta accanto ad altra, o nominare quest'altro sapere un'apparenza di quella. In ogni caso la scienza dee affrancarsi da tale apparenza; il che non si può se non volgendosi contro i cennati concetti. Si può rigettare una scienza che non é vera, come una veduta ordinaria della cosa; e si può affermare avervi tutt'altra conoscenza di quel sapere nullo, richiamandosi a qualche cosa di meglio. Per quell'assicurazione la scienza manifesta il suo Essere per la sua forza: ma la non vera scienza si richiama a ciò ch'essa è, ed assicura che per essa la scienza non è. Questa nuda assicurazione però vale proprio altrettanto che l'altra. Nè può richiamarsi ad una miglior opinione che si presenti nella non vera conoscenza e sia in se stessa l'indirizzo a quella; perocché da una parte essa pretende l'Essere; d'altra parte essa è a sé, come nella guisa onde sta nella non vera conoscenza cioè nella cattiva guisa del suo Essere, e poggia sull'appariscenza quale essa è in sé e per sé. L'esposizione di una scienza apparente dee esser impresa su tal fondamento.

Poiché questa esposizione ha per obbietto il sapere solo apparente,

si chiarisce non essere una scienza libera moventesi nella sua propria forma; ma può esser considerata, in tal posizione, come la via che dalla naturale coscienza meni al vero sapere, o come la strada dell'anima che attraversa la serie delle sue forme, quasi stazioni fissate dalla natura, onde lo spirito depurato raggiunga per la perfetta sperienza di se stesso la conoscenza di quello che è in sé.

La naturale coscienza mostra essere sol nozione del sapere, ossia un sapere non reale. Ritenendosi però immediatamente come reale sapere, la via cennata ha un significato negativo, e vale come perdita di se stesso, anziché come realizzazione della nozione; perocché perde per questa via la sua verità. Essa può essere riguardata come via di dubbio, o, per meglio dire, via alla disperazione: in essanoli avviene ciò che si usa intendere con la parola dubbio, il tentennare cioè tra una ed altra verità cui tien d'appresso il corrispondente sparire del dubbio ed il ritorno alla verità, cosicché la cosa venga in fine presa com'era innanzi. Essa è la inconscia vista della non verità dell' apparente sapere, pel quale il realissimo è ciò che in verità è anzi la non realizzata nozione. Tal compiuto scetticismo non è quello, di cui s'impaccia e crede armarsi la seria premura circa la verità e la scienza; cioè la risoluzione di non affidarsi all'autorità del pensiero altrui, ma d'esaminarlo da se stesso per seguir la propria convinzione; ossia produrre da sé il pensiero, e ritener per vero il proprio fatto. La serie delle forme, che percorre la coscienza in questa via, è anzi lo svolgimento storico dell'educarsi della coscienza alla scienza. La cennata risoluzione presenta la cultura nella semplice guisa di risoluzione come immediatamente fatta ed avvenuta: tale via però è il reale svolgimento contro questa non verità. Il seguire la propria convinzione è in ogni caso meglio dell'abbandonarsi all' autorità: ma cangiando il tenersi fermo all'autorità col tenersi fermo alla propria convinzione, non se ne cangia necessariamente il contenuto, e non surge la verità in luogo dell'errore. L'attenersi all'autorità degli altri si differisce dall'attenersi alla propria convinzione, nel sistema delle opinioni e de' pregiudizi, per la vanità che si connette con l'ultima guisa. Lo scetticismo, che s'indrizza all' intiera periferia dell'apparente co.-

scienza, porta lo spirito ad esaminare accuratamente cosa sia vero, disperando de' cosi detti naturali concetti, pensieri ed opinioni; cui è indifferente nomar propri od estranei; e da' quali affetta e ripiena la coscienza esaminatrice è incapace d'imprendere ciò che vuole.

La perfezione delle forme della non reale coscienza si appalesa per la necessità stessa del processo e della rispondenza reciproca di quelle. Per comprender ciò, può essere avvertito d'avvanzo che l'esposizione della non vera coscienza, nella sua non verità, è un mero negativo movimento. La natural coscienza ha simile unilaterale veduta da quello; ed il sapere che ha la sua Essenza in tale unilateralità, è una delle forme della coscienza imperfetta che si offrono e cadono nel corso della via. È uno scetticismo che nel risultato vede il puro nulla, ed astrae da ciò, che tale determinato nulla, è il nulla di quello da cui risulta. Intanto, il nulla, preso come nulla di quello da cui provviene, è nel fatto il vero risultato: esso è perciò determinato ed ha un contenuto. Lo scetticismo che termina con l'astrazione del nulla o del vuoto, non può da questo andar oltre; ma deve attendere se gli venga offerta qualche cosa di nuovo e cosa gli si offra per gettarla nel medesimo vuoto abisso. Quando però il risultato vien compreso, com'è in verità, qual determinata negazione, sorge una nuova forma e fa il passaggio alla negazione, onde si presenta il processo della compiuta serie delle forme.

La meta al par che la serie del processo sta necessariamente nel sapere: là dove non si ha più necessità di andar oltre, si trova il sapere, la nozione corrisponde all'obbietto, e questo a quella. Il procedere a tal meta non presenta punti di fermata, ed in nessuna stazione si trova accontentamento. Ciò che è limitato ad una vita naturale non può da se stesso usare del suo immediato Essere determinato, ma esso viene urtato da un altro; e tal esser divelto è morte. La coscienza però è per se stessa la sua nozione, epperò va oltre il limitato ed oltre se stessa, competendo a lei altresì la limitazione. Con l'individualità è posto in lei un *al di là,* fosse pure a livello del limitato, come nelle sensibili intuizioni. La coscienza fa forza a se stessa per ischiantare la limitata soddisfazione. Pel

sentimento di tale forza può riedere l'affannosa brama della verità, e sforzarsi a conseguir quello, alla cui distruzione intendea. Non vi può esser quiete. Se la coscienza volesse arrestarsi alla spensierata infingardaggine, il pensiero abborre dalla spensieratezza e la sua agitazione toglie via l'inerzia. Che se la coscienza si attacca alla sperienza, che asserisce di trovar tutto buono nella propria specie, questa asserzione soffre violenza dalla ragione, che trova cattiva qualunque cosa in quanto essa è di una data specie. Il timore della verità può nascondersi dietro l'apparenza che l'infuocata premura della verità renda difficile anzi impossibile trovare un' altra verità, stante la singolare vanità di voler essere sempre più savio di quel pensiero proprio, od altrui, che si ha dinnanzi. Codesta vanità frustra ogni vero; rientra in sé, e si pasce di un pensiero, che scioglie ogni altro, cosicché trova l'arido Io in luogo di ogni contenuto. Bisogna abbandonare a se stesso un tale accontentamento che fugge l'universale, e cerca solo l'Esser per sé.

Dopo ciò che è stato detto di passaggio in universale sulla guisa e necessità del processo, è utile dir qualche cosa sul metodo dello svolgimento. Tal'esposizione concepita come il rapporto della scienza al sapere apparente, e qual ricerca ed esame della realtà del conoscere, pare non potesse aver luogo senza una presupposizione, che vien messa a fondamento come criterio. Imperocché l'esame sta nel porre un criterio ricevuto, e giudicare dell'esattezza od inesattezza di ciò che si esamina, a norma che vi corrisponda oppur no. Il criterio, come la scienza che serva di criterio, è preso come l'Essenza e come l'In sé. Ma qui dove primo la scienza surge, nè la scienza stessa nè qualunque siasi cosa si statuisce come l'Essenza o come l'In sé, senza di che non possa aver luogo esame alcuno.

Tale contraddizione e la sua rimozione si presenterà più determinata, ricordandoci dell'astratta determinazione del sapere e della verità secondo che sta nelle coscienza. Questa cioè distinguesi da sé, e nello stesso tempo vi si rapporta; o, come si dice, essa è qualche cosa per sé stessa. Il lato determinato di questo rapporto, o dell'Essere di qualche cosa, per la coscienza è sapere. Da tal Essere per altro noi però distinguiamo l'Essere in sé. Ciò che si rap-

porta al sapere, si fa anche diverso dallo stesso,ed è posto come una cosa che sta anche fuori di tal rapporto. Il lato di questo In sé dicesi verità. Ciò che propriamente sta in questo rapporto non è cosa che ne riguarda; perocché essendo nostro obbietto il sapere apparente, le sue determinazioni son prese quali si offrono immediatamente: onde é buono che si offrano come son comprese.

Esaminando la verità del sapere, sembra che noi cercassimo cosa esso sia in sé. Senonché in questa ricerca il sapere è nostro obbietto, è per noi, ed il suo In sé, quale si presenta, sarebbe anzi il suo Esser per noi. Ciò che noi consideriamo come sua Essenza, anzi che la sua verità, sarebbe piuttosto il nostro saperla. L'Essenza od il criterio sta in noi; e ciò che paragoniamo col medesimo, giudicandone a norma di tal paragone, non dee necessariamente riconoscerlo.

Ma la natura dell'obbietto che noi ricerchiamo sorpassa questa distinzione o questa apparenza di distinzione e presupposizione. La coscienza presenta un criterio in se stessa; e l'esame addiviene un paragone di sé con se stessa; imperocché la distinzione fatta cade in lei. Essa è in sé un che per altro, ossia essa ha in sé la determinazione del momento del sapere. Parimenti questo altro in sé non è per lei, ma sta fuori tal rapporto od in se. Questo è il momento della verità. In ciò che la coscienza internamente a sé dichiara per In sé ossia per vero, abbiamo il criterio, che essa stessa presenta per misurare il proprio sapere. Nominando noi nozione il sapere, e chiamando Essenza o vero ciò che è, ossia l'obbietto, Tesarne consiste nel vedere se la nozione corrisponda all'obbietto. Nominando nozione l'Essenza o l'In sé dell'obbietto, ed all'incontro intendendo per obbietto la nozione come obbietto, cioè in quanto è per altro, l'esame sta nel vedere se l'obbietto corrisponda alla sua nozione. S'intende bene che l'una e l'altra cosa valgon lo stesso. L'essenziale sta nel fissar, per l'intiero esame, che ambidue i momenti, la nozione e l'obbietto, l'Esser per altri e l'Essere in sé, cadono nel sapere che noi esaminiamo, onde non si ha necessità di apportar criterio, ed applicare nell'esame la nostra fantasia, i nostri pensieri. Lasciando appunto questo, giungiamo noi a considerar la cosa come essa è in sé e per sé.

Non solamente il nostro fatto addiviene superfluo per questo lato che la nozione e l'obbietto, il criterio e la cosa ad esaminarsi, son presenti alla coscienza; ma anche noi sormonteremo la pena del paragone e dell'esame; talché esaminando la coscienza se stessa, basta da questo lato la pura visione. In effetti, la coscienza da un lato è coscienza dell'obbietto, e dall'altro lato è coscienza di se stessa, coscienza di quello che il vero è per lei, e coscienza del suo saperlo. Poiché ambi sono per la stessa, essa è lor paragone: vien da lei se il suo sapere dell' obbietto gli corrisponda o no. L'obbietto veramente sembra non esser tale come essa lo conosce: sembra che la coscienza non possa giungere a quello che l'obbietto è, non per sé stesso ma in sé; e quindi a non poter esaminare il suo sapere. Non pertanto sol perché essa sa un obbietto, si presenta la differenza che qualche cosa è l'In sé, ed un altro momento è il sapere o l'Essere dell'obbietto per la coscienza. Su questa differenza che ci si presenta, riposa l'esame. Se ambi non si corrispondono in questo paragone, la coscienza sembra debba alterare il suo sapere, e farlo secondo l'obbietto. Intanto nell'alterazione del sapere alterasi nel fatto anche l'obbietto stesso; imperocché il sapere che si avea era essenzialmente un saper dell'obbietto. Col sapere si fa essa tutt'altro; perocché appartiene essenzialmente a questo sapere. Avviene quindi in coscienza, che quello che prima era l'In sé non sia l'In sé, ossia ch'esso sia in sé sol per quella. Non trovando dunque corrispondente il suo sapere al suo obbietto, l'obbietto stesso non regge; ovvero il criterio dell'esame alterasi, quando quello di cui esser dee criterio non resiste allo esame: l'esame non è l'esame del sapere, ma anche esame del suo criterio.

Il movimento dialettico che la coscienza effettua in se stessa al par che nel suo sapere e nell'obbietto suo, in quanto il nuovo vero obbietto surge di là, quel movimento vien propriamente chiamato sperienza. Fa d'uopo sotto questo rapporto segnare nel menzionato corso un momento, per lo quale va sparsa una nuova luce sul lato scientifico della seguente esposizione. La coscienza conosce qualche cosa: questo obbietto è l'Essenza o l'In sé: esso è però anche per la coscienza l'In sè. Da ciò l' amfibologia dì tal vero. Noi osserviamo che la

coscienza ha due obbietti, l'uno è il primitivo In sé, il secondo è l'Esser per sé di simile In sé. L'ultimo sembra esser la riflessione della coscienza in se stessa, un concetto, non di un obbietto, ma del suo sapere di quel primo. Senonché, come si è mostrato , alterasi con ciò il primo obbietto: esso cessa d'essere l'In sè , ma addiviene tale da Essere in sé solo per sé: cosicché il vero è questo Esser per sé dell' Essere in sé, o, che val lo stesso, il vero è l'Essenza od il suo obbietto. Questo nuovo obbietto racchiude la nullità del primo ed è l'esperienza fatta sul medesimo.

In questa esposizione del corso della sperienza vi ha un momento il quale non accordasi a ciò che si usa chiamare sperienza. Il passaggio, cioè, dal primo obbietto e dal sapere dello stesso all' altro obbietto di cui si dice essersi fatta l'esperienza, è dato in modo che il sapere del primitivo obbietto o quello del primo in sé *per* la coscienza esser dee il secondo obbietto. All' incontro egli apparisce già che noi dell'esperienza della non verità della nostra prima nozione facciamo un altro obbietto cui troviamo in guisa accidentale ed estrinsecamente, cosicché ricade a noi solo il puro comprender quello che è in sé e per sé. In quella veduta però il nuovo obbietto mostrasi come fatto, per un giro della coscienza. Questa considerazione della cosa è il nostro affare onde consideriamo la serie delle sperienze di coscienza innalzata a processo scientifico, che non è per la coscienza. Nel fatto però questa è una circostanza identica a quella di che ho parlato di sopra in rapporto alle relazioni che vi ha tra tale esposizione e lo scetticismo: il risultato continuo che si ha da una non vera scienza non procede ad un vuoto niente, ma necessariamente bisogna sia compreso come il nulla di quello di cui è risultato: è un risultato che racchiude quel vero che si annidava nel precedente sapere. Questo offresi qui tale, rabbassandosi in coscienza ciò che era obbietto ad una notizia dello stesso, divenendo l'In sé un Essere dell'In sé per la coscienza; questo In sé è il nuovo obbietto , con che subentra anche una nuova forma della coscienza, che ha un'Essenza diversa dalle precedenti. Simile circostanza guida l'intiero seguito delle forme della coscienza nella loro necessità. Però questa necessità medesima od il sorgere

ilei nuovo obbietto che si olire alla coscienza senza sapere come ciò avvenga, avviene per noi direi all'insaputa. Viene in conseguenza nel suo movimento un momento dell' Essere in sé o per noi, che non si svolge per la coscienza compresa nell'esperienza. Il contenuto di ciò che surge è per la coscienza, e noi ne comprendiamo solamente il formale, ossia il suo puro sorgere. Per la coscienza ciò che sorge è un obbietto, per noi però è un movimento che si *fa*.

In forza di tal necessità la via alla scienza è di già scienza, e giusta il suo contenuto, scienza dello sperimento di coscienza.

Lo sperimento che la coscienza fa su di sé non può, giusta la sua nozione, comprender meno dell'intiero sistema della stessa, o l'intiero regno della verità dello spirito, rappresentandone i momenti nella propria determinazione, non di astratti puri momenti, ma quali sono per la coscienza, o in quanto i momenti dell' intiero son forme speciali della coscienza. E poiché questa nella sua vera esistenza raggiungerà un punto nel quale depone l'apparenza d'essere affetta da cose estranee che son altre da lei, livellandosi all'Essenza; la sua esposizione bisogna che si armonizzi a questo punto della scienza propria, che compreso nella sua Essenza disegnerà la natura del sapere assoluto.

A. LA COSCIENZA.

I.

La percezion (1) *sensibile; ossia il Questo ed il Mio.*

Il sapere che in sulle prime ed immediatamente è nostro obbietto, non può essere diverso dall'immediato sapere, sapere dell'inimediato o di ciò che é. Noi dobbiamo comportarci perciò in modo immediato o ricettivo, senza cangiare quello che si offre, astenendoci dal comprendere.

Il concreto contenuto della sensibile percezione apparisce come la più ricca conoscenza, anzi come conoscenza d'infinita ricchezza, per la quale non troviam limite, sia che ci avanziamo nello spazio e nel tempo in dove quella si estende, sia che prendiamo un frammento di quella pienezza e procediamo alla sua divisione. Oltre a ciò quel concreto contenuto sembra verissimo, non vedovato di obbiettività e nella sua piena perfezione. Ciononpertanto detta percezione si addimostra quale astrattissima e poverissima verità; non esprimendo altro se non che *è* ciò che sa; onde la sua verità racchiude soltanto l'Essere della cosa. La coscienza da sua parte in siffatta percezione non è che puro Io; voglio dire che Io in quella certezza son un puro *questi,* come l'obbietto è un puro *questo.* Io, *questi,* non son certo di *questa* cosa, inoltre Io come coscienza mi sviluppo, e muovo in moltiplici guise il pensiero; ed anche perchè la cosa di cui son certo per le diverse funzioni è un ricco rapporto a sé stesso ed un molteplice rapporto alle altre. La verità della sensibile percezione non si attaglia nè all'uno nè all'altra: nè Io nè la cosa hanno in essa

(1) L'originale dice *Gewissheit,* che significa certezza; ma il radicale della parola è *Wissen,* sapere; ed il saper sensibile filosoficamente si appella percezione. Si badi però che questo vocabolo non può in nessun modo rappresentare il tedesco corrispondente.

Il traduttore.

il significato di moltiplice mediazione: io non ho il significato di un moltiplice concetto o pensiero, la cosa non ha il significato di moltiplici funzioni: si sa solo che la cosa è, ed essa è sol perchè è; ciò è l'essenziale della percezione sensibile, e questo puro Essere o questo semplice immediato fa la sua verità. La percezione inoltre, qual rapporto, è immediato puro rapporto: la coscienza è un Io, niente davvantaggio; un puro *questi:* e l'individuo è un puro *questo*, ossia l'individualità.

Intanto col puro Essere, il quale fa l'Essenza di tal percezione e ne esprime la verità, va molto altro di conserva. Una reale sensibile percezione è non solo siffatto immediato ma un modello dello stesso. Tra le innumerevole differenze che si presentano in quella, noi troviamo una capital differenza, in ciò che ambi *questi*, il *questi* come Io ed il *questo* come obbietto, cadono fuori del puro Essere. Se noi riflettiamo su tale differenza, si appalesa che né l'uno né l'altro sono solo immediatamente nella sensibile percezione ma vi sono *mediati*. Io ho la certezza *per mezzo* di un altro cioè della cosa; e questa è certa *per mezzo* di un altro cioè per l'Io.

Non facciamo noi la cennata differenza dell'Essenza e del modello, dell'Immediato e della mediazione: noi lo troviamo nella stessa sensibile percezione, e deve accogliersi nella forma che ha in sé e non in quella determinata da noi. Ivi si ha il semplice immediato, posto qual'Essenza; questo è l'obbietto; dall'altro lato si ha il non essenziale, il mediato che non è in sé, ma è per un altro, per l'io; e questo è il sapere, che conosce l'obbietto sol perchè questo è, mentre potrebbe essere e non essere. Intanto l'obbietto e il vero è l'Essenza: è quindi indifferente che sia o no conosciuto: rimane, benché sconosciuto. Il sapere però non è se non quando vi ha l'obbietto.

È da considerare se nel fatto l'obbietto venga dato dalla sensibile percezione quale è nella sua Essenza; se la sua nozione d'essere Essenza corrisponda a quella che ne vien data. Non abbiamo infine a riflettere e meditare su ciò ch'esso potesse essere in verità, ma meditarlo come sta nella sensibile percezione.

Fa d'uopo dimandare altresì: Cosa è il questo? Preso nella doppia fisionomia del suo Essere, qual *ora* e qual *quivi*, la dialettica

che vi sta inchiusa, otterrà una forma intelligibile al par di se stessa. Alla dimanda: cosa è l'adesso? noi rispondiamo p. e. ora è notte. Per iscrutare la verità di tal sensibile percezione basta un semplice esame. Notiamo codesta verità: una verità non si perde col notarla e serbarla. Riconsiderando questo *adesso*, questo mezzo giorno, la verità notata dobbiam dire che sia svanita.

L'adesso p. e. la notte va serbato, ossia ciò che per esso si dà è trattato come un che che è, mentre si appalesa piuttosto come ciò che non é. L'adesso in se stesso si diporta come un che che non è, p. e. la notte; ed a fronte del giorno che è adesso si diporta come un che che non é giorno; o come un negativo. Epperò l'adesso che sostiensi non è immediato ma mediato; perocché ciò che in esso resta e si sostiene vien determinato dal non esser l'altro, cioè giorno o notte. Ed in conseguenza esso é semplice *adesso* come prima, ed in questa semplicità è indifferente a quello che gli si appone. Benché la notte ed il giorno non sono l'Essere suo, esso è nonpertanto giorno o notte, e non viene affetto da questo Esser altro. Chiamiamo universale il semplice che, per la negazione, è né questo nè quello, e un non questo, e che è indifferente ad esser questo o quello. L'universale è dunque nel fatto il vero della percezion sensibile.

Esprimesi, inoltre, il sensibile come universale, quando si dice: *è questo* , cioè l'universale questo; ovvero: esso è; cioè precipuamente l'Essere. Veramente noi non concepiamo l'universale *questo* o propriamente l'Essere; ma esprimiamo l'universale, ossia noi non esprimiamo ciò che concepiamo nella sensibile percezione. E frattanto la parola, come vediamo, e la più vera: in essa noi confutiamo immediatamente la nostra concezione; e poiché l'universale è il vero della sensibile percezione, ed il linguaggio non esprime che tal vero, non è possibile mai poter disegnare un Esser sensibile da noi concepito.

Val lo stesso del *quivi*, altra forma del *questo*. Sia p. e. il *quivi* un albero. Volgendomi tal verità è sparita, e si è cangiata nell'opposta. Il *quivi* non è l'albero, ma una casa. Il *quivi* stesso non è sparito: esso resta nello sparire dell'albero della casa e così via via, nell'indifferenza d'esser casa od albero od altro. Il *questo* così si appalesa di nuovo come immediata semplicità od universalità.

Alla sensibile percezione che mostra in se stessa l'universale qual verità del suo obbietto, resta il puro Essere come sua Essenza, ma non come immediato, bensì come un che, cui è essenziale la negazione e la mediazione; e quindi non come quello che noi intendiamo per Essere, ma l'Essere con la determinazione di astratto o di puro universale. La nostra opinione, secondo la quale il vero della percezione sensibile non è l'universale, non si eleva sul vuoto ed indifferente *adesso* e *quivi.*

Paragonando la condizione nella quale in sulle prime si presentano il sapere e l'obbietto, con la condizione nella quale stanno nel risultato, si ha un'inversione. L'obbietto che esser dovrebbe l'essenziale è il non essenziale della sensibile percezione; perocché l'universale cui si riduce non è quale esser dovrebbe per sé, bensì sta nell'opposto, cioè nel sapere, che si presentava come non essenziale. La verità è nell'obbietto perché *mio* obbietto, cioè nel mio: l'obbietto è vero perchè io lo conosco. Veramente la sensibile percezione è cavata dall'obbietto, ma non serbata in quello, bensì ricacciata nell'Io. È mestieri vedere ciò che ne mostra l'esperienza su questa realtà.

La forza della sua verità sta anche in me, nell'immediato del mio vedere, ascoltare, e così via via. La fugacità dell'individuale *adesso* ed *ora* che noi concepiamo, viene impedita poiché io la fermo. Adesso è giorno, perchè io lo veggo, ed anche perciò *qui è* un albero. La sensibile percezione però sperimenta in queste condizioni la stessa dialettica che per lo innanzi. L'Io, il *questi,* vede l'albero e considera l'albero come il *quivi:* un altro Io vede la casa, e considera che il *quivi* non è l'albero ma la casa. Ambe le verità hanno la stessa autorità, cioè l'immediato del vedere, la sicurezza ed assicurazione di ambe sopra il loro sapere. Ciononpertanto l'una sparisce nell'altra.

Ciò che non dispare è l'io, come universale, il cui vedere non è il veder l'albero o la casa, ma un semplice vedere, mediato dalla negazione di questa casa o di questo albero, epperò indifferente a ciò che gli si appone sia casa od albero. L'Io è universale come *['adesso,* il *quivi,* od in generale come il *questo.* L'Io si concepisce

come un individuo Io, ma non lo si può esprimere, come non si può esprimere quello che concepisco per *adesso* o quivi. Dicendo questo, adesso, quivi, individuo, io esprimo ogni questo, ogni quivi, ogni adesso, ogni individuo. Anche quando dica: Io, questo individuo Io, vengo ad esprimere ogni Io: ciascuno è quello che io chiamo Io, questo individuo Io. Quando si esige dalla scienza (come pietra di paragone cui non si può resistere), che essa deducesse, costituisse, trovasse *a priori* questa cosa od un questo uomo, sarebbe a desiderarsi che si dichiarasse di qual *questa* cosa o di qual *questo* Io s'intenda parlare: ma è impossibile esprimer ciò.

La sensibile percezione sperimenta altresì che la sua Essenza non è né nell'obbietto né nell'Io; e che l'immediato non è l'immediato dell'uno o dell' altro; perocché in tuttaddue ciò che io concepisco è un non essenziale; l'obbietto e l'io sono l'universale, in cui l'*adesso*, il *quivi*, l'io, cui io concepisco, non sono né restan fermi. Noi possiam porre quale essenza della sensibile percezione l'intiero e non uno de' suoi momenti; come sarebbe il caso quando primamente l'obbietto apporsi dovrebbe all'io, e quindi l'io alla sua realtà. Così pure è l'intiero stesso della sensibile percezione quello che si tien fermo come immediato, e che quindi esclude tutte le contraddizioni le quali aveano già luogo.

A siffatto puro immediato non più conviene l'Esser altro del quivi, come albero, che passa ad un *quivi* che non è albero, e l'Esser altro dell'*adesso* come giorno, che passa ad un adesso che è notte, ad un altro Io cui qualche altra cosa è obbietto. La sua verità si mantiene come un rapporto che rimane uguale a se stesso, che non mette tra l'Io e l'obbietto differenza di essenzialità e non essenzialità, ed in cui in generale non penetra differenza alcuna. Io, *questi*, considero il quivi come albero, e mi muovo di guisa che il quivi addiventi non albero: non prendo cura se un altro Io vegga il *quivi* come non albero, o che io stesso prenda altra fiata il quivi come non albero, l'adesso come non giorno: Io sono pura intuizione: io mi tengo all'esser ora giorno, all'esser qui un albero: non paragono neppure il *quivi* e l'*adesso* tra loro; ma mi sto fermo all'unico immediato rapporto che *ora* è giorno.

Poiché la sensibile percezione non avviene in noi quando attendiamo ad un *adesso* che è notte od ad un Io, cui è notte, noi le andiamo incontro, e lasciam disegnarsi un *adesso* che vien ritenuto. È necessario che noi ce lo lasciassimo mostrare, perocché la verità di un immediato rapporto è la verità di questo Io, il quale si limita ad un *adesso* ad un *quivi.* Se noi vogliamo esaminare codesta verità, od allontanarcene, essa non ha più significato, essendole tolto l'immediato che le è essenziale. Noi dunque dobbiamo andare incontro ad un punto del tempo e dello spazio, e disegnarlo; voglio dire che dobbiamo lasciarlo fare a quello stesso Io che percepisce. Vediamo ora come si comporta l'immediato, che si disegna.

Ci si disegni un adesso, questo adesso: esso è cessato d'essere *adesso* dopo che ci si disegna: l'adesso che è, è tutt'altro del disegnato, e noi vediamo che adesso è pur questo, perocché esso sta nel non esser più. L'adesso a noi disegnato è *stato;* e questa è la sua verità: esso non è; e noi ci occupiamo dell'Essere.

Si scorge in questo disegnare un movimento, ed in lui il seguente processo: 1. Io disegno l'*adesso,* che è considerato come vero: io però lo disegno come *stato* o come un tolto, levo la prima verità, e 2. ritengo come seconda verità l'esser esso *stato,* o tolto; 3. ma ciò che è *stato* non è: io tolgo l'essere stato o l'esser tolto, la seconda verità, nego la negazione dell'*adesso* e torno a ritenere che l'*adesso è.* L'*adesso* ed il disegnar l'*adesso* son tali che né l'adesso né il disegnar l'adesso sono immediatamente semplici, ma costituiscono un movimento di momenti diversi: posto un *questo,* se ne pone anzi un altro, il questo è tolto: e l'Esser altro od il togliere del primo va di nuovo ad esser tolto, ritornandosi così al primo. Però tal primo in sé riflesso non è perfettamente lo stesso che innanzi, cioè un immediato: benvero esso è un riflesso in sé o semplice, che resta nell'Esser altro quello che esso è; un *adesso* che è assolutamente molti *adesso;* il che è vero *adesso.* L'*adesso,* come semplice giorno, ha molti adesso in sé, ha le ore; e tale adesso, l'ora, ha altresì molti minuti; e questi adesso hanno del pari molti *adesso* e così via via. Il disegnare è pure un movimento che esprime ciò che l'adesso è in verità; cioè un risultato, od una moltiplicità complessiva di *adesso;* ed il disegnare è la sperienza d'esser l'*adesso* universale.

Il disegnato *quivi* che io tengo fermo è parimenti un questi *quivi*, che nel fatto non è questo *qui*, ma un avanti ed un dietro, un sopra ed un sotto, un a destra ed a sinistra. Il sopra altresì ha il moltiplice Esser altro, è un sopra, un sotto e così via via. Il quivi disegnato sparisce in altri quivi, che spariscon del pari. Il disegnato, il tenuto fermo, il costante è un negativo *questo*, che è tale, sol perciò che i *quivi* son presi come si debbono, epperò son tolti: è il complesso di molti *quivi*. Il *quivi* concepibile è il punto: esso però non è, dopo che lo si è disegnato come ciò che è: il disegnare il punto non mostrasi come immediato sapere, ma come movimento dal concepito *quivi* per molti *quivi* all'assoluto *qui*, che è la semplice moltiplicità de' quivi, come il giorno è la semplice moltiplicità degli a*desso*.

Egli è chiaro che la dialettica della sensibile percezione non è altro se non la semplice storia del suo movimento o della sua sperienza; e la stessa sensibile percezione non è altro che tale storia. La naturale coscienza perciò progredisce sempre al risultato che in essa è il vero, e forma così l'esperienza; ma torna sempre a dimenticarlo, e ricomincia il movimento. È maraviglia che a fronte di tale sperienza, come universale sperienza, ed anche come opinione filosofica, questa sia dipinta come risultato scettico. La realtà, ossia, l'Essere delle cose esterne come *queste* o sensibili, ha assoluta verità per la coscienza. Ma tale opinione non sa quello che si dica; non sa che dice proprio il contrario di ciò che dir vorrebbe. La verità de' sensibili *questi* per la coscienza dovrebb'essere una sperienza universale; ed intanto essa è il contrario dell'universale sperienza. Ogni coscienza toglie via verità, quali p. e. qui è un albero, ora è mezzogiorno; ed esprime al contrario: qui non è un albero, ma una casa: essa toglie ancora ciò che nella prima tolta opinione è pari opinione di un sensibile questo; ed in ogni sensibile percezione sperimenta sol quello che abbiam visto, che cioè il questo, come universale, è il contrario di ciò che la cennata opinione assicura essere universale sperienza. Per tale appellarsi all'esperienza universale sia concesso anticipare uno sguardo alla pratica. In tal riguardo, a quelli che ritengono la verità e certezza della realtà del

sensibile obbietto può dirsi che essi siano ad iniziarsi nell' infima scuola della saggezza, cioè negli antichi eleusini misteri di Cerere e di Bacco; e che debbano ancora apprendere il segreto del mangiare il pane e del bere il vino; imperocché il consacrato a simili misteri giungea non solo al dubbio delle sensibili cose, ma alla disperazione delle stesse; e se in parte compiva in quello la sua nullità, vedeva in parte compirla da' medesimi. Gli animali non sono esclusi da tal saggezza; anzi mostrano di esservi più profondamente iniziati; perocché non si arrestano innanzi alle sensibili cose come esse sono in sé, bensì disperano di siffatta realtà e della piena certezza di loro realtà; le desiderano senz'altro, e le distruggono; e l'intiera natura, al par di essi, festeggia questi pubblici misteri, che imparano quale sia la verità delle sensibili cose.

Quelli, che posano tali opinioni, dicono non pertanto, giusta le precedenti osservazioni, proprio il contrario di ciò che intendono: fenomeno che forse è il più adatto per far riflettere sulla natura della sensibile percezione. Essi parlano dell'Esser determinato di obbietti esterni che possono essere esattamente determinati come reali, assolutamente individuali, al tutto personali individue cose, delle quali ciascuna non ha più la sua assoluta uguaglianza con sé; e dicono che questo Essere determinato ha assoluta certezza e verità. Essi intendono parlare di questo pezzo di carta sul quale io scrivo, od anzi ho scritto; ma non esprimono ciò che intendono. Se è realmente di tal pezzo di carta ch'essi intendano e vogliano parlare, ciò è impossibile, mentre tal cosa sensibile non può raggiungersi dalla parola, la quale appartiene alla coscienza, all'universale in sé. Essi mancheranno nel reale tentativo di esprimersi: quelli che ne cominciano la definizione non possono compierla, ma si abbandonano ad altri che infine confessano parlarsi di una cosa che non è. Essi anche intendono bene questo pezzo di carta, che qui è tutt'altro del precedente; ma parlano di *cose* reali, di *esterni* o *sensibili obbietti*, di *assolutamente individua* Essenza, e così via via; cioè essi non parlano che dell'universale: e quindi ciò che si viene a dire inesprimibile non è altro che il non vero, l'irrazionale, una mera opinione. Dicendosi di qualche cosa ch'essa è reale, esterno obbietto, si dice un

universalissimo; e perciò ne viene espressa l'identità e la differenza che ha con tutto. Dicendo: cosa individua, io esprimo un che universale; perocché ogni cosa è singola cosa: e così pure *questa* cosa é tutto che si vuole. Con indicazioni più precise, quale p.e. questo pezzo di carta, io non vengo a dire che l'universale, perocché tutte e ciascuna carta è questo pezzo di carta. Quando però io voglio immediatamente far tutt'altro della parola, che ha natura divina, per applicarvi un concetto epperò escluder la parola, basta che io mostri il pezzo di carta: per tal via fo un'esperienza, la quale è nel fatto la verità della percezion sensibile: io mostro la carta come un *quivi*, che in se stesso è un *quivi* di altri quivi, od un semplice insieme di molti quivi, cioè l'universale. Per tal via io lo prendo qual esso è in verità, lo prendo cioè come vero in luogo di conoscerlo immediatamente.

II.

L'osservazione: ossia la cosa e l'illusione.

La percezione immediata non apprende il vero, perocché sua verità è l'universale, ed essa apprende il questo. L'osservazione al contrario apprende quello che vi è, come universale. Poiché l'universalità è in generale il suo principio, sono immediatamente suoi diversi momenti l'io universale, e l'obbietto anche universale. Surto quel principio, l'osservazione non apprende l'apparente come la sensibile percezione, ma il necessario. Nel sorgere del principio i due momenti cadono fuori la loro apparenza: l'uno è il movimento del disegnare, l'altro è questo movimento medesimo come semplice: quello è l'osservazione, questo loobbietto. L'obbietto è all'Essenza in sé lo stesso che il movimento; questa è lo sviluppo e la differenza del momento, quello è l'esser complesso dello stesso. Per noi od in sé l'universale, come principio, è l'essenza della osservazione: e per tale astrazione ambo i diversi, l'osservante e l'osservato sono non

essenziali. Però nel fatto, poiché ambidue sono l'universale o l'essenza, son tuttaddue essenziali; e rapportandosi vicendevolmente come opposti, nel rapporto non può essere che uno solo l'essenziale; e fa d'uopo che la differenza di essenziale e non essenziale si scompartisca tra essi. L'uno, l'obbietto, qual semplice determinato, è l'Essenza, indifferente all'essere o no osservalo: l'osservazione poi, come movimento, è inconsistente; può essere e non essere, ed è perciò non essenziale.

Tale obbietto dee meglio determinarsi; e questa determinazione dee svilupparsi dal risultato che si ha. Lo svolgimento del risultato non ha qui luogo. Poiché l'universale, suo principio, è nella sua semplicità mediato; ciò dee esprimersi come natura dello stesso, che perciò mostrasi come la cosa di molte proprietà. La ricchezza del saper sensibile appartiene all'osservazione, e non all'immediata percezione alla quale balenava; perocché solo l'osservazione ha per sua Essenza la negazione, la differenza o la moltiplicità.

Il questo è posto come non questo, ossia come tolto via, epperò non niente, ma determinato niente, vai dire niente di un contenuto, cioè di *questo*. Il sensibile, quindi, si presenta, ma non come individuale, com'esser dovrebbe nell'immediata percezione, bensì come universale, ossia come quello che vien determinato qual proprietà. Il *tor via* presenta il suo vero doppio significato che noi abbiano visto nel negativo: esso è insieme un negare ed un serbare: il niente qual niente di *questo* serba l'immediato, ed è sensibile ma è un immediato universale. L'Essere però è universale, perciocché ha la mediazione od il negativo in lui. Esprimendo ciò nel suo immediato, esso è diversa determinata proprietà. E quindi son poste molte tali proprietà, l'una negativa delle altre. Per essere esse espresse nella semplicità dello universale, tali determinazioni, che sono proprietà per un sopravvegnente determinante, si rapportano a se stesse, sono indifferenti l'una rimpetto all'altra, ciascuna per sé libera dalle altre. Però la semplice universalità, a se stessa uguale, è pur diversa e libera da queste sue determinazioni: essa è il mero rapporto a se stessa, od il *medium* in cui sono tutte codeste determinazioni, compenetrantisi in essa come nella loro semplice unità,

senza però toccarsi; imperocché esse sono indifferenti per sé, anche quanto al loro partecipare a tale universalità. Simile astratto universale *medium* che può essere nomato la essenza della cosa, o la pura essenza, non è altro che il *quivi* e l'*adesso,* quali si sono addimostrati, cioè qual semplice complesso di molti; beninteso che i molti sono anch'essi nella loro determinazione il semplice universale. Questo sale è un semplice *quivi* ed intanto moltiplice: esso è bianco ed insieme piccante, a cristalli cubici, di un determinato peso, e così via via. Tutte codeste molte proprietà sono un semplice *quivi,* in dove si compenetrano: nessuna di esse ha un *quivi* diverso dall'altra; ciascuna per ogni verso è là stesso dove è l'altra; ma in pari tempo senza esser divise per diversi quivi, esse non sono affette da tal compenetrazione: il bianco non affetta nè cangia la figura del cristallo; l'uno e l'altra non toccano il sapor piccante, e cosi via via: e poiché ciascuna è il semplice rapporto a se stessa, lascia le altre indisturbate, e rapportasi alle medesime per l'indifferente congiunzione *E.* Questo *E* è il puro universale, ossia il *medium,* la complessiva essenza della cosa.

In siffatta relazione, che vien di risulta, il carattere della positiva universalità è considerato e sviluppato: esso però offre solo un lato cui anche bisogna apprendere. Quando, cioè, le molte determinate proprietà fossero solo indifferenti, e rapportate assolutamente a loro stesse, esse non sarebbero determinate; perocché esse son tali in quanto diverse ed aventi un rapporto reciproco di opposizione. Per simile opposizione esse non possono star fuse nella semplice unità del loro *medium,* che è loro essenziale al par che la negazione. La loro distinzione, in quanto non indifferente, bensì esclusiva e negante l'altra, cade fuori del semplice *medium;* il quale non è una congiuntiva indifferente unità, ma l'Uno, l'unità esclusiva. L'Uno è il momento della negazione, in quanto si rapporta semplicemente a se stessa ed esclude l'Altro, e per la quale l'essenza della cosa è determinata qual cosa. Nella proprietà la negazione sta come determinazione, che è immediatamente lo stesso che l'immediato nella negazione , e che , per questa identità con la negazione è uni-

versalità: però essa è come una quando è, in sé e per se stessa, liberata dalla identità con l'obbietto.

In tali momenti si compie la cosa, come il vero dell'osservazione in quanto è necessario svilupparnela. La cosa α) è l'indifferente passiva universalità, la congiunzione di molte proprietà o materie; *β) è* pure la negazione semplice o l'Uno , esclusione delle proprietà opposte; ed ϒ) è insieme il moltiplice delle proprietà, rapporto de' due primi momenti; la negazione, in quanto si rapporta all'elemento indifferente e vi si dilata come folla di diversi; il punto dell'individualità raggiante a traverso la moltiplicità nel *medium* dello star fermo. Dal lato che questi diversi appartengono all'indifferente *medium*, essi sono universali, si rapportano a loro stessi e non subiscono affezione alcuna: dal lato poi che i diversi appartengono all'unità negativa, essi si escludono, ma però hanno necessariamente tal rapporto di opposizione nelle proprietà divelte dalla loro congiunzione. L'universalità sensibile, o l'immediata unità dell' Essere e del negativo è per tal via proprietà, in quanto che l'uno e la pura universalità che se ne sviluppa sono diversi e si compongono l'un con l'altra. Tal loro rapporto al mero essenzial momento compie la cosa.

Così la cosa si appresta all'osservazione; è la coscienza si determina come osservatrice in quanto la cosa è suo obbietto: essa non dee che apprenderlo e diportarsi come comprensiva: ciò che ne risulta è il vero. Se la coscienza facesse qualche cosa in detto apprendere, per tale aggiunzione o sottrazione altererebbe la verità. Essendo l'obbietto il vero e l'universale, a sé uguale; e la coscienza il variabile non essenziale, può avvenire che questa non apprenda esattamente l'obbietto, e s'illuda. Que' che osserva ha la coscienza della possibilità dell'illusione; imperocché nell'universalità, che ne è il principio, sta immediatamente per sé l'Esser altro, però come niente e tolto via. Il criterio della verità quindi dee comprendersi come costante, e la sua maniera come uguale a se stessa. E poiché il diverso è anche per sé, esso è un rapporto de' diversi momenti del suo comprendere. Quando perciò nel paragone si presenta una

disuguaglianza, questa non è la non verità dell'obbietto, che è a se stesso uguale, ma è la non verità dell'osservazione.

Vediamo ora qual esperimento faccia la coscienza nelle sue reali osservazioni. Esso è per noi racchiuso nel già dato sviluppo dell'obbietto e del contegno della coscienza, e sta soltanto nello sviluppo delle contraddizioni in quello presenti. L'obbietto cui mi apprendo si appalesa come semplice uno, ed io vi scorgo la proprietà che è universale e che sormonta l'individualità. Il primitivo essere dell'obbiettiva Essenza qual di un Uno non era il suo vero Essere; e poiché esso è il vero, la non verità cade in me, e l'apprensione non è esatta. Fa d'uopo che io apprenda l'Essenza obbiettiva come una generalità, a causa dell' universale della proprietà. Inoltre io apprendo la proprietà come determinata, opposta alle altre ed esclusiva. Quindi io nel fatto apprendo l'Essenza obbiettiva non esattamente quando la determino in comunanza con le altre o nella continuità; ed è mestieri che a causa della determinazione della proprietà, io divida la continuità e la ponga come esclusivo Uno. Nell'Uno diviso io trovo molte tali proprietà che non si affettano a vicenda, e stanno indifferenti l'una a fronte dell' altra. Così pure io apprendo l'obbietto non esattamente vero, nel comprenderlo come esclusivo; perocché esso è, com'era la contituità, un universale generai *medium*, in dove delle molte proprietà, quale sensibili universalità, ciascuna è per sé, e, qual determinata, esclude le altre. Il semplice e vero che io osservo è quindi non universale *medium*, ma semplice proprietà per sé, che però non è nè proprietà nè determinato Essere, perocché non è in un Uno, nè in rapporto alle altre. E nonpertanto la proprietà è in un Uno ed è determinata solo in rapporto alle altre. Essa resta Essere sensibile, come suo rapporto a se stessa; perocché non ha più in sé il carattere della negatività. La coscienza per la quale vi ha un Essere sensibile è solo mia, val dire che essa è fuori dell' osservazione e ritornata in sé. Senonché l'Essere sensibile ed il mio passano all'osservazione: io son respinto al cominciamento, e ricacciato nello stesso cerchio che si toglie come intiero ed in ciascun momento.

La coscienza lo ricorre cosi necessariamente, ma non nella stessa guisa che la prima volta. Vo' dire ch'essa ha sperimentato sulle osservazioni che il risultato ed il vero delle stesse è la loro dissoluzione, o la riflessione in sé dal vero. Il vero è quindi determinato per la coscienza secondo che la sua osservazione va essenzialmente fatta; cioè non istare nel puro e semplice apprendere, ma nel suo apprendere riflesso dal vero in sé. Il riedere della coscienza in se stessa, che si mescola immediatamente nel puro apprendere, come si è mostrato essenzialmente nell' osservazione, altera il vero. La coscienza riconosce questo lato come suo, lo detrae, e per tal via può aver puro il vero obbietto. In conseguenza, come nel caso della sensibile percezione, nell' osservazione si presenta un lato, nel quale la coscienza è respinta in sé, ma non nello stesso senso dell'altro caso. Benché cada nella verità dell'osservazione, la coscienza riconosce che la non verità che interviene cade in sé. Per tale conoscenza essa è capace di torla via e distingue la sua apprensione del vero dalla non verità della sua osservazione, corregge questa, ed in quanto imprende tal rettificazione, la verità come verità di osservazione cade in lei. La maniera di diportarsi della coscienza, cui bisogna considerare, è così fatta ch'essa non solo osserva, ma si conosce nella sua riflessione in sé, e divide questa dalla semplice apprensione.

Io osservo le cose come une, e le ritengo sotto tal vera determinazione: se nel movimento dell'osservazione qualche cosa si presenta contraddittoria, essa dee riconoscersi come una riflessione. Si presentano nell' osservazione anche diverse proprietà che sembrano essere proprietà della cosa. Senonché la cosa è una, e la diversità per la quale cessa d'esser una, siamo noi consci venir da noi. Questa cosa nel fatto è bianca, ma a' nostri occhi è piccante, ma per la nostra lingua, cubica per la nostra sensazione e così via via. L'intiera diversità di questi lati noi non l'apprendiamo dalla cosa, ma da noi; e cade l'uno fuori l'altro per la intiera diversità della lingua, dell'occhio e così via via. Noi quindi siamo l'universale *medium* in cui tali momenti si distinguono e sono per sé. Nel

considerare come nostra riflessione la determinazione d'essere noi universale *medium*, conseguiamo la coscienza e verità dell'unità della cosa.

I diversi lati che la coscienza apprende, sono determinati ciascuno per sé, considerato in quanto si trova nell'universale *medium:* il bianco è in opposizione al nero, e così via via; e la cosa è una, proprio perchè si contrappone alle altre. Ma non perciò escludere altre, in quanto una; perocché l'esser uno è l'universale rapporto a se stesso, onde l'esser uno è anzi esser pari a tutto; le esclude dunque per la determinazione. Le cose stesse sono determinate in sé e per sé: esse hanno proprietà per le quali si distinguono dalle altre. Essendo la proprietà ciò che è proprio alle cose, essendo cioè una determinazione in se stessa, vi sono perciò più proprietà. In prima la cosa è il vero: essa è in sé medesima; e ciò che è nella stessa, vi è come sua propria Essenza, non per causa d'altro; secondariamente la cosa ha proprietà determinate non solamente a causa di altra, ma in se stessa: esse sono però determinate proprietà della cosa, in quanto che sono più e distinte: in terzo luogo, poiché esse sono così nell' Essenza della cosa, esse sono in sé e per sé indifferenti l'una verso l'altra. In verità è la cosa stessa che è bianca *e* cubica *e* piccante e cosi via via; ossia la cosa è la congiunzione o l'universale *medium*, dove le molte proprietà stanno l'una fuori l'altra senza toccarsi o togliersi. Ove si osservi così, si osserva il vero.

In queste osservazioni la coscienza è a sé conscia ch'essa è *anche* in sé riflessa, e nell'osservazione si presenta qual momento opposto alla congiunzione. Tal momento è l'identità della cosa con se stessa, che esclude da sé il differente. È cosi che la cosa vien appresa dalla coscienza; perocché la cosa stessa è la consistenza di molte diverse ed indipendenti proprietà. Quindi si dice della cosa ch'essa è bianca, *e* cubica *e* piccante ecc. però in quanto che bianca non è cubica, ed in quanto è cubica non è bianca, non piccante ecc. Il porre in uno queste proprietà appartiene alla coscienza, la quale perciò non dee lasciarle identificare con la cosa. Alla fine

ha luogo un segregamento, pel quale la cosa e la congiunzione stan l'una fuori dell'altra. L'esser uno viene appreso dalla coscienza come se quella che si chiama proprietà si concepisse qual libera materia. La cosa in tal guisa è elevata a vera congiunzione, poiché diviene una riunione di materie, sicché invece di esser una si riduce ad un superficiale involucro.

Rivediamo ora ciò che la coscienza avea già appreso, e ciò che ora apprende. Ciò che precedentemente attribuiva alla cosa, e tuttavia le ascrive, è che la coscienza come la cosa son vicendevolmente mere non moltiplici unità, come congiunzioni disciolte in materie indipendenti. La coscienza per questo paragone trova ancora ch'essa ha non solamente la sua appreensione del vero, la diversità dell'apprendere e del ritorno in sé, ma anzi trova che il vero stesso, la cosa, mostrasi in tal doppia guisa. Quindi si presenta l'esperienza che raffigura la cosa, per la coscienza apprensiva, in una guisa determinata, ed insieme nella guisa con che si offre esternamente ed in sé riflessa; val dire che la cosa ha in sé una contraddittoria verità.

La coscienza nell'osservazione si comporta in un secondo modo; prende cioè la cosa come costante, e se stessa per l'incostante, che ritorna a sé dalla costanza. Per tal via l'obbietto costituisce l'intero movimento che prima era scompartito all'obbietto ed alla coscienza. La cosa in sé riflessa è una; essa è per sé; ma essa è anche per altra; e senza dubbio essa è un'altra per sé come per una altra. La cosa è quindi per sé ed anche per Altro, Essere doppiamente diverso: e ciò nonpertanto essa è una; benché l'Esser una contraddica questa sua diversità. La coscienza perciò toglie dalla cosa tal porsi una, e lo ritiene da sé. La coscienza dice altresì che la cosa, in quanto è per sé, non è per altra. Senonché alla cose stesse conviene anche l'esser une, come la coscienza ha sperimentato: la cosa è essenzialmente in sé riflessa. La congiunzione o l'indifferente diversità ricade altresì alla cosa al par che l'esser una; ma in modo diverso, cioè non alla stessa ma a diversa cosa; onde la contraddizione che è in generale nell'Essenza obbiettiva si scompartisce a due obbietti. La cosa è inoltre in sé e per sé costante; ma questa

sua identità con se stessa viene guasta dalle altre cose. Cosi si ritiene l'unità della cosa, ed in pari tempo l'esser Altro si rimanda fuori della cosa come fuori della coscienza.

Poiché cosi la contraddizione dell'obbiettiva essenza si divide a diverse cose, a ciascuna segregata singola cosa conviene il diverso. Per tal modo le cose diverse sono poste per sé: e la lotta ricade ad esse, di guisa che ciascuna non sia da se stessa ma dalle altre diversa. Ciascuna cosa quindi si determina come diversa, ed ha in sé l'essenzial differirsi dall'altra; ma non in modo che questa sia in se stessa una contraddizione; benvero è dessa per sé una semplice determinazione quella che forma l'essenziale carattere di distinzione. Nel fatto è vero che in essa sta la diversità, e necessariamente sta, come reale differenza di funzioni. Senonché facendo la determinazione l'Essenza delle cose, ed essendo quella per la quale la cosa si distingue dalle altre ed è per sé; la molteplice funzione è il non essenziale. La cosa quindi ha un doppio riguardo in sé, ma di valor diverso: onde la contraddizione non addiviene reale contraddizione della cosa; ma la cosa ha altre cose esterne alla medesima, in quantochè viene loro in opposizione per la sua assoluta differenza. La primitiva moltiplicità veramente è anche necessaria alla cosa, cosicché non può torsi alla stessa; ma ciò nonostante non le è essenziale.

Questa determinazione che fa l'essenzial carattere della cosa, e che la distingue da tutte le altre, è determinata di guisa che la cosa in forza della stessa sia in contraddizione delle altre e possa sostenersi per sé. La cosa però è cosa, ossia è l'uno che è per sé, in quanto non istà in tal rapporto alle altre; perocché in siffatto rapporto si pone la dipendenza reciproca con le altre; e la reciproca dipendenza dà la cessazione dello Esser per sé. La cosa per l'assoluto carattere e per la sua opposizione si sostiene in faccia alle altre, ed è essenzialmente codesto star fermo: la relazione però è la negazione della sua indipendenza, onde la cosa per la sua essenziale proprietà rovina.

Per la coscienza la necessità dello sperimento che la cosa rovini anche per la determinazione che fa la sua Essenza ed il suo Esser per sé, può venir cosi considerata secondo la semplice

è sua Essenza. Nel fatto la coscienza percorre in tutti i versi quelle astrazioni per ogni materia e contenuto: son esse che ne fanno l'armonia e la parte dominante, son esse quel sensibile che per la coscienza è quale Essenza, che determina i costoro rapporti a sé, ed in dove s'indirizza il movimento dell'osservazione e del suo vero. Tal corso è un costante avvicendarsi della determinazione del vero, e del toglier via questa determinazione; e fa propriamente la quotidiana e ferma vita nonché il bisogno dell'osservatore e della coscienza che crede muoversi nella verità. La coscienza corre così senza diga al risultato di toglier via tutte codeste essenziali essenzialità o determinazioni: ciò nonpertanto in ciascun singolo momento non è conscia che di un'unica e sola determinazione come vera, e poi della sua opposta. Essa subodora la sua non essenzialità, e per salvarla dal periglio che la minaccia, ricorre al sofisma di considerar come vero quello che essa stessa sa non esser vero. Ove la natura di tale non vera Essenza spinga propriamente l'intelletto a comporre insieme e quindi togliere i pensieri di universalità e d'individualità, di congiunzione e di uno, dell'essenzialità che è connessa necessariamente con la non essenzialità e della non essenzialità che pure è necessaria, aiutandosi de' riguardi diversi; apprende un pensiero per ritener l'altro diviso come vero. Ma la natura di simili astrazioni le compone in sé e per sé: il buon senso è la rapina di ciò, che lo sospinge nel suo vortice. Assegnando la verità a siffatte astrazioni per apprenderne la non verità, nomina illusione l'apparenza delle cose incerte, e distingue l'essenziale da un necessario che perciò dee essere non essenziale: ritien quello come sua verità a fronte di questo; per tal via non serba per quelle la verità loro, e coglie per sé il non vero.

III.

Forza ed intelletto; l'apparenza ed il mondo soprassensibile.

Nella dialettica della percezion sensibile l'udire il vedere ecc. passano alla coscienza, e come osservazione vanno al pensiero, che gli compone in universale incondizionato. Tale incondizionato non sa-

rebbe altro se non l'estremo dell'Esser per sé che entra da un lato, quando è preso come immota semplice Essenza; cui perciò surge di contro la non Essenza. Ma rapportandosi a questa, l'incondizionato sarebbe non essenziale, e la coscienza non uscirebbe dall'illusione dell'osservazione: Senonché esso presentasi come quello che è ritornato in sé da tal condizionato Esser per sé. L'universale incondizionato che allora è il vero obbietto della coscienza non è che l'obbietto della stessa: la quale non ha compresa ancora la sua nozione come nozione. Tali due momenti debbono essenzialmente distinguersi. Nella coscienza l'obbietto è ritornato in sé dalla relazione ad un altro, e si è perciò fatto nozione in sé: però la coscienza non è la nozione per se stessa, onde essa non la riconosce in quel riflesso obbietto. L'obbietto pel movimento della coscienza è divenuto per noi tale che esso s'intrecci col farsi dello stesso, e la riflessione da ambi i lati è la stessa o l'identica. Mentre però la coscienza in simile movimento ha per contenuto l'obbiettiva Essenza, non la coscienza come tale, il risultato per sé dee porsi nell'opposto significato: la coscienza si ritrae dal fatto; cosicché questo, come obbiettivo, è l'Essenza.

L'intelletto toglie quindi la sua propria non verità e la non verità dell'obbietto: in lui si fa la nozione del vero qual vero che è in sé, ma che non è ancor nozione, mancando dell' Esser per sé della coscienza, ed essendo dato dall'intelletto senza saperlo. Il vero opera da per se stesso la sua Essenza, talché la coscienza non prende parte alla sua libera realizzazione, ma sol lo vede e lo apprende. Noi quindi dobbiamo metterci nella sua posizione, ed esser la nozione che organizza ciò che è racchiuso nel risultato. In tale organizzato obbietto, che si offre alla coscienza come qualche cosa che è, si ha la coscienza comprensiva.

Il risultato è l'incondizionato universale nel senso negativo ed astratto, talché la coscienza nega ed astrae le sue unilaterali nozioni, rinunciandovi. Il risultato ha però in sé il significato positivo, in cui è posta immediatamente come Essenza l'unità dell'Esser per sé e dell'Esser per altro, ossia l'assoluta contraddizione. In sulle prime sembra che ciò toccasse semplicemente la forma del momento: pu-

re l'Esser per sé e l'Esser per altro è anche il contenuto stesso, mentre la contraddizione nella sua verità non può avere altra natura, oltre quella che si presenta nel risultato; che, cioè, il contenuto riputato vero nell'osservazione, nel fatto appartiene solo alla forma e si dissolve nella sua unità. Tale contenuto è universale: non si può avere altro risultato che per una sua speciale funzione non ritornasse a tale incondizionata universalità. Siffatto contenuto avrebbe sempre per sé un determinato contenuto, e si rapporterebbe all'altro. E l'Essere per sé come in generale il rapportarsi all'altro fa la natura e l'essenza della sua verità che è quella d'essere incondizionato universale: onde il risultato è assolutamente universale.

Essendo siffatto incondizionato universale l'obbietto per la coscienza, nasce in esso la differenza della forma e del contenuto; e nella fisionomia di contenuto i momenti hanno quell'aspetto che già offrivano, cioè d'essere da una parte universale *medium* di molte consistenti materie, e dall' altro lato l'uno in sé riflesso, in cui la sua stabilità è diradicata. Questa è la dissoluzione della indipendenza delle cose, ossia la passività che è un Esser per un altro, il quale però è un Esser per sé. Bisogna vedere come si presentino questi momenti nella incondizionata universalità che è loro Essenza. Primieramente è chiaro che per esser quelli in questa, non sono più l'uno fuori l'altro; ma sono essenzialmente in se stessi lati che si tolgono, ponendosi con ciò il passaggio dell' uno nell'altro.

L'uno de' momenti apparisce cosi come l'Essenza passata a lato, come universale *medium* o come la consistenza di materie indipendenti. L'indipendenza di queste materie però non è altro che questo *medium;* vai dire che siffatto universale è del tutto la moltiplicità di questi diversi universali. L'universale in se stesso è nell'unità indivisa da tale moltiplicità: voglio dire che queste materie sono ciascuna ov'è l'altra compenetrantisi ed opposte, senza toccarsi, mentre viceversa il moltiplice diverso è del pari indipendente. Con ciò si pone anche la sua pura porosità, ossia il suo esser tolto. Tale esser tolto, ossia la riduzione di questa diversità a puro Essere per sé non è altro che il *medium* stesso, e questo è la stabilità del diverso. O meglio: quelli che son posti consistentemente vanno immediatamente ad

unificarsi, e la loro identità passa immediatamente a sviluppo, e questo alla riduzione. Tal movimento è quello stesso che si dice Forza: un momento della medesima, cioè il dilatarsi dell' Essere delle materie indipendenti, è la loro estrinsecazione: lo sparir di questa, è il ritornar dalla forza in sé dalla sua estrinsecazione, ossia la forza propriamente tale. Però primamente fa d'uopo che la forza in sé ritornante si estrinsechi; ed in secondo luogo l'estrinsecazione è anche la forza che è in sé, come la forza in questo Essere in sé è estrinsecazione. Avuti cosi ambo i momenti nella loro immediata identità, è propriamente l'intelletto quello cui appartiene la nozione della forza, la nozione, che tiene i diversi momenti come diversi. In se stessi i momenti non debbono esser diversi, la differenza è solo nel pensiero. Vo' dire che per ciò che si è detto va posta in prima la nozione della forza e non la sua realtà. Nel fatto però la forza è l'incondizionato universale, che in sé è quello stesso che è per un altro, ossia quello che ha in sé il diverso, non essendo altro che l'Esser per altro. Onde la forza sia nella sua verità, dee esser affrancata dal pensiero, e posta come la sostanza di questo diverso, cioè una volta come l'intiera forza che resta essenzialmente in sé e per sé, e quindi il suo diverso come sostanziai momento per sé consistente. La forza come tale o come rientrante in sé è quindi come l'esclusivo uno, a cui lo sviluppo delle materie è un'altra consistente Essenza; onde vanno cosi posti due diversi consistenti lati. Però la forza è anche l'intiero, ovvero essa è permanente, quando è secondo la sua nozione; vaidire che questi diversi rimangono pure forme, superficiali evanescenti momenti. La differenza della forza propriamente tale, che rientra in sé, e dello sviluppo delle indipendenti materie sarebbe nulla, quando non avesse consistenza; ovvero la forza non sarebbe, quando non esistesse in questa guisa contraddittoria; ma l'esistere in guisa contraddittoria non significa altro se non che ambidue i momenti sono del pari consistenti. Or bisogna considerare il movimento della inconsistente indipendenza de' due momenti, e del suo togliersi via. In universale è chiaro che tal movimento non è altro se non il movimento dell'osservazione, in cui ambidue i lati, l'osservatore e l'osservato insieme, una volta sono l'apprensione del vero uno ed in-

distinto, e quindi son del pari ciascun lato in sé riflesso o per sé. Ambidue questi lati sono momenti della forza: ed essi sono in una unità, come questa unità che apparisce qual mezzo a fronte degli estremi i quali son per sé, si spartisce negli estremi che hanno perciò appunto l'Essere. Il movimento che precedentemente si presentava come l'annientarsi della contraddicente nozione, ha qui l'obbiettiva forma ed è movimento della forza; mentre il suo risultato, l'incondizionato universale, si affaccia come non obbiettivo o come l'interno della cosa.

Poiché la forza come tale è concepita in sé riflessa, la forza è, come va a determinarsi, un lato della sua nozione, però come un sustanziato estremo, e propriamente sotto la determinazione di Una. Quindi la stabilità della sviluppata materia è da essa esclusa, ed è un che altro della medesima. Essendo necessario che la forza stessa sia tale stabilità, ossia che si estrinsechi, l'estrinsecazione è concepita come il subentrare e la spinta di quell'Altro. Nel fatto però, poiché la forza si estrinseca necessariamente, essa ha in se stessa quella che era posta come altra Essenza. Fa d'uopo ch'essa ritorni in sé, acciocché sia posta come l'una, e la sua Essenza di estrinsecazione sia posta come l'Altro proveniente dall'esterno. La forza è l'universale *medium* della stabilità del momento qual materia; ovvero è la forza che si estrinseca; e la spinta, che dovea esser l'Altro, è anzi essa stessa. La quale perciò esiste come il *medium* delle materie sviluppate. Intanto essa ha essenzialmente la forma dell'evanescenza della consistente materia, ossia è essenzialmente una: tale esser uno è quindi l'Altro della stessa, poiché si è posta come il *medium* delle materie; ed essa ha questa sua Essenza a sé estrinseca. E poiché la forza dee esser necessariamente tale, come quella che non si è ancor posta, subentra l'Altro e la spinge a riflettersi in sé, ossia toglie la sua estrinsecazione. Però nel fatto la forza stessa è questo riflettersi in sé, o questo togliere l'estrinsecazione. L'esser una svanisce quale apparia, cioè come Altro: essa è se stessa; è la forza in sé rientrata.

Ciò che viene come Altro, e che però spinge la forza all' estrinsecazione ed al ritorno in sé, è anche forza, come immediatamente

si presenta; perocché l'altro mostrasi universale *medium* al par che l'uno; talché ciascuna di tali fisionomie subentra come evanescente momento. La forza non esce dalla sua nozione, poiché un Altro è per essa, ed essa è per l'Altro. Vi ha però due forze: la nozione ne è la stessa; ma dalla sua unità è passata alla dualità. La contraddizione invece di rimanere essenzialmente qual momento, per lo spartirsi della indipendente forza, sembra che perda il dominio dell'unità. Or bisogna vedere qual relazione ha la forza con tale indipendenza. In sulle prime la seconda forza determinandosi come urtata giusta il suo contenuto, si presenta come urtante od universale *medium*. *Però* la stessa vicissitudine in tali due momenti essendo forza, questa è primieramente universale *medium* poiché ivi viene urlata; ed è negativa unità, o ritorno della forza urtante perocché è spinta. In questo scambio di determinazioni cangiasi quindi anche la differenza che trova luogo fra l'una e l'altra, consistente in ciò che l'una sia l'urtante l'altra la spinta.

Il giuoco dell'una e dell'altra forza sta nell'opposta determinazione di ambe, nel loro Esser per altro in siffatta determinazione, e nell'assoluto immediato scambio delle determinazioni. È questo un passaggio, pel quale sol tali determinazioni son quelle in cui le forze sembra che subentrino indipendenti. L'urtante p.c. è posta come universale *medium*, e la sollecitata al contrario come forza rientrante: ma quella è universale *medium* sol perchè l'altra è forza risospinta: ovvero questa è l'urtante per quella e si fa essa stessa *medium*. Ciascuna soltanto per l'altra ha la sua determinazione, ed è urtante in quanto vien dall'altra spinta ad esser l'urtante; onde perde immediatamente la data determinazione; perocché essa passa all'altra, od anzi è passata in se stessa. La forza estranea, l'urtante, si presenta come universale *medium*, ma sol perchè vi è spinta dall'altra; cioè essa si pone così, ed è anzi essa stessa essenzialmente universale *medium:* essa pone l'urtante così, mentre tale altra determinazione le è essenziale, cioè mentre questa è essa stessa.

Per completar la veduta della nozione del movimento in discorso, si può osservare, che i differenti stessi vi si mostrano in doppia differenza: una volta come differenza del contenuto, mentre l'uno

estremo è la forza in sé riflessa, e l'altro è il *medium* delle materie; un'altra volta come differenza della forma, mentre l'una è urtante l'altra è sollecitata, quella è attiva questa è passiva. Giusta la differenza del contenuto, sono esse in generale ossia per noi diverse: secondo la differenza della forma però, sono indipendenti, e nel loro rapporto reciproco si separano e si contrappongono. Nell'osservazione del movimento della forza avviene per la coscienza che, secondo i detti due lati, gli estremi non sono in sé; bensì i lati ne' quali dovrebbe consistere la loro diversa essenza sono evanescenti momenti, ed un immediato passaggio di ciascuno al suo opposto. Intanto le differenze come differenze del contenuto e della forma, per noi, in sé, spariscono, giusta quello sopra si è cennato: dal lato della forma, giusta l'Essenza, l'attiva, l'urtante, o quella che è per sé, è la stessa che la forza in sé risospinta dal lato del contenuto: e la passiva la urtata, o quella che è per altro dal lato della forma, è la stessa di quella che dal lato del contenuto si presenta come universale *medium* delle molte materie.

Si mostra da qui, e che la nozione della forza pel raddoppiamento in due forze si fa reale, e come questo avvenga. Le due forze esistono quali Essenze che sono per sé; ma la loro esistenza è un movimento reciproco, tale che il loro Essere è piuttosto un mero esser posto per un altro: val dire che il loro Essere ha piuttosto il puro significato dello sparire. Essi non sono come estremi che serbino qualche cosa di fermo per sé, e solo irraggino un'esterna proprietà l'una nell'altra nel mezzo e nel loro contatto; bensì esse sono quel che sono solo in questo mezzo e contatto. La forza ha dunque immediatamente tanto l'esser risospinta in sé, quanto l'Esser per sé della forza, tanto l'estrinsecazione l'urto, quanto l'essere urtata. Tali momenti non sono scompartiti a due fermi estremi, che si porgono gli opposti vertici; ma è assolutamente loro Essenza che ciascuna sia solo per l'altro, e che immediatamente non sia più quello che è per l'altro, poiché è. Essi dunque nel fatto non sopportano o consieguono una loro propria sostanza. La nozione della forza si tiene come Essenza nella sua realtà: la forza come reale sta semplicemente nell'esternarsi; il che non è altro se non togliersi. La forza rea-

le, concepita come libera dall'esternazione e come ciò che è in sé, è la forza risospinta in sé; ma nel fatto tal determinazione, come si è già avuta, è solo un momento della esternazione. La verità della forza resta così nel pensiero stesso, e, non sostenuti, cadono i momenti della sua realtà, la sua sostanza, ed il suo movimento in una indistinta identità, che non è la forza risospinta in sé, (perocché questa non è che un momento) ma è la sua nozione come nozione. Il realizzarsi della forza è parimenti perdita della realtà: essa diviene tutt'altro, cioè addiviene l'universalità che l'intelletto riconosce in sulle prime ed immediatamente qual sua Essenza, e che mostrasi, anche in ciò che dev'essere realtà nelle reali sostanze, qual sua Essenza.

In quanto noi consideriamo qual primo universale la nozione dell'intelletto, in cui la forza non è per sé, il secondo universale è la sua Essenza come si presenta in sé e per sé. E viceversa, se noi consideriamo qual primo universale l'immediato che esser deve un reale obbietto per la coscienza, il secondo universale si determina come il negativo della sensibile obbiettiva forza. Questa è la nozione qual'è nella sua vera Essenza, sol come obbietto dell'intelligenza: per primo essa è la forza in sé risospinta ossia qual sostanza; in secondo luogo è l'interno della cosa, qual interno che è identico alla nozione come nozione.

La vera Essenza della cosa quindi è determinata in modo, da non essere immediatamente per la coscienza, bensì da avere un mediato rapporto all'interno; e quale intelletto guarda nel vero fondo della cosa per lo mezzo del giuoco delle forze. Il mezzo che congiunge ambo gli estremi, l'intelletto è l'interno, è lo sviluppato Essere della forza, che per l'intelletto stesso è evanescente. Il quale perciò si chiama apparenza; perocché diciamo noi che apparisca l'Essere, il quale immediatamente in se stesso è non Essere. Però non è soltanto un'apparenza, ma apparente totalità dell'apparire. Simile intiero come intiero od universale è quello che fa l'interno, il giuoco delle forze, qual loro riflessione in se stesso. In lui l'Essenze dell'osservazioni son poste in guisa obbiettiva cosi come sono in sé, cioè come momenti che immediatamente senza riposo ed Essere si can-

giano nell'opposto, l'uno nell'universale, l'essenziale nel non essenziale, e viceversa. Il giuoco delle forze è quindi lo sviluppato negativo; ma la verità dello stesso è il positivo, cioè l'universale, l'obbietto che è in sé. L'Essere delle forze per la coscienza è mediato dal movimento dell'apparenza, in dove l'Essere dell'osservazione e l'obbietto sensibile in generale hanno soltanto un significato negativo: la coscienza, in quello, si riflette in sé come nel vero, ma qual coscienza costituisce il vero od obbiettivo Interno, distinguendo tal riflessione della cosa dalla sua riflessione in se stessa; come il movimento mediato è alla coscienza obbiettivo. Tale Interno non è quindi che un estremo, ma però è il vero, mentre trova come nell'In sé la certezza di se stesso od il momento del suo Esser per sé; ma questo fondamento non è conscio a se stesso, perocché l'Esser per sé, che aver dee in sé l'interno, non sarebbe diverso dal movimento negativo; il quale per la coscienza è l'obbiettiva evanescente apparenza, e non proprio l'Esser per sé: l'interno è dunque nozione per la coscienza; ma essa non vi conosce ancora la natura della nozione.

In tale interno vero, qual assoluto universale che vien purificato dalla contraddizione dell'universale e dell'individuale, e che si fa per l'intelletto, si svolge sul mondo sensibile delle apparenze un mondo soprasensibile come vero, che rimane *al di là* dello sparito *al di qua*, un In sé, che è l'imperfetta prima apparenza della ragione, val dire è il puro elemento in cui la verità ha la sua Essenza.

Il nostro obbietto è quindi il raziocinio, che ha per suoi estremi l'interno della cosa e l'intelletto, ed ha a suo mezzo termine l'apparenza. Il movimento di tal raziocinio dà le ulteriori determinazioni di ciò che l'intelletto ravvisa nell'interno per via del mezzo termine, e dà l'esperienza fatta sulla relazione de' termini che son ligati insieme.

L'Interno è un mero *al di là* per la coscienza, perocché questa non vi si trova: esso è vuoto, perocché è il niente dell'apparenza, ed è positivamente il semplice universale. La guisa d'essere dell'Interno favorisce immediatamente quelli che dicono non conoscersi l'In-

terno della cosa; però il motivo dovrebbe esser compreso altramente. Dell'Interno come è immediatamente non si ha in pronto conoscenza alcuna; ma non perchè la ragione fosse di corta vista o limitata, o comunque dir si voglia, di che nulla sappiamo ancora, perché non siamo penetrati tant'oltre, ma per la semplice natura della cosa; mentre nel vuoto non può dall'altro lato essere nulla riconosciuto, non può nulla affermarsi, poiché è determinato come il di là della coscienza. Il risultalo veramente è lo stesso, sia quando si collochi un cieco nella dovizia del mondo soprasensibile (se pur ve n'ha, o con un contenuto suo proprio, o con la coscienza per tal contenuto), sia quando un veggente si ponga nella pura oscurità o se si vuole nella pura luce, poiché quella non è che questa: il veggente in tal caso guarda nella sua pura luce tanto poco quanto nella sua pura tenebra, proprio quanto il cieco guarda nel pieno della ricchezza che gli sta dinnanzi. Ove non si va oltre l'interno ed oltre il collegarsi dello stesso con l'apparenza, null'altro avanza se non attenersi all'apparenza, cioè prender come vero quello di cui sappiamo ch'esso non sia vero; val dire che bisogna apprendersi al vuoto, il quale diventa primamente vacuità dell'obbiettive cose; ma come vacuità in se stessa si fa anche vacuità di ogni spirituale relazione e del diverso della coscienza come coscienza: e quindi fa d'uopo riempiere questo vuoto intiero, che può esser detto santo, con sogni ed apparenze cui la coscienza genera. È mestieri accontentarsi, che la cosa vada cosi male, non essendo capace di meglio: e certo i sogni stessi son qualche cosa di meglio che non la vanità.

L'Interno o il soprasensibile di là, intanto, surge: esso proviene dall'apparenza, ed è da questa mediato; val dire che l'apparenza è la sua Essenza e nel fatto la sua pienezza. Il soprasensibile è il sensibile e l'osservato, posto come è in verità: e la verità del sensibile e dell'osservato è di essere apparenza. Il soprasensibile altresì è l'apparenza come apparenza. Ove si pensi che il soprasensibile sia ancora il mondo sensibile, od il mondo quale è per l'immediata sensibile percezione ed osservazione, ciò è intendere alla rovescio; perocché l'apparenza non è il mondo del sensibile sapere e della osservazione come esso è, ma è questo stesso, tolto o posto in

verità come interno. Si è solito dire che il soprasensibile non sia l'apparenza; ma con ciò per apparenza non s'intende l'apparenza, bensì il mondo sensibile, come propria effettiva realtà.

L'intelletto che è nostro obbietto, trovasi in tal posizione che l'interno diviene in lui or primamente universale, non pieno In sé: il giuoco delle forze ha il negativo significato d'essere, non in sé e positivo, ma qual mezzo ed estrinseco. Il suo rapporto all'interno per via della mediazione è il movimento per lo quale quello si completa. Immediatamente per lui è il giuoco delle forze: il vero però in lui è il semplice interno: il movimento delta forza quindi, come semplice, è in generale il vero. In tal giuoco forse noi abbiamo già visto che la forza spinta da un'altra è anche urtante per quest'altra, la quale appunto perciò è urtante. Vi si presenta quindi l'immediata vicissitudine, ossia l'assoluto scambio della determinazione; il che fa che l'individuo contenuto di ciò che si affaccia è o universale medium o negativa unità. Questo nell'affacciarsi immediatamente cessa d'essere come si è affacciato: pel suo determinato affacciarsi spinge l'altro lato, che perciò si estrinseca; val dire che questo è immediatamente ciò che il primo esser dovea. L'uno e l'altro lato, la condizione dello spingere, e la condizione del determinato opposto contenuto, ciascuno per sé è l'assoluto rovesciarsi e avvicendarsi. Ciò nonpertanto le due condizioni sono la stessa; e la differenza di forma d'essere l'urtante o l'urtato è la stessa che la differenza del contenuto, dell'urtato come tale, cioè del passivo medium; e dell'urtante che è l'attivo, la negativa unità o l'Uno. Quindi sparisce ogni differenza di particolari forze, che esser dovrebbero l'una contro l'altra presenti in questo movimento; perocché esse riposano soltanto su quel diverso, e la diversità delle forze si fonde in quello. Né la forza né l'urtare né l'essere spinto, né la determinazione d'essere stabile medium ed in sé riflessa unità, né nessuna per sé è qualche cosa, né sono diverse contraddizioni, ma in questo assoluto scambio sta solo la differenza come universale, o come un che, cui si riducono le molte contraddizioni. Tal differenza come universale è quindi il semplice nel giuoco della forza stessa, ed il vero della medesima: è questa la legge della forza.

L'assoluta avvicendata apparenza si fa semplice diversità pel suo rapporto alla semplicità dell'interno, ossia dello intelletto. L'Interno è in sulle prime solamente l'universale in sé: siffatto in sé semplice universale è però essenzialmente ed assolutamente l'universale diverso; perocché esso è il risultato dello scambio stesso, o meglio lo scambio è sua Essenza: e lo scambio, quale è posto nell'Interno, è preso qual è veramente, come la differenza assolutamente universale, immota, e che resta a sé uguale: Vo' dire che la negazione è essenzialmente momento dell'universale, ed essa, o la mediazione in generale, è universal differenza. Ciò è espresso in legge, come costante forma della instabile apparenza. Il mondo soprassensibile è quindi una immota regione di leggi, al di là del mondo delle osservazioni; perocché questo presenta la legge in istabili variazioni, ma attuata qual suo immoto immediato tipo.

La regione delle leggi è la verità dell'intelletto, che ha per contenuto il diverso che sta nella legge: e questa è la sua prima verità, non è però tutta l'apparenza. La legge è in questa presente, ma non ne è tutto il presente: essa presuppone sempre altre circostanze ed altre realtà. La legge resta quindi per sé un lato dell' apparenza che non è nell'interno; ossia la legge in verità va posta come apparenza, come un tolto Esser per sé. Tal difetto della legge deve derivare dalla stessa. Ciò che sembra mancarle è l'aver essa in sé la differenza stessa, ma come universale indeterminato. In quanto però si tratta non della legge ma di una legge, questa ha in sé la determinazione; ed allora si hanno innanzi indeterminatamente molte leggi. Senonchè tale moltiplicità è pure un difetto; essa corrisponde cioè al principio dell'intelletto, per lo quale, come coscienza del semplice Interno, il vero è l'unità in sé universale. Fa d'uopo che le molte leggi si fondino in una legge, così p. e. la legge della caduta de' gravi, e la legge del movimento de' corpi celesti debbono esser comprese come una sola legge. Con questo fondersi in una, le leggi perdono la loro determinazione, e nel fatto non si trova l'unità delle determinate leggi, ma una legge che lascia via le loro determinazioni: onde la legge che riunisce quella della caduta de' gravi e quella del movimento de' corpi celesti, nel fatto non le esprime tut-

taddue. La riunione di tutte le leggi in quella dell'universale attrazione non esprime alcun contenuto, bensì la pura nozione della legge stessa che è posta conte quella che è. L'universale attrizione non esprime se non che: tutto ha una stabile differenza con l'altro. L'intelletto crede con ciò aver trovata una legge universale, che esprima l'universale realtà come tale; ma non ha trovato se non la nozione della legge; cosicché esso afferma che ogni realtà è in se stessa corrispondente alla legge. L'espressione di attrazione universale ha grosso peso in quanto è indiretta contro il concetto privo di pensiero, cui tutto si offre sotto la fisonomia di accidentalità, e per lo quale la determinazione ha la forma della sensibile stabilità.

Così l' universale attrazione o la pura nozione della legge si oppone alle determinate leggi. Considerando tal pura nozione come l'Essenza o come il vero Interno, la determinazione della stessa determinata legge appartiene all'apparenza od anzi al sensible Essere. Però la pura nozione della legge non sorvola alla legge, che, determinata, sta di contro ad altre determinale leggi; ma sorvola alla legge come tale. La determinazione di che si parla è un evanescente momento, che non può prodursi come Essenzialità; perocché solo la legge si presenta qual vero, ma la nozione della legge è volta contro la legge stessa. Val dire che nella legge è racchiusa immediatamente la differenza, ed è compresa nell'universale; onde è la stabilità del momento, il cui rapporto esprime un'essenzialità indifferente e che è in sé. Tali parti del diverso, nella legge, sono però determinati lati. La mera nozione della legge, come attrazione universale, fa d'uopo sia compresa nel suo vero significato; cosicché in essa qual'assolutamente semplice, i diversi che si presentano nella legge come tale ritornino nell'Interno qual semplice identità. È questa l'interna necessità della legge.

La legge, per conseguenza, si presenta in doppia guisa; una volta come legge in cui i diversi sono espressi qua' fermi momenti; l'altra volta nella forma del semplice ritorno in sé, che può esser di nuovo chiamato forza; però in modo che non sia risospinta in sé, ma sia la forza in generale o qual nozione della forza; un'astrazione che si rapporta alla differenza di ciò che attrae ed è attratto. Cosi p. e.

la semplice elettricità è forza; però l'espressione del diverso cade nella legge; e questo diverso è elettricità positiva e negativa. Nel movimento della caduta la forza è il semplice, il grave, la cui legge è che la grandezza de' diversi momenti del movimento, del tempo scorso e dello spazio percorso, stiano tra loro come le radici quadrate L'elettricità stessa non è il diverso in sé, non è la doppia essenza della elettricità positiva e negativa; onde si costuma dire che sia sua legge d'esser di tal guisa, ed anche d'aver la proprietà di esternarsi così. Tale proprietà veramente è essenziale, ed è la sola proprietà di simile forza; ossia che tal proprietà le è necessaria. Però la necessità qui è una vuota parola: la forza, poiché è mestieri, deve cosi raddoppiarsi. Quando si è posta l'elettricità positivamente, essa è anche necessariamente in sé negativa; perocché il positivo è soltanto il rapporto ad un negativo; ossia il positivo è in sé il diverso da se stesso, ed è perciò negativo. Ma che l'elettricità come tale si divida così, questo non è necessario in sé; come semplice forza, questa è indifferente a fronte della legge d'esser positiva o negativa; e quando chiamiamo nozione quella, e questa suo Essere, la nozione è indifferente a fronte del suo Essere: esso non lo ha che qual proprietà, val dire che desso non le è in sé necessario. Tale indifferenza prende un'altra fisionomia, quando si dice appartenere alla definizione dell'elettricità esser questa positiva o negativa, essendo ciò sua nozione ed Essenza. In tal caso dicesi suo Essere la sua Esistenza; ed in quella definizione non istà la necessità della sua esistenza: od esiste perchè la si trova, cioè è intieramente non necessaria; o la sua esistenza è per via d'un'altra forza, cioè la sua necessità è esterna. Intanto poiché la necessità è posta nella determinazione dell'esser per altro, si ricade nella moltiplicità delle leggi determinate, che noi tralasciamo per considerar la legge come legge: solamente con questa è a paragonarsi la sua nozione come nozione, o la sua necessità, che in tutte siffatte forme si è mostrata come vuota parola.

Nelle altre guise, oltre le delineate, si presenta l'indifferenza della legge e della forza, ossia della nozione e dell'Essere. Nella legge del movimento p.e. è necessario che il movimento si divida in tempo

e spazio, od anche in allontanamento e velocità. Essendo il movimento il rapporto di que' momenti, l'universale è qui diviso in se stesso: però tali parti, tempo e spazio, od allontanamento e velocità, non esprimono in sé questo sorger dall'uno: essi sono indifferenti l'uno a fronte dell'altro: lo spazio può esser concepito senza il tempo, il tempo senza lo spazio; od almeno l'allontanamento senza velocità; così come le loro grandezze sono indifferenti l'una a fronte dell'altra, perocché non si rapportano come positivo e negativo, e quindi il loro rapporto non istà nella loro Essenza. La necessità della divisione si presenta altresì, ma non la necessità reciproca delle parti come tali. Inconseguenza la prima necessità è una apparente falsa necessità: il movimento, cioè, non è concepito come semplice o qual pura Essenza, ma come diviso: tempo e spazio sono in loro stessi indipendenti parti od Essenze: l'allontanamento e la rapidità son guise dell'Essere o del concetto; delle quali ciascuna può essere senza l'altra, ed il movimento è perciò solo un superficiale rapporto e non loro Essenza. Concepita qual semplice Essenza o qual forza, questa è il grave, che in generale non racchiude in sé tale diversità.

Il diverso altresì in ambo i casi non è il diverso in se stesso: o è l'universale, la forza indifferente a fronte della divisione, che è nella legge; ovvero i diversi, parti della legge, sono l'uno all'altro opposti. L'intelletto ha in sé la nozione di questo diverso, anche per ciò che la legge di una parte è l'Interno, che è in sé, però in sé diverso. È chiaro che tale differenza è interna, perocché la legge è semplice forza, qual nozione della stessa, ed è però il diverso della nozione. Però siffatta interna differenza ora primamente cade nell'intelletto, e non è ancor posta nella cosa. È la propria necessità che corrisponde all'intelletto. Per questo la differenza è espressa così da non esser differenza della cosa stessa. Detta necessità, che sta sol nelle parole, è, quindi, l'enumerazione de' momenti che fanno la cerchia di quella: essi son diversi, la loro diversità però per non esser differenza della cosa è affermata ed in pari tempo tolta. Tal movimento dicesi: manifestazione. Una legge viene espressa, e da questa distinguesi il suo universale in sé, od il fondo qual forza; ma

di questo diverso va detto che esso non già ma che il fondo interamente sia a farsi così come la legge. La singolare evenienza del baleno p. e. va compresa come universale, e questo universale va espresso come legge dell'elettricità: la manifestazione comprende la legge nella forza come Essenza della legge. Questa forza è tale, che nell'esternarsi si producono opposte elettricità, le quali spariscono l'una nell' altra; val dire che la forza è fatta come la legge. Può dirsi che ambe non sien diverse. Le differenze sono la pura universale estrinsecazione, ossia la legge e la mera forza: ambe hanno lo stesso contenuto, la stessa funzione: il diverso come diverso dal contenuto, cioè dalla cosa, viene ripreso di nuovo.

In questo tautologico movimento, l'intelletto si arresta alla immota unità del suo obbietto; ed il movimento cade solo in lui stesso non nell'obbietto: è una manifestazione che non solo manifesta nulla, ma è chiaro che facendo sembianza di dire qualche cosa diversa dal detto, nulla dice ma ripete lo stesso. Nella cosa per questo movimento non sorge nulla di nuovo, soltanto viene in considerazione qual movimento dell' intelletto. In essa però noi riconosciamo quello che mancava alla legge, cioè l'assoluto scambio; perocché tal movimento meglio considerato è il suo contrario. Esso, cioè, pone un diverso, che non solo per noi non è diverso, ma si toglie da sé qual diverso. È lo stesso scambio, che si presentava qual giuoco delle forze. In questo stava la differenza dell'urtante e dell'urtato, della forza esternantesi e della risospinta in sé; ma tali differenze non erano in verità, e quindi immediatamente van tolte. Non solamente si presenta la nuda unità, in cui nessuna differenza è posta, ma è questo movimento che in ogni caso fa la differenza, la quale, essendo nulla, vien tolta via. Con la manifestazione sta il mutamento e lo scambio, che precedentemente fuori dell'interno era ricacciato all'apparenza nello stesso soprasensibile. La nostra coscienza però dall'interno, come obbietto, passa all'altro lato, all'intelletto, ed ha in sé lo scambio (vicissitudine).

Tal vicissitudine è cosi non solo vicissitudine della cosa stessa, ma si presenta anzi come pura vicissitudine, che rimane contenuto del momento della vicissitudine stessa. Essendo però la nozione, qual

e spazio, od anche in allontanamento e velocità. Essendo il movimento il rapporto di que' momenti, l'universale è qui diviso in se stesso: però tali parti, tempo e spazio, od allontanamento e velocità, non esprimono in sé questo sorger dall'uno: essi sono indifferenti l'uno a fronte dell'altro: lo spazio può esser concepito senza il tempo, il tempo senza lo spazio; od almeno l'allontanamento senza velocità; così come le loro grandezze sono indifferenti l'una a fronte dell'altra, perocché non si rapportano come positivo e negativo, e quindi il loro rapporto non istà nella loro Essenza. La necessità della divisione si presenta altresì, ma non la necessità reciproca delle parti come tali. In conseguenza la prima necessità è una apparente falsa necessità: il movimento, cioè, non è concepito come semplice o qual pura Essenza, ma come diviso: tempo e spazio sono in loro stessi indipendenti parti od Essenze: l'allontanamento e la rapidità son guise dell'Essere o del concetto; delle quali ciascuna può essere senza l'altra, ed il movimento è perciò solo un superficiale rapporto e non loro Essenza. Concepita qual semplice Essenza o qual forza, questa è il grave, che in generale non racchiude in sé tale diversità.

Il diverso altresì in ambo i casi non è il diverso in se stesso: o è l'universale, la forza indifferente a fronte della divisione, che è nella legge; ovvero i diversi, parti della legge, sono l'uno all'altro opposti. L'intelletto ha in sé la nozione di questo diverso, anche per ciò che la legge di una parte è l'Interno, che è in sé, però in sé diverso. È chiaro che tale differenza è interna , perocché la legge è semplice forza, qual nozione della stessa, ed è però il diverso della nozione. Però siffatta interna differenza ora primamente cade nell'intelletto, e non è ancor posta nella cosa. È la propria necessità che corrisponde all'intelletto. Per questo la differenza è espressa così da non esser differenza della cosa stessa. Detta necessità, che sta sol nelle parole, è, quindi, l'enumerazione de' momenti che fanno la cerchia di quella: essi son diversi, la loro diversità però per non esser differenza della cosa è affermata ed in pari tempo tolta. Tal movimento dicesi: manifestazione. Una legge viene espressa, e da questa distinguesi il suo universale in sé, od il fondo qual forza; ma

di questo diverso va detto che esso non già ma che il fondo interamente sia a farsi cosi come la legge. La singolare evenienza del baleno p. e. va compresa come universale, e questo universale va espresso come legge dell'elettricità: la manifestazione comprende la legge nella forza come Essenza della legge. Questa forza è tale, che nell'esternarsi si producono opposte elettricità, le quali spariscono l'una nell' altra; val dire che la forza è fatta come la legge. Può dirsi che ambe non sien diverse. Le differenze sono la pura universale estrinsecazione, ossia la legge e la mera forza: ambe hanno lo stesso contenuto, la stessa funzione: il diverso come diverso dal contenuto, cioè dalla cosa, viene ripreso di nuovo.

In questo tautologico movimento, l'intelletto si arresta alla immota unità del suo obbietto; ed il movimento cade solo in lui stesso non nell'obbietto: è una manifestazione che non solo manifesta nulla, ma è chiaro che facendo sembianza di dire qualche cosa diversa dal detto, nulla dice ma ripete lo stesso. Nella cosa per questo movimento non sorge nulla di nuovo, soltanto viene in considerazione qual movimento dell'intelletto. In essa poro noi riconosciamo quello che mancava alla legge, cioè l'assoluto scambio; perocché tal movimento meglio considerato è il suo contrario. Esso, cioè, pone un diverso, che non solo per noi non è diverso, ma si toglie da sé qual diverso. È lo stesso scambio, che si presentava qual giuoco delle forze. In questo stava la differenza dell'urtante e dell'urtato, della forza esternantesi e della risospinta in sé; ma tali differenze non erano in verità, e quindi immediatamente van tolte. Non solamente si presenta la nuda unità, in cui nessuna differenza è posta, ma è questo movimento che in ogni caso fa la differenza, la quale, essendo nulla, vien tolta via. Con la manifestazione sta il mutamento e lo scambio, che precedentemente fuori dell'interno era ricacciato all'apparenza nello stesso soprasensibile. La nostra coscienza però dall'interno, come obbietto, passa all'altro lato, all'intelletto, ed ha in sé lo scambio (vicissitudine).

Tal vicissitudine è cosi non solo vicissitudine della cosa stessa, ma si presenta anzi come pura vicissitudine, che rimane contenuto del momento della vicissitudine stessa. Essendo però la nozione, qual

nozione dell'intelletto, la stessa chef interno della cosa, questa vicissitudine addiviene legge dello Interno per sé. Si sperimenta esser legge stessa delle apparenze che si faccian diversi que' che non son diversi, e che gli omonimi (l) si respingano; e che i diversi sian tali da non essere in verità e levarsi via, ossia che le forze di nome contrario si attirino. Della seconda legge il contenuto si oppone a quella che precedentemente si è nomata legge, cioè alla stabile e costante differenza; imperocché tal contenuto esprime la dissomiglianza de' simili, e la simiglianza de' dissimili. La nozione spinge la inconseguenza a fondere ambe le leggi e conoscerle nella loro opposizione. È anche questa una seconda legge od interno costante Essere, che è però la costanza dello incostante, una stabilità dell'instabile. Nel giuoco delle forze si ha questa legge qual l'assoluto cennato passaggio e come pura vicissitudine: l'omonimo, la forza, si spezza in una contraddizione che in sulle prime apparisce come stabile differenza, la quale nel fatto si mostra esser nulla; perocchè l'omonimo che respingesi da se stesso, ed il respinto che si attira essenzialmente, sono la stessa cosa; onde la fatta differenza, essendo nulla, si toglie via. Questa si presenta come differenza della cosa stessa o come assoluta differenza; e tale differenza della cosa non è altro che l'omonimo che si è respinto da sé, e pone perciò una contraddizione che non è.

Per questo principio il primo soprassensibile, la immota regione della legge, l'immediato tipo del mondo osservato è rivolto al suo contrario; la legge era precipuamente il costante come il suo diverso: ora pero è posto che l'uno e l'altro è il contrario di se stesso. Ciò che è uguale a se stesso si respinge da se stesso, ed il variabile si si pone come l'uguale. Nel fatto con questa determinazione del diverso dello interno o della differenza in se stessa, essendo l'uguale variabile, è a sé uguale. Questo secondo soprasensibile mondo è per tal guisa il mondo alla rovescio; e dato un lato nel primo soprasensibile

(1) Si chiamano omonime le forze magnetiche od elettriche appartenenti allo stesso polo. Estendendo tal espressione a tutto, si ha il pensier dell' Autore.

Il traduttore.

mondo, quello è il rovesciamento del primo. L'Interno è quindi compiuta apparenza. In effetti, il primo soprasensibile mondo era l'immediata elevazione del mondo osservato nell'elemento universale: ed avea la sua necessaria immagine in quello, che tiene per sé il principio della vicissitudine e del cangiamento. La primitiva regione della legge abbisogna di questo, ma lo sostiene come un mondo rovescio.

Giusta la legge di tal mondo alla rovescio, l'omonimo del primo è l'inconstante, e l'incostante è per sé dissimile, ossia è costante. Nè determinati momenti di questo mondo rovescio, quello che per legge del primo è dolce, qui in sé è amaro; quello che è nero, qui è bianco; ciò che nella magnete era polo nord, nel suo altro soprassensibile In sé, cioè nella terra, è polo sud; e quello che là era polo sud, qui è polo nord: ciò che per la prima legge dell'elettricità era polo rame, nell'altra sua soprasensibile Essenza è polo zinco; e viceversa, ciò che era polo zinco, qui è polo rame. In altre sfere per legge immediata la vendetta contro il nemico è il più forte accontentamento dell'offesa individualità. Tal legge però, per que' che mi tratta non come indipendente Essenza, e di cui, onde mostrarmi qual Essenza, tolgo via l'Essenza, si travolge pel principio dell'altro mondo nell'opposto, cioè nella ripristinazione di me quale Essenza, distruggendo la straniera Essenza. Quando si fa legge questo travolgimento che si presenta nella punizione del colpevole, ha luogo la legge di un mondo che ha di contro un rovescio soprassensibile mondo, in cui ha merito ciò che in questo si disprezza, e si disprezza, quello che vi ha stima. La punizione, che secondo la legge del mondo primitivo offende ed estirpa gli uomini, nel mondo alla rovescio è una grazia che serba la loro Essenza e loro apporta stima.

Considerato superficialmente, questo mondo alla rovescio è il contrario del primo; cosicché lo ha al di fuori di sé, e lo respinge come una realtà rovescia; se l'uno è apparente, l'altro è l'In sè; se il primo è per altro, l'altro è per sé: e servendosi degli addotti esempi, ciò che sa di dolce per intrinseca proprietà della cosa, è amaro; ciò che apparisce realmente nella magnete come polo nord, intrinsecamente ed essenzialmente è polo sud; ciò che nell'apparente elettricità

è polo zinco, nella non apparente è polo rame: e parimenti un azione che in apparenza è delitto, intrinsecamente dee poter esser proprio buona, cioè aver buone viste: la punizione, solo in apparenza punizione, in sé, o nell'altro mondo dee essere un beneficio pel malfattore. Senonché qui non si hanno tali contraddizioni d'interno e d'esterno, di apparenza e di soprasensibile, come di due realtà. I respinti diversi non si scompartiscono a due tali sostanze, che reggan quelli e loro prestino una divisa consistenza: con che l'intelletto dall'interno tornerebbe alla sua primitiva posizione. L'un lato o sostanza sarebbe di nuovo il mondo dell'osservazione, in cui l'una delle due leggi manifesta la sua Essenza; ed a cui sta di fronte un mondo interno, sensibile proprio come il primo, ma nel concetto: quest'altro mondo non potrebbe esser mostrato sensibilmente, non potrebbe esser visto, ascoltato, gustato; e nonpertanto esso è concepito come mondo sensibile. Nel fatto, se una legge è stata osservata, ed il suo rovescio è un sensibile concetto, l'agro; quando fosse l'In sé della cosa dolce è una cosa reale come cosa agra: il nero che fosse l'In sé del bianco è il nero reale; il polo nord che è l'In sé del polo nord, è nella stessa magnete il presente polo nord; il polo zinco che è l'In sé nel polo rame, è il presente polo zinco della stessa pila; il reale delitto ha il suo rovescio ed il suo In sè, come possibilità, nella sua mira come tale, ma non buona, perchè la verità della mira è il fatto stesso. Il reale delitto però, giusta il suo contenuto, ha la sua riflessione in sé od il suo rovescio nella reale punizione: questa è la riconciliazione della legge con la realtà oppostale nel delitto. La punizione reale finalmente ha la sua realtà rovescia in sé, essendo una realizzazione della legge, per la quale l'efficacia ch'essa ha come pena si toglie via, addiviene un'attuosa immota e vigente legge, spegnendo il movimento dell'individualità contro quella e contro sé.

Dal concetto d'inversione, che fa l'Essenza di un lato del mondo soprassensibile, fa d'uopo allontanare il sensibile concetto della consistenza del diverso in un diverso, elemento di stabilità; che tale assoluta nozione del diverso, come intrinseco diverso, è un respingere l'omonimo come omonino da se stesso, e 'l presentare e comprendere la simiglianza del dissimile qual dissimile. Bisogna pensare al-

la pura vicissitudine, all'opposizione in se stessa, alla contraddizione. In effetti, nel diverso, che è intrinseco, l'opposto non è l'una di due cose; perocché sarebbe allora ciò che è, e non l'opposto; bensì è desso l'opposto di un opposto, o l'altro che è immediatamente lo stesso. Io pongo il contrario qui, e là l'altro di cui quello è il contrario; e quindi pongo dall'un de' lati il contrario in sé e per sé senza l'altro. Però, avendo qui il contrario in sé e per sé, questo è il contrario di se stesso, ed ha, nel fatto, immediatamente l'altro in se stesso. Per tal via il soprasensibile mondo, il mondo rovescio, compreso sopra l'altro, ha questo in se stesso: esso per sé è il rovescio, cioè il rovescio di se stesso: desso è identico al suo opposto. Quindi esso è il diverso come intrinseco od il diverso in sé stesso, è l'infinità.

Per l'infinità vediamo trasportata nella legge la necessità di se stessa, e tutti i momenti dell'apparenza son presi nell' Interno. Il semplice della legge è l'infinità, val dire, secondo ciò che si è trovato, α) essa è un costante in sé, che però è il diverso in sé; o meglio è l'omonimo che si respinge da sé e si divide. Ciò che si chiama semplice forza raddoppiasi, ed è legge per la sua infinità. β) Il raddoppiato che fa la parte concepita nella legge, presentasi qual consistente; e considerata senza la nozione dell'interna differenza è spazio e tempo, o l'allontanamento e la velocità, che si presentano come momenti del grave, indifferenti e senza necessità, sia reciproca sia verso i gravi; così come il semplice grave è indifferente rispetto a quelli, e l'elettricità è indifferentemente positiva o negativa. γ) Per la nozione dell'intrinseca differenza però, questo variabile ed indifferente, spazio e tempo ecc. è un diverso che non è diverso, ossia è un diverso dell'omonimo, e la sua Essenza è l'unità; come positivo e negativo, l'uno è animato contro l'altro, e 'l suo Essere è il porsi come non Essere, e levarsi nell'unità. In questa consistono ambi i diversi: essi sono in sé, e sono in sé come opposti, cioè come l'opposto di loro stessi: essi hanno il loro altro in sé e formano una unità.

Tale semplice infinità o l'assoluta nozione dee nomarsi la semplice Essenza della vita, l'anima del mondo, il sangue universale, che

per tutto presente non è turbata od interrotta da alcun diverso; la quale anzi è tutto il diverso, come il suo torsi via; onde si spinge in sé senza muoversi, palpita senza essere inquieta. Essa è con sé costante; perocché i diversi sono tautologici, son diversi che non sono. Siffatta costante Essenza rapportasi quindi a se stessa. Ho detto a se stessa: essa è dunque l'altro, cui va il rapporto; ed il rapportarsi a sé è un geminarsi; ossia la costanza in sé è un'intrinseca differenza. Cosi di due dati in sé e per sé, ciascuno è un contrario, un Altro, onde con lui è espresso del pari l'Altro: vo' dire che esso non è il contrario di un Altro, ma il puro contrario, ed è perciò il contrario di se stesso. O meglio, esso non è un contrario, ma puramente Un'Essenza per sè, una pura costante Essenza che non ha in sé diversi; onde non dimandiamo, e neppure aggraviamo la filosofia di una quistione per sé insolubile sul come da questa pura Essenza si giunga al differente od alla diversità; perocché il duplicarsi è già avvenuto, il diverso è escluso dalla costanza con sé, e se ne è fatto un lato: ciò che dee essere con sé costante, sarebbe l'un dei due, anziché l'assoluta Essenza. Il costante dividesi: ciò importa che si tolga come diviso, si tolga come Esser altro. L'identità dalla quale suol dirsi non potersene cavare il diverso, non è che un momento della distinzione: essa è l'astrazione della semplicità che sta di fronte al diverso. Ma poiché l'astrazione è sol l'uno degli opposti, va con ciò detto che essa è la divisione; perocchè l'unità è un negativo, un opposto; ed in conseguenza si posa come quella che ha l'opposizione in sé. La differenza della divisione, e dell'esser uguale a se stesso, sono il movimento del levarsi via; in effetti il costante che dee dividersi o divenir suo contrario, essendo un astrazione o di già un diviso, il suo dividersi è togliere quello che è, ed imperò il togliere il suo esser diviso. Il farsi uguale a se stesso è anche un dividere: ciò che si fa uguale a se stesso va incontro alla divisione, cioè si pone come un lato, epperò addiviene un diviso.

L'infinità o l'assoluta mobilità del puro muoversi, che sempre è determinato in qualche guisa, p.e. come Essere, è anzi il contrario di questa determinazione: veramente essa è stata l'anima delle determinazioni fin qui avute, ma fa d'uopo che nell'interno essa stessa

liberamente si produca. L'apparenza od il giuoco delle forze si presenta, ma si produce qual manifestazione; e mentre essa è per la coscienza obbietto come ciò che è, la coscienza è coscienza di se stesso. Il manifestarsi dello intelletto in sulle prime è una descrizione di quello è la coscienza di se stesso. Esso toglie la differenza di già presente e depurata nella legge, ora però indifferente; e la pone nell'unità che è la forza. Il farsi costante è però anche un dividersi; perocchè toglie per ciò la differenza, per ciò pone l'unità delle forze, onde faccia una nuova differenza di legge e forza, che però non è differenza; ed appunto perchè tal differenza non è differenza, procede a toglier questa differenza, essendo la forza conformata come la legge. Siffatto movimento o necessità, però, è necessità e movimento dell' intelletto, o meglio esso come tale non è suo obbietto, ma ha ad obbietto l'elettricità positiva e negativa, l'allontanamento e la velocità, la forza di attrazione e mille altre cose, che fanno il contenuto del momento del movimento. Nella manifestazione vi ha molta soddisfazione, perocché, per esprimermi così, in essa la coscienza gode soltanto se stessa in immediato dialogo con sé: pare che s'impacciasse di altro, ma nel fatto non si dà da fare che con se stessa.

Nell'opposta legge, qual'inversione della primitiva legge, ossia nell'interna differenza, l'infinità stessa si fa obbietto dell'intelligenza; ma questa è difettosa, perocché divide il differente in sé, il respingersi degli omonimi e l'attrarsi de' dissimili, a due mondi, a due sostanziali elementi. Il movimento, qual è nell'esperienza, è qui un fatto, e l'omonimo al par che il dissimile son predicati, di cui è sostrato l'Essenza. Ciò che nel velo sensibile è obbietto, nella sua essenziale fisionomia è mera nozione. La comprensione del diverso qual'è in verità, o la comprensione dell'infinità come tale, è per noi, ossia è in sé. L' esposizione della sua nozione appartiene alla scienza: la coscienza però, in quanto ha quella infinità immediatamente, si produce come propria forma o nuova fisionomia della coscienza che non riconosce nella precedente la sua Essenza, riguardandola come qualche cosa d'interamente diverso. La coscienza del diverso, cui è obbietto la nozione dell'infinità, è tolta via: essa per se stessa è un diverso de' diversi, ossia è coscienza di se

stesso. Io mi divido da me stesso; ed è però per me immediato che questo diverso sia non diverso. Io l'omonimo, mi respingo da me stesso; ma questo diverso, posto dissimilmente, è per me immediatamente non diverso, perocché é diverso. La coscienza di un Altro, precisamente di un opposto, è necessariamente coscienza di se stesso, riflessione in sé, coscienza di sé nel suo esser Altro. Il necessario processo della fisionomia della coscienza finora considerato, il cui vero era una cosa, un Altro di se stesso, esprime che non solo è possibile per una coscienza personale la coscienza della cosa, ma che ciò solo è la verità di quelle fisionomie. Però questa verità si ha per noi e non per la coscienza. La coscienza di se stesso si fa per sé, ma non come identica con la coscienza in generale.

Noi vediamo che nell'interno dell'apparenza l'intelletto in verità non esperimenta altro che l'apparenza stessa, ma non qual'essa è come giuoco di forze, bensì qual'è nel suo assoluto universal momento e nel suo movimento; e nel fatto non sperimenta che se stesso. Elevata sull'osservazione si appresenta la coscienza connessa col soprasensibile mediante l'apparenza, per la quale guarda in questo sfondo. Ambi gli estremi, quello del puro interno, e l'altro dell'interno che guarda in tal puro interno, sono or fusi insieme; onde spariti gli estremi, anche il mezzo, come qualche cosa altro di essi, sparisce. Simile cortina è alzata innanzi all'interno, e si ha la vista dell'interno nell'interno; la vista dell'omonimo non diverso, che si respinge da sé, posto come un interno indistinto, ma pel quale sta immediatamente l'indistinzione di ambi, e la coscienza di se stesso. È chiaro che non può guardarsi dietro la cennata cortina la quale dee nascondere l'interno, se noi non ci portiamo là entro; con ciò si vede che là dentro può esser veduto quella qualche cosa che vi sta. Ma si ha insieme che non si può entrare in quel recinto senza tutte le circostanze; perocchè il saper cosa sia la verità del concetto dell'apparenza e del suo interno, è il risultato di un circostanziato movimento, col quale spariscono le guise della coscienza, delle opinioni, delle osservazioni e dello intelletto; e si ha pure che il conoscer quello che la coscienza sa, sapendo se stesso, abbisogna di ulteriori circostanze, il cui svolgimento si è quello che viene qui appresso.

LA COSCIENZA DI SE STESSO.

IV.

La verità della percezione di se stesso.

Nelle guise della percezione, fin qui rilevate, il vero è alla coscienza qualche cosa da lei diverso. Però la nozione di questo vero sparisce nello sperimentarlo. L'obbietto, l'Essere della percezione sensibile, la cosa concreta dell'osservazione, la forza dell'intelletto, mostra anzi di essere in verità qual era immediatamente in sé; bensì questo In sé presentasi quasi come fosse per altro: la nozione si leva al reale obbietto, od il primo immediato concetto sperimentale e la percezione va perduta nella verità. Ciò che surge è quello che non avea luogo nelle primitive condizioni; cioè una percezione che è pari alla sua verità; perocché la percezione è essa stessa il suo obbietto, e la coscienza è essa stessa il vero. Vi ha veramente anche un Esser altro, la coscienza cioè si divide, ma di modo che essa sia indistinta. Chiamando nozione il movimento del sapere, ed obbietto il sapere come immota unità o come Io, vediamo che non per noi, bensì pel sapere stesso l'obbietto corrisponde alla nozione. Od in altra guisa, chiamando nozione ciò che l'obbietto è in se stesso, e chiamando obbietto quello che è come obbietto ossia per un Altro, si fa chiaro che l'Essere in sé e l'Esser per altro è lo stesso; perocché l'In sé è la coscienza: la quale però è del pari ciò per cui è un Altro (l'In sé), ed è per questo che l'In sé dell'obbietto e l'Essere del medesimo per un Altro son lo stesso. L'Io è il contenuto del rapporto ed il rapporto stesso: esso sta contro l'Altro, ed afferma quest'Altro, che per sé è esso stesso.

Con la coscienza di sé noi siamo entrati nella propria regione della verità. Importa vedere come in sulle prime si affacci la fisionomia della coscienza di se stesso. Considerando tal nuova fisionomia del sapere, che è saper se stesso, in rapporto alla precedente che è saper un Altro, questa è sparita; ma i suoi momenti sono in-

sieme serbati; e la perdita sta in ciò, che questi si hanno come sono in sé. L'Essere dell'opinione, la individualità e l'opposta universalità dell'osservazione, al par che il vuoto interno dell'intelletto, non sono più qual'Essenza, ma quali momenti della coscienza di se stesso, cioè come astrazioni o diversi che per la coscienza medesima son nulli, non differenti, e pura evanescente Essenza. Sembra che anche il precipuo momento stesso della semplice indipendente fermezza per la coscienza, sia andato perduto. Nel fatto la coscienza di se stesso è la riflessione dell'essere del mondo sensibile ed osservato, ed essenzialmente il ritorno dall'Esser altro. Come coscienza di se stesso essa è movimento; ma poiché essa distingue sé da se stesso come se stesso, il differente è immediatamente tolto come Esser altro. Il differente non è. E non è coscienza di se stesso la tautologia priva di movimento dell'*Io son io*; poiché il differente non ha la fisionomia dell'Essere. La coscienza di sé è per sé l'Esser altro, come Essere, o come differente momento; ma essa è del pari per sé anche l'identità di se stesso con questo diverso come secondo diverso momento. Nel primo momento la coscienza di se stesso è come coscienza, e sostiene per sé l'intiero svolgimento del mondo sensibile; ma in pari tempo si rapporta al secondo momento, che è l'identità della coscienza di sé con se stesso; ed è perciò un che fermo, il quale è solo apparenza o diverso, che in sé non ha Essere. Tale contraddizione della sua apparenza e della sua verità ha per sua Essenza sol la verità, cioè la identità della coscienza di se con se stesso: ciò deve esser l'essenziale, vaidire ch'esso è una brama. La coscienza qual coscienza di se stesso è anzi un obbietto raddoppiato: l'uno è l'immediato obbietto della percezione sensibile e dell'osservazione che per sé è contrassegnato col carattere di negativo; ed il secondo, cioè se stesso, è quello di cui si ha la vera Essenza in contraddizione del primo. La coscienza di se stesso si appresenta come il movimento in cui vien tolta siffatta contraddizione, ed avviene l'uguaglianza di sé con se stessa.

L'obbietto che per la coscienza di sé è il negativo, dal suo lato è per noi od in sé in sé rientrante, come la coscienza dall'altro lato. Per siffatta riflessione si fa vita. Ciò che distingue da sé la coscien-

za di sé, come quella che è, ha, in quanto è posta come quella che è, non solo la guisa della percezion sensibile e dell'osservazione, ma è l'Essere in sé riflesso; e l'obbietto dell'immediata brama e il vivente. In fatti l'In sé, o l'universale risultato della relazione dell'intelletto all'interno della cosa, è il distinguere ciò che non è a distinguere, o l'unità de' diversi. Tale unità però, come abbiam visto, è il suo respingersi da sé; e simile nozione distinguesi nella opposizione della coscienza di sé e della vita; quella è l'identità per la quale sta l'infinita identità del diverso, questa però è appunto tale unità, cosicché essa non è per sé stessa. Per quanto è indipendente la coscienza, altrettanto è in sé indipendente il suo obbietto. La coscienza di sé, che è semplicemente per sé, e contrassegna il suo obbietto immediatamente col carattere negativo, o che è in sulle prime brama, fa anzi la pruova della stessa indipendenza.

La determinazione della vita, quale risulta universalmente dalla nozione, e con la quale noi entriamo in questa sfera, è sufficiente per disegnarla senza che ulteriormente fosse a sviluppare la sua natura. La sua cerchia si chiude ne' momenti che sieguono. L'Essenza è l'infinità come l'esser tolto di ogni diverso, il puro movimento intorno ad un asse immobile, il riposo di se stesso qual'assoluta inquieta infinità, la stabilità medesima, in cui i diversi del movimento sono spenti; è la semplice Essenza del tempo, che in questa uguaglianza con se stesso ha la pura fisoonomia dello spazio. I diversi in questo semplice universale medium stanno come diversi; perocché tale universale fluidità ha sua negativa natura sol perché è un toglier la stessa; ma non può levare i diversi quando non abbia fermezza. Ancor siffatta fluidità è come la stessa fermezza a sé uguale, la stabilità e la sostanza di quello in dove i diversi sono qual diverse membra e parti che son per sé. L' Essere non ha più il significato dell'astrazione dell'Essere; né la sua pura essenzialità ha il significato di astrazione dell'universalità; bensì il suo Essere è anche la semplice fluida sostanza del puro movimento in se stesso. Il diverso di queste membra uno rimpetto all' altro, come diverso, non ha altra determinazione se non quella del momento della infinità a del puro movimento stesso.

Le indipendenti membra sono per sé; questo Esser per sé è però anzi immediatamente la sua riflessione nell'unità, in quanto questa unità è il dividersi nelle indipendenti fisionomie. L'unità è divisa, mentre è assolutamente negativa od infinita unità; e mentre essa è consistente, anche il diverso ha in lei stabilità. Tale stabilità di forma apparisce qual determinato per Altro, perocché è il diviso; e 'l toglier via della divisione avviene per un Altro. Ma essa è pure in se stessa; perocché la fluidità è la sostanza delle stabili forme; e questa sostanza è infinità; epperò la forma nella sua consistenza stessa è divisione o il toglier via del suo Esser per sé.

Distinguendo i momenti qui racchiusi, troviamo che noi nel primo momento abbiamo la stabilità delle consistenti fisionomie o la soppressione di ciò che è in sé diverso, che cioè non é in sé e non ha consistenza. Il secondo momento è l'assoggettare quella consistenza all'infinità del diverso. Nel primo momento v'ha la fisionomia consistente: essa si affaccia contro l'universale sostanza qual sostanza infinita nella sua determinazione, o come ciò che è per sé; nega la fluidità e la continuità con l'universale sostanza, e non si crede spenta in siffatto universale; ma piuttosto serbasi per la potenza di sua inorganica natura, e per l'annullamento della stessa. La vita nell'universale fluido medium, immoto sviluppo delle fisionomie, si fa movimento delle medesime, o vive come processo. La semplice universale fluidità e l'In sé; e la differenza delle fisionomie è l'Altro. Intanto detta fluidità per siffatta differenza si fa l'Altro; perocché essa è oramai la vita come vivente pel diverso, che è in sé e per sé infinito movimento da cui viene annullato l'immoto *medium*. Tale inversione è però di nuovo l'inversione in se stessa: ciò che va ad annullarsi è l'Essenza. L'individualità che sostiensi a spese dell'universale e che dà il sentimento della sua identità con se stessa, toglie l'opposizione dell'Altro, per lo quale essa è per sé: l'identità con se stessa, è propriamente la fluidità del diverso o l'universale dissoluzione. Intanto viceversa il togliere l'individuale fermezza è pure il generarla; imperocché l'essenza della forma individuale é la vita universale, e la sostanza in sé semplice che è per sé; onde toglie tale sua semplicità o la sua Essenza ponendo in sé l'Altro, ossia dividendosi;

e questo dividere la fluidità priva di differenze è insieme il porre l'individualità. La semplice sostanza della vita altresì è la divisione di se stessa in varie fisionomie, ed insieme la dissoluzione di questi fermi diversi; e la dissoluzione della divisione è ancora disunire ed organamento. Ambi i lati dell' intiero movimento, che son diversi, cioè forme poste l'una fuori l'altra nell'universale medium della stabilità, ed il processo della vita cadono l'un nell'altro; l'ultimo ha una formazione in quanto toglie la forma; ed il primo è un levarsi, perocché è organamento. Il fluido elemento è solo astrazione dell'Essenza, od è reale sol come fisonomia; e l'organizzarsi è una disunione dell'organizzato, o la dissoluzione dello stesso. Questa intiera cerchia fa la vita, non l'immediata continuità e semplicità della sua Essenza che si è già espressa, nè la stabile forma o ciò che per sé è discreto, né il puro processo del medesimo, né anche il semplice complesso di questi momenti, ma l'intiero che si sviluppa, solve il suo sviluppo, e si conserva semplice in tal movimento.

Partendo dalla prima immediata unità, e ritornando pel momento della conformazione e del processo all'unità di ambi i momenti, e quindi alla primitiva semplice sostanza, questa riflessa unità è altra della prima. A fronte di quell'immediato, espresso come Essere, questo secondo è l'universale che ha in sé tutti siffatti momenti come tolti via. È il semplice genere, che nel movimento della vita esiste per sé come tal semplice; ma nel risultato accenna la vita ad un Altro di sé, cioè alla coscienza per la quale essa è codesta unità o genere.

Tale altra vita però, per la quale il genere è come tale, e che per se stessa è genere, la coscienza di se stesso, è in sulle prime questa semplice Essenza, ed ha se stessa come puro Io ad obbietto. Nella sua sperienza, che ora è a considerare, raggiunge codesto astratto obbietto, ed ottiene lo sviluppo che noi abbiam visto nella vita.

Il semplice Io è codesto genere od il semplice universale per cui non vi ha differenza, sol perchè è la negativa essenza del conformato stabile momento; e la coscienza di sé è certa di se stessa togliendo l'Altro, che si rappresenta quale indipendente vita: questa è

la brama. La nullità di questo Altro la pone per se stessa come sua verità, annulla l'obbietto indipendente, e si dà quindi la certezza di se stessa come vera certezza, come quella che è addivenuta a se stessa obbiettiva.

In tale appagamento l'io fa l'esperienza dell'indipendenza del suo obbietto. La brama e la certezza di se stessa raggiunta nel suo appagamento è condizionata da quella, perocché è il toglier dell'Altro: e fa d'uopo che l'Altro sia onde si tolga. La coscienza di se stesso non può toglierlo pel suo negativo rapporto; essa lo genera, al par che la brama. L'Essenza della brama è nel fatto altro della coscienza di se stesso; e per tale esperienza essa stessa si fa questa verità. Ma insieme essa è assoluta per sé, ed è tale sol togliendo l'obbietto; onde fa d'uopo l'appaghi, perocché è verità. A causa dell'indipendenza dell'obbietto, la coscienza può raggiungere l'appagamento, che completa in essa la negazione; e deve compiere in sé tal negazione di se stessa, perocché è negativa in sé, e deve esser per Altro ciò ch'essa è. Essendo in se stessa negazione, ed essendo parimenti stabile, essa è coscienza. Nella vita che è l'obbietto della brama, la negazione, o è in un altro, cioè nella tendenza, o qual determinazione è forma indifferente a fronte di un altro, od è come sua inorganica universale natura. Però in questa universale stabile natura, dove la negazione è come assoluta, sta il genere come tale, o come coscienza di se stesso. La coscienza di se stesso raggiunge il suo appagamento solo in altra coscienza di sé.

In questi tre momenti si compie la nozione della coscienza di se stesso: a) il puro immediato Io è suo primo immediato obbietto: b) questa immediazione però è assoluta mediazione, essa è il toglier via l'indipendente obbietto, ossia è brama. L'appagamento della brama è riflessione della coscienza di sé in se stesso, o percezione che si fa verità, c) Ma tale verità è la riflessione raddoppiata, il duplicarsi della coscienza di sé. Essa è un obbietto per la coscienza, che pone in se stessa il suo Esser altro od il diverso come nullo, e quindi sta di per sé. La diversa sol vivente forma toglie nel processo della vita anche la sua indipendenza; ma ces-

sa d'essere nel suo diverso ciò che è; l'obbietto della coscienza di sé è pero anche indipendente in questa negatività di se stessa; e quindi è per se medesima un genere, universale fluidità nella singolarità di sua divisione : essa è vivente coscienza di se stesso.

Vi ha una coscienza di sé per una coscienza di sé; e vi è in fatto; perocché quivi la prima volta si fa l'identità di se stessa nel suo Esser altro: l'io, che è obbietto della sua nozione, nel fatto non è obbietto: l'obbietto della brama però è consistente; perocché è l'universale indestruttibile sostanza, la fluida costante Essenza. Essendo una coscienza di sé obbietto, essa è anche Io come obbietto. Con ciò abbiam noi la nozione dello spirito. Quello che ulteriormente avviene in coscienza è lo sperimento di ciò che sia lo spirito, questa assoluta sostanza che è l'unità nella perfetta libertà od indipendenza del suo opposto, cioè nella coscienza che è per sé diversa. Io è il Noi, e Noi è l'Io. La coscienza ha il suo punto di ritorno nella coscienza di sé, qual nozione dello spirito, donde passa allo spirituale giorno dell'attualità dalla variopinta apparenza del sensibile mondo di qua, e dalla vuota tenebra del soprassensibile mondo di là.

A.

Stabilità ed instabilità della coscienza di sé: signoria e servitù.

La coscienza di sé è in sé e per sé, perocché essa in sé e per sé è per un Altro; val dire che essa sta, solo in quanto riconosciuta. La nozione sia di tale sua unità nel suo raddoppiamento, sia dell'infinità realizzantesi nella coscienza di sé, è una limitazione moltiplice e polisensa; cosicché bisogna prendere e riconoscere i momenti della stessa in parte l'uno fuori l'altro, in parte come non diversi in tal loro differenza; ossia sempre nel loro opposto significato. Il doppio senso de' diversi per l'Essenza della coscienza di sé è infinito od immediatamente il contrario delle determinazioni in cui vien posta. Il disgregare la nozione di questa spirituale unità nel suo raddoppiamento rappresenta il movimento del riconoscere.

Vi ha per la coscienza di sé un' altra coscienza di sé: essa provviene dal di fuori. Ciò ha un doppio significato: primamente la coscienza si perde trovandosi come altra Essenza; secondariamente essa toglie l'Altro, perocché non vede l'Altro come Essenza, bensì ravvisa se stessa nell'Altro.

Fa d'uopo togliere tal suo Esser altro: con ciò si toglie il primo doppio senso, ed è posto un secondo doppio senso: in primo luogo la coscienza dee giungere a toglier l'altra stabile Essenza, e farsi certa di sé come dell'Essenza; secondariamente dee pervenire a togliere se stessa perchè l'Altro è se stessa.

Tal doppio toglier del suo doppio Esser altro è altresì un doppio ritorno in sé: in effetti, primamente la coscienza si sostiene, pel toglier di sé stessa, perocché si fa costante togliendo il suo Esser Altro; secondariamente si ripristina l'altra coscienza di sé, perocché essa era in Altro, toglie questo suo Essere in Altro, e lascia così l'Altro di nuovo libero.

Il movimento della coscienza di sé nel rapporto ad un'altra coscienza di sé per questa guisa va concepito come il fatto di una sola; ma questo fatto di una sola ha pure il doppio significato che il suo fatto sia il fatto dell'Altro; perocché l'Altro è altresì stabile, in sé chiuso, e non è in lui ciò che non è per lui. La prima non ha l'obbietto innanzi a sé come esso è per la brama, ma come un che per sé consistente, sul quale la coscienza non può nulla per sé, quando non fa in se stessa ciò che fa in quello. Il movimento è altresì puramente l'una e l'altra coscienza di sé raddoppiata. Ciascuna vede che l'altra fa quello stesso ch'essa fa: ciascuna fa lo stesso che esige dall'altra; e fa quello che fa solo in quanto l'altra fa lo stesso: il fatto unilaterale sarebbe inutile; mentre ciò che dee avvenire non può prodursi che per ambe.

Il fatto ha doppio senso non solo in quanto è un fatto contro sé e contro l'altra, ma anche in quanto indivisamente è il fatto dell'una e dell'altra.

In tal movimento noi vediamo ripetersi il processo che si presentava come giuoco delle forze, ma in coscienza. Ciò che in quelle era per noi, è qui per gli estremi. Il mezzo è la coscienza di sé, che si

spezza negli estremi; e ciascuno estremo è lo scambio della sua determinazione, ed assolutamente il passaggio nell'opposta. Come coscienza però, essa viene fuori di sé: ciò nonpertanto nel suo esser fuori di sé è in pari tempo rattenuta in sé, per sé, e 'l suo fuori di sé è per lei. Essa è per sé quella, che immediatamente è e non è altra coscienza; ed altresì quest'Altro è sol per sé, togliendosi come Esser per sé, ed essendo per sé solo nell'Esser per sé dell'Altro. Ciascuna è all'altra il mezzo, pel quale è mediata e fusa con se stessa; e ciascuna lo è a sé ed all'altra Essenza, che immediatamente è per sé; ed è per sé, solo per questa mediazione. Esse si riconoscono, in quanto vicendevolmente si riconoscono.

È ora a considerarsi questa pura nozione del riconoscere, del raddoppiarsi della coscienza di sé nella sua unità, in quanto apparisce il suo processo per la coscienza di sé. In prima va a presentarsi il lato della imparità di ambe, od il passar del mezzo negli estremi, che come estremi sono opposti, e de' quali se l'uno è il conosciuto, l'altro è il conoscente.

La coscienza di sé è dapprima semplice Esser per sé, costante poiché esclude da sé ogni Altro: sua Essenza e suo assoluto obbietto è l'io; ed è individuo in tale immediato, od in siffatto Essere del suo Esser per sé. Ciò che è Altro per la coscienza di sé, è come non essenziale, obbietto disegnato col carattere di negativo. Ma l'Altro è anche una coscienza di sé; e si presenta come individuo a fronte di un individuo. Presentandosi così immediatamente sono essi vicendevolmente tra loro nella guisa di comune obbietto; indipendenti fisionomie nell'Esser della vita; perocché qui l'obbietto che è, si determina come vita; coscienza profonda, che non ancora compie il movimento dell'assoluta astrazione per diradicare ogni immediato Essere e per esser sol negazione della costante coscienza, ossia che non si è appresentata come puro Esser per sé, cioè come coscienza di sé. Ciascuna è di se stessa certa ma non dell'altra, e quindi la propria consapevolezza di sé non ha verità; perocché sua verità sarebbe che il suo proprio Esser per sé le si presentasse come stabile obbietto, o, e val lo stesso, che l'obbietto si presentasse qual pura consapevolezza di se stesso. Questo però, giusta la nozione del

conoscere, non è possibile; poiché come l'altra per lei, così dessa per l'altra, ciascuna in se stessa pel suo proprio fatto, e pel fatto dell'altra compie la pura astrazione dell'Esser per sé.

Pertanto il presentarsi come pura astrazione della coscienza di se stesso, sta nel mostrarsi qual pura negazione della sua guisa obbiettiva, ossia nel mostrare di non esser connessa ad alcun determinato Essere, non all'universale singolarità dell'Esser determinato, nè alla vita. Nel presentarsi così vi ha un doppio fatto: il fatto da altri ed il fatto per se stesso. In quanto il fatto è fatto di altri va a spegner l'altri. Però, anche il secondo, è il fatto per se stesso; perocché racchiude in sé il deporre la propria vita. La relazione delle due coscienze di sé è cosi determinata, che esse reciprocamente si sorreggano nella lotta della vita e della morte. Fa d'uopo che esse abbiano tal lotta, perocché debbono nell'Altro ed in sé elevare la certezza d'essere per sé a verità. Sta solo nel depor la vita se sia puro Esser per sé la libertà, per la quale va confermato, non esser per la coscienza essenziale l'Essere, o l'immediata guisa con che surge, od il suo immergersi nello sviluppo della vita; ma il non aver presente ciò che era un momento non evanescente. L'individuo che non ha rischiato la vita può venir riconosciuto come persona, ma egli non ha raggiunta la verità dell'esser riconosciuto, qual indipendente coscienza di sé. Così pure ciascuno va a spegner l'altro, a norma che depone la sua vita; ma perocchè l'altro non val più di lui stesso: la sua Essenza si presenta come quella di un altro; questa è estrinseca; ed e'bisogna togliere il suo Essere estrinseco: l'altro è molteplice pregiudicata esistente coscienza; onde fa d'uopo riguardare il suo Esser altro come mero Esser per sé o quale assoluta negazione.

La conservazione per via della morte toglie inoltre la verità, che dovrebbe derivarne, al par che la certezza di se stesso; perocché come la vita è la naturai posizione della coscienza, la stabilità senza la negatività assoluta, così la morte è la naturai negazione senza stabilità, che resta senza il richiesto significato del riconoscere. Con la morte si fa certo che ambe le coscienze arrischiano la loro vita,

tenuta in non cale nell'una e nell' altra; ma non per coloro che sostengono tale lotta. Essi tolgono la coscienza posta in detta straniera essenzialità del naturale Esser determinato, ossia essi si tolgono via, e divengono tolti quali estremi che vogliono essere per sé. L'essenziale momento dello spezzarsi negli estremi di opposte determinazioni sparisce dal giuoco dello scambio; ed il mezzo cade in una morta unità, che si diffrange in estremi morti, non opposti, e che soltanto sono: ambi non si danno nè si ricevono vicendevolmente per mezzo della coscienza, ma si lasciano a vicenda indifferentemente liberi, come cose. Il loro fatto è l'astratta negazione; e non è la negazione della coscienza che si toglie di guisa da serbare e regger il tolto, epperò da sopravvivere al suo esser tolto.

In siffatta sperienza la vita diviene nella coscienza di se stesso tanto essenziale quanto la pura coscienza di sé. Nell'immediata coscienza di sé il semplice Io è l'assoluto obbietto, che però per noi od in sé è l'assoluta mediazione, ed ha per essenziale momento la ferma stabilità. La dissoluzione di quella semplice unità è il risultato della prima sperienza: per essa è posta una pura coscienza di sé ed una coscienza, che non è solo per sé, ma per Altro, cioè qual coscienza che è, ossia qual coscienza in forma di essenza della cosa. Ambi i momenti sono essenziali. Poiché sono disuguali ed opposti, e non si è data ancora la loro riflessione nell'unità, sono due opposte forme della coscienza; l'una delle quali è stabile, cui appartiene l'Esser per sé; l'altra è inferma di cui è Essenza la vita o l'Esser per Altro. Quello è il signore, questi è il servo.

Il signore è la coscienza che è per sé; non già la nozione di essa, ma la coscienza che è per sé, e che è mediata con sé per mezzo di un Altro; cioè una tale, nella cui Essenza sta d'esser sintetizzata con l'Essere indipendente ossia con l'Essenza della cosa. Il signore si rapporta a questi due momenti; ad una cosa come tale, obbietto della tendenza, ed alla coscienza che è l'Essenza della cosa, l'essenziale. E poiché esso a) come nozione della coscienza di sé è l'immediato rapporto dell'Esser per sé; b) ed insieme è qual mediazione o qual Essere per sé, che è per sé solo per un Altro; così es-

so rapportasi a) immediatamente all'uno ed all'altro, e b) mediatamente a quello per questo. Il signore rapportasi immediatamente al servo per l'Essere indipendente; perocché anche in questo è il servo sostenuto: esso è la sua catena dalla quale non può astrarre nella lotta: e quindi mostrasi quale indipendente avendo la sua indipendenza nell'essenza della cosa. Il signore però è la potenza su tal Essere, perocché mostra nella lotta, che questo vale per lui sol come negativo. Poiché il signore é siffatta potenza, e questa potenza è su di un Altro, in tal conchiusione ha desso quest'altro a sé sottoposto. Così pure il signore pel servo rapportasi immediatamente alla cosa; il servo qual coscienza di sé rapportasi alla cosa anche negativamente, e la toglie via; ma questa è per lui stabile, ed egli non può per la sua negazione giungere ad annullarla, epperò soltanto la lavora. Al signore al contrario per tale mediazione l'immediato rapporto si fa pura negazione dello stesso, o godimento. Ciò cui non giunge la brama, si trova preparato e pronto a soddisfarsi nel godimento. La brama non vi giunge a causa della stabilità della cosa; ma il signore che mette il servo tra questa e sé, si colliga con l'instabilità della cosa, e la gode; lasciando al servo che lavora l'instabilità della medesima.

In tali due momenti si fa pel signore il riconoscimento da parte di un'altra coscienza; perocché questa si pone in sé come non essenziale, prima pel lavoro della cosa, e poi per la dipendenza da un Essere determinato: in ambi il servo può farsi signore dell'Essere e giungere fino all'assoluta negazione. Dato questo momento del riconoscere, l'altra coscienza si toglie qual Esser per sé, epperò fa quello che l'altra fa contro lei. E viene l'altro momento, che il fatto della seconda sia il proprio fatto della prima; quindi ciò che il servo fa è il proprio fatto del signore: a costui soltanto compete l'Esser per sé, l'Essenza: esso è la pura negativa potenza che la cosa è nulla, ed anche il mero essenzial fatto in questa relazione: il servo però è un fatto non semplice nè essenziale. Però nel riconoscere proprio manca il momento che ciò che il signore fa contro l'altro, lo fa contro se stesso; e ciò che il servo fa contro sé il fa contro l'altro. Onde nasce un unilaterale ed impari riconoscimento.

La coscienza non essenziale è pel signore l'obbietto che fa la verità della certezza di se stesso. Ma è chiaro che tale obbietto non corrisponde alla sua nozione; che anzi ove il signore compie se stesso, si fa tutt'altro di una stabile coscienza. Per lui non è tale, ma instabile: esso non è per sé qual certo della verità; la sua verità anzi è la coscienza non essenziale ed il fatto non essenziale della stessa.

La verità della stabile coscienza è quindi la coscienza serva. Questa in sulle prime sembra a sé estrinseca e non come verità della coscienza di se stesso. Ma come la signoria mostra che la sua Essenza è la contraria di quello ch'esser vuole, cosi la servitù si fa nel suo espletarsi il contrario di quello ch'essa è immediatamente: essa va in sé come coscienza risospinta in sé, e si volge a vera stabilità.

Vediamo ora cosa sia la servitù in rapporto alla signoria. Essa è coscienza di sé; ed ora è a considerare cosa essa sia in sé e per se stessa. Primamente per la servitù il signore è l'Essenza: così pure la indipendente coscienza che è per sé è la sua verità, che è per essa e non in essa. Senonché essa ha in lei stessa tal verità della pura negatività e dello Esser per sé nel fatto; perocché dee sperimentare in sé tale Essenza. La coscienza cioè non non si angustia su questo o quello nè per questo o quell' istante, ma circa la sua intiera Essenza; quindi prova il timor della morte, dell'assoluto signore. Essa quindi internamente dissolvesi, trema per tutto, e vacilla in lui ogni fermezza. Tal puro universal movimento, l'assoluto fluire di ogni stabilità, è la semplice Essenza della coscienza di sé, l'assoluta negatività, il puro Esser per sé, che perciò sta in tal coscienza. Siffatto momento del puro Esser per sé è anche pel signore; perocché nel signore sta il suo obbietto. Inoltre non solo vi ha questa universal dissoluzione in generale; ma essa completasi realmente nel servigio; questo toglie in ogni singolo momento la sua dipendenza dal naturale Essere determinato, cui lavora.

Il sentimento dell'assoluta potenza in generale ed in particolare quello del servigio ha una dissoluzione in sé; e benché il timor del signore sia l'inizio della saggezza, in ciò la coscienza di per sé non

è l'Essere per sé. Pel lavoro la coscienza ritorna a se stessa. Nel momento che corrisponde alla brama nella coscienza del signore, sembra che cada nella serva coscienza il lato del non essenziale rapporto alla cosa, mentre la cosa in quello serba la sua indipendenza. La brama ha a serbare la pura negazione dell'obbietto, epperò il non commisto sentimento proprio. Tale accontentamento però è evanescente; poiché gli manca l'obbiettivo lato o la consistenza. Il lavoro al contrario è la brama stagnante, un'evanescenza trattenuta, o modificata. Il negativo rapporto all'obbietto si fa forma dello stesso ed un che permanente; mentre anche pel lavoratore l'obbietto ha stabilità. Simile negativo mezzo, od il fatto formante, è l'individualità od il puro Esser per sé della coscienza, che nel lavoro procede fuori di sé nell'elemento della permanenza: la coscienza lavoratrice giunge cosi all' intuizione dell' Essere indipendente, come di se stessa.

Il lavoro ha non solamente il positivo significato che la coscienza serva addivenga ciò che è qual puro Esser per sè; ma si fa negativa contro il primo momento della paura. Imperocché nella cultura della cosa la propria negatività, il suo Esser per sé, addiviene obbietto, perchè toglie la forma che le è opposta. Or questo opposto negativo è propriamente la straniera Essenza di cui si è tremato. Onde esso schianta codesto straniero negativo, e pone se stesso come tale nell'elemento della permanenza, e si fa quindi per se stesso un Essere per sé. Nel signore l'Esser per sé è per lui un altro, ossia è per quello: nel timore l'Esser per sé è in lui stesso: nella educazione l'Esser per sé si fa per quella suo proprio, e viene in coscienza ch'essa è in sé e per sé. La forma nello svilupparsi, non si fa altra di quella; perocché anch'essa è un puro Esser per sé che addiviene verità. Per tal rinvenirsi per se stesso si fa il proprio modo di sentirla, precisamente nel lavoro, mentre sembrava essere sol senno estraneo. Per detta riflessione sono necessari ambo i momenti del timore e del servigio in generale, così come della coltura, ed ambi in guisa universale. Senza la spinta del servigio e dell'obbedienza il timore resta formale e non si dilata sulla conscia realtà dell'Esser determinato. Senza la cultura rimane il timore interno e muto, e la co-

scienza non si fa per se stessa. Formando la coscienza senza il primo assoluto timore, si ha un vano proprio sentire; perocché la sua forma o negatività non è la negatività in sé, ed il suo formare non può dare la coscienza di sé qual dell'Essenza. Ove non v'ha l'assoluto timore, ma solo un'angustia, la negativa Essenza resta estrinseca; la sua sostanza non ne è totalmente penetrata. Poiché non tutte son vacillate le satisfazioni della naturai coscienza, si appartiene ad un Essere limitato; il proprio sentire è fantastica libertà, che può star solo in seno alla servitù. Come la pura forma non può divenire Essenza, così quella, considerata come dilatantesi sull'individuo, non è universale cultura, assoluta nozione, ma è un'abilità che è potente sol per l'individuo, ma non sull'universale potenza e sull'intiera obbiettiva Essenza.

B.

Libertà della coscienza di se stesso; stoicismo; scetticismo e la coscienza infelice.

L'Essenza della indipendente coscienza di sé da una parte è la pura astrazione dell'io, dall'altra parte educandosi e differenziandosi, questa differenza non si fa obbiettiva Essenza che è in sé: tale coscienza di sé non si fa tale un Io che veramente si differisca nella sua semplicità, o che rimanga a sé uguale in simile assoluta differenza. La coscienza risospinta in sé si fa, nel lavoro, obbietto, come forma della cosa lavorata, e l'Esser per sé come coscienza guarda al Signore. Ma nella serva coscienza cadono l'uno fuori l'altro i due momenti di se stesso quale indipendente obbietto; ed il momento di questo obbietto come di una coscienza, e l'altro momento della sua propria Essenza. Essendo per noi od in sé lo stesso la forma e l'Esser per sé: ed essendo la coscienza l'Essere in sé nella nozione della indipendente coscienza, il lato dell'Essere in sé o dell'Essenza della cosa, che ottiene la forma nel lavoro, non è altra sostanza che la coscienza; e questa si fa una nuova fisionomia della coscienza di sé, una coscienza la cui Essenza è l'infinità od il puro movimento della coscienza; la quale

pensa, ossia è libera coscienza di sé. In effetti, pensare significa non l'astratto Io, ma l'io che ha il significato dell'Essere in sé, dell'essere a sé obbietto, ovvero che si contiene verso l'obbiettiva Essenza in modo da avere il significato dell'Esser per sé della coscienza ch'egli è. L'obbietto si muove nel pensiero, non in concetti e figure, ma in nozioni, cioè in un diverso Essere in sé, che immediatamente non è in lui diverso per la coscienza. Il concepito, il figurato, ciò che è come tale, ha la forma di esser qualche cosa altra della coscienza. Una nozione pero è anche ciò che è; e questa differenza, in quanto è in se stessa, è il suo determinato contenuto; ma per esser tal contenuto compreso, rimane immediatamente conscio della sua identità con ciò che è determinato e diverso; non come nel concetto, in proposito di cui bisogna ricordare che il concetto è suo, mentre la nozione immediatamente è mia nozione. Nel pensiero io son libero, mentre io non sono in altro, ma resto assolutamente in me; e l'obbietto che per me è l'Essenza, è in indivisa unità il mio Esser per me; ed il mio movimento nella nozione è un movimento in me stesso. In siffatta determinazione di questa fisionomia della coscienza di sé bisogna essenzialmente fissare che la coscienza pensante in generale, od il suo obbietto, è l'immediata identità dell'Esser in sé e dell' Esser per sé. La coscienza omonima, che si respinge da se stessa, si fa un elemento che è in sé; ma questo elemento sta in generale come universale Essenza, non come questa obbiettiva Essenza nello sviluppo e movimento del suo Esser moltiplice.

La libertà della coscienza di sé, poiché si è prodotta nella conscia apparenza, nella storia dello spirito si è chiamata stoicismo. È suo principio che la coscienza è Essenza pensante, e che una cosa ha essenzialità per se stessa, ossia è buona e vera per sé, quante volte la coscienza vi si contenga come Essenza pensante.

Il moltiplice dilatamento in sé distinto, la disunione e lo sviluppo della vita è l'obbietto, contro il quale la brama ed il lavoro è attivo. Questo moltiplice fatto si armonizza alla semplice differenza, che sta nel puro movimento del pensiero. Non ha più essenzialità il differente che sta come determinata cosa, o come coscienza di un

naturai determinato Essere, in quanto è sentimento o brama o scopo per se stessa; sia esso posto dalla coscienza propria od estranea; bensì ha essenzialità solo il differente, che è un pensato ed immediatamente non da me diverso. Tal coscienza è ancor negativa contro la relazione di signoria e servitù: è suo fatto il non aver la signoria la sua verità nel servo, nè il servo aver sua verità nella volontà del signore e nel suo servigio; ma d'esser libera in trono, al par che ne' ceppi, in ogni dipendenza del suo individuale Esser determinato; e conseguire l'affrancamento, ove costantemente si riporti dal movimento dell'Esser determinato, dall'agire e dal soffrire, alla semplice essenzialità del pensiero. Il capriccio è la libertà, che si attacca ad un'individualità, e che sta intrinseca alla schiavitù: lo stoicismo al contrario è la libertà che immediatamente e sempre proviene dalla schiavitù e ritorna alla pura universalità del pensiero, e come universale forma dello spirito del mondo può affacciarsi solo in tempi di universal paura e servitù, potendo però giungere anche all'universal cultura, che si spinge fino al pensiero.

L'Essenza di questa coscienza di sé non è nè un che altro da essa nè la pura astrazione dell'Io, ma l'Io che ha l'Esser altro però come diversità pensata; cosicché ritorna immediatamente in sé dal suo Esser altro; e la sua Essenza perciò è astratta Essenza. La libertà della coscienza di sé è indifferente contro il naturale Esser determinato, cui quindi lascia libero, raddoppiando la riflessione. La libertà nel pensiero ha per sua verità solo il puro pensiero, che è senza il pieno della vita; ed è perciò sol la nozione della libertà e non la vivente libertà stessa: perocché la sua Essenza è primamente il pensiero, la forma come tale, che dalla indipendenza della cosa ritorna in sé. Quando però l'individualità nello agire si presenta qual vivente, o deve pensando comprendere il mondo vivente come un sistema del pensiero, fa mestiero che per tale espandersi stia nel pensiero stesso un contenuto di ciò che è vero è buono per quella; e però in tutto quello che è per la coscienza non vi sarebbe altro ingrediente se non la nozione che è l'Essenza. Senonché qui dividendosi come astrazione dalla moltiplicità della cosa, non ha alcun contenuto in se stessa, ma un dato. La coscienza diradica il

contenuto come un Essere estraneo, poiché lo pensa; ma la nozione é determinata nozione, e tal sua determinazione é l'estraneo che la coscienza ha in sé. Lo stoicismo quindi sarebbe imbarazzato se dovesse muoversegli quistione sul criterio della verità, cioè propriamente sul contenuto del pensiero stesso. Alla domanda circa ciò che è buono e vero, esso dà per risposta lo stesso pensiero privo di contenuto; che cioè il vero ed il buono sta nella ragionevolezza. Ma questa costanza del pensiero è la pura forma nella quale nulla determina: le parole universali di vero, di buono, di saggezza, di virtù, alle quali fa d'uopo soffermarsi, sono altisonanti; ma non potendo nel fatto venire ad alcuno svolgimento di contenuto, cominciano presto a far noia.

La pensante coscienza, nell' essersi determinata come astratta libertà, è la incompiuta negazione dell'Esser altro: rientrata in sé dall'Esser determinato, non compie in sé l'assoluta negazione dello stesso. Il contenuto vale per lei come pensiero, ma però determinato, e la determinazione val come tale.

Lo scetticismo è la realizzazione di quello, di cui lo stoicismo è la nozione, ed è la reale sperienza di ciò che sia la libertà del pensiero. Questa in sé è negativa e dee presentarsi così. Con la riflessione della coscienza di sé nel semplice pensiero di se stesso, il fermo Esser determinato o la permanente determinazione cade nel fatto fuori l'infinità: nello scetticismo giunge la coscienza alla totale non essenzialità ed insussistenza di questo altro: il pensiero coglie il perfetto pensiero annullante l'essere del mondo variamente determinato; e la negatività della libera coscienza di sé si fa reale negatività di questa molteplice forma della vita. È chiaro che come lo stoicismo corrisponde alla nozione della indipendente coscienza che apparisce qual relazione di signoria e servitù, cosi lo scetticismo corrisponde alla realizzazione della stessa, come negativo indirizzo della brama e del lavoro ad esser altro. Ma quando la brama ed il lavoro non possono effettuar la negazione per la coscienza, tal polemico indrizzo contro la moltiplice stabilità della cosa sarà conseguente volgendosi come già perfetta libera coscienza di sé contro se stessa: o più determinatamente, poiché essa ha in sé il pensiero o l'infinità, le cose stabili

sono evanescenti grandezze giusta la loro diversità. I diversi che son solo astrazioni del diverso nel puro pensiero di se stesso, diventano qui del tutto diversi, ed ogni diverso Essere si fa un diverso della coscienza di sé.

Con ciò si determina il fatto dello scetticismo in generale, e le guise dello stesso. Esso disegna il movimento dialettico che è percezion sensibile, osservazione ed intelletto; come pure la non essenzialità di ciò che vale come determinato nella relazione di dominio e servitù, o per l'astratto pensiero stesso. La cennata relazione comprende una guisa determinata, nella quale le leggi del costume son presentate come precetti del Signore. Però le determinazioni nell'astratto pensiero sono nozioni della scienza, nella quale si dilata il pensiero privo di contenuto; e si hanno nozioni meramente astratte in quella estrinseca guisa alla quale s'apprende il fermo Essere che fa il suo contenuto, e che dà valore soltanto a determinate nozioni, siano anche pure astrazioni.

La dialettica, da quel negativo movimento che èssa è immediatamente, apparisce alla coscienza come qualche cosa, cui è data in preda, e che non è per essa stessa. Come scetticismo al contrario, è dessa momento della coscienza di sé, in cui sparisce il suo vero, il suo reale, senza saper come; ma che nella certezza di sua libertà lascia sparire questo altro che si dà per reale; non soltanto l'obbiettivo come tale, ma il suo proprio rapportarsi a quello, in dove vale ed è fatto valere come obbiettivo; ed anche la sua osservazione così come la fissazion di quello che è in periglio di perdere; il sofisma e 'l suo vero da sé determinato e fisso. Per tale conscia negazione la coscienza acquista la certezza della sua libertà per se stessa, effettua l'esperienza di questa, e s'innalza a verità. Ciò che sparisce è il determinato od il diverso, che in qualunque guisa e dovunque sia, si presenta come fermo ed immediato. Esso non ha nulla di permanente in lui, e deve quindi sparire pel pensiero; mentre il diverso non ha la sua essenzialità in se stesso ma in un Altro. Intanto il pensiero è la veduta in questa natura del diverso: è l'Essenza negativa come semplice.

La coscienza scettica, nel contegno di tutto che ella vuol fissare,

pruova la sua propria libertà, quale è data e conseguita da se stessa: è questa l'atarassia del pensar se stesso, la immutabile e vera certezza di se stesso. Non proviene da un che estraneo, che versasse in sé il suo moltiplice sviluppo, come un risultato che avesse il suo farsi dietro di sé; ma la coscienza stessa è l'assoluta dialettica inquietudine, quella miscela di sensibili e pensati concetti, le cui differenze cadono e la cui parità svapora per essere la determinazione contro la dissimiglianza. Nel fatto, qui la coscienza invece d'essere coscienza a sé costante, è una confusione assolutamente accidentale; il vortice di un disordine che si riproduce sempre. La coscienza è tale per se stessa; perocché essa sostiene e produce tal muoventesi confusione. Essa si conosce con ciò e si ravvisa qual coscienza al lutto accidentale ed individua; una coscienza che è empirica, s'indirizza a ciò che non ha per sé realtà, obbedisce a ciò che non ha in sé Essenza, fa e realizza quello che non ha verità. Ma mentre a questa guisa vale come vita individua accidentale, e nel fatto animalesca, come coscienza perduta; per lo contrario si rifà universale e costante per esser la negatività di ogni individualità e diverso. Da tale costanza, od in se stessa, ricade nell'accidentalità e confusione; perocché la muoventesi negatività ha da fare con individui, e s'impaccia dello accidentale. Simile coscienza è ancora l'inconscia avventataggine che va dall'estremo dell'indipendente coscienza di sé all' altro estremo dell' accidentale coscienza confusa e traviatrice. Anzi essa non mette in accordo tal doppio pensiero di se stessa: una volta riconosce la sua libertà come elevala su d'ogni confusione ed accidentalità dell' Esser determinato; altra volta si sente ricadere nella non essenzialità e s'impaccia della stessa. Ben fa sparire il contenuto non essenziale nel suo pensiero, ma anche in ciò essa è coscienza del non essenziale: essa pronuncia l'assoluta evanescenza, ma è un pronunziato; e la coscienza è l'espressa evanescenza : essa pronuncia la nullità del vedere, dell'ascoltare e così via via; ed intanto essa stessa vede, ascolta ecc.: essa pronuncia la nullità dell'essenzialità del costume, ed intanto si fa potenza delle azioni. Il suo fatto e le sue parole si contraddicono sempre; e così pure essa stessa ha la doppia contraddittoria coscienza della immutabilità o costanza,

e della perfetta accidentalità ed incostanza con sé. Però tiene l'uno fuori l'altro tali contraddittori, e vi si comporta come nel suo mero negativo movimento. Ove le si rilevi la uguaglianza, essa rileva la disuguaglianza; e quando si ritien per fermo ciò ch'essa afferma, passa a mostrarne l'uguaglianza: la sua parola nel fatto è l'alterco di capricciosi giovani, de' quali l'uno dice A quando l'altro dice B, e dice B quando l'altro dice A; e che contraddicendosi conseguono la gioia di restare in vicendevole contraddizione.

Nello scetticismo la coscienza in verità si sperimenta come coscienza in se stessa contraddittoria: e proviene da tale sperimento una nuova fisionomia la quale armonizza i due pensieri che lo scetticismo tien l'uno dall'altro separati. La inconseguenza dello scetticismo fa d'uopo scomparisca, essendo nel fatto una coscienza che ha in sé la doppia guisa. La nuova fisionomia quindi è tale da essere per sé la doppia coscienza, e quella che si affranca ed è immutabile costante, e quella che assolutamente si confonde e si travolge; è la coscienza di tal sua contraddizione. Nello stoicismo la coscienza di sé è la semplice libertà di se stessa: nello scetticismo essa si realizza, annulla l'altro lato del determinato Essere, ma raddoppiasi, ed ha due aspetti. Il raddoppiamento che già si scompartiva a due individui, al signore ed al servo, volgesi all'unità: qui si ha il raddoppiamento della coscienza in se stessa che è essenziale nella nozione dello spirito; ma non si ha nella sua unità. La coscienza infelice è la coscienza della sua Essenza contraddittoria come raddoppiata.

Tale infelice in sé divisa coscienza, per esser una coscienza della contraddizione della sua Essenza, dee avere sempre nell'una coscienza anche l'altra, e quindi vien immediatamente respinta da ciascuna quando pare che sia giunta alla vittoria ed al riposo dell'unità. Però il suo vero ritorno in se stessa o la sua conciliazione con sé va a rappresentare la nozione dello spirito divenuto vivente e passato all'esistenza; mentre in sé è tale che l'unica indivisa coscienza sia doppia: essa stessa è lo sguardo di una coscienza in un'altra: essa stessa è l'una e l'altra; e l'unità di ambe è per lei la sua Essenza; però per se stessa essa non è nè questa Essenza nè l'unità di ambe.

Poiché essa è in sulle prime l'immediata unità di ambe, le quali

non sono per essa lo stesso, ma opposte; una di esse, cioè la semplice immutabile, è per essa l'Essenza; l'altra, la moltiplice e variabile, è non essenziale. Ambe sono per la coscienza reciprocamente estranee Essenze: ed essa, per esser la coscienza di tal contraddizione, si pone dal lato della variabile coscienza ed è a se stessa non essenziale; ma qual coscienza dell'invariabile o della semplice Essenza dee giungere a liberarsi dal non essenziale, cioè da se stessa. Quindi se essa è per sé variabile, e l'invariabile è a lei estraneo, essa stessa è la semplice eppero l'invariabile coscienza, quella di cui è conscia qual sua coscienza; pero di modo che essa stessa per sé non sia tale Essenza. La posizione che dà ad ambe, in conseguenza, non può essere un'indifferenza loro reciproca, cioè un'indifferenza di se stessa a fronte dell'immutabile; bensì essa è immediatamente l'una e l'altra, ed è il rapporto di tuttaddue come rapporto dell'Essenza; onde l'ultima è tolta via; ma per esser ambe del pari indifferenti e contraddittorie, è il movimento contraddittorio quello in cui il contrapposto non si riposa nel suo contrapposto ma si riproduce in lui come contrapposto.

Vi ha quindi una lotta avverso un nemico, contro cui la vittoria è una sconfitta, talché si giunge ad aver anzi la perdita di sé nel suo contrario. La coscienza della vita del suo Esser determinato e del fatto è sol dolore su questo Esser determinato e questo fatto; perocché in essa vi ha la coscienza del suo contrario, come dell' Essenza e della sua propria nullità. Essa va ad innalzarsi all'invariabile. Ma tale elevamento stesso è la coscienza; onde questa è immediatamente la coscienza del contrario, cioè la coscienza di se stesso qual di un'individualità. L'immutabile che surge in coscienza, è per ciò stesso tocco dall'individualità e presente sol con questa. La quale invece di esser in coscienza diradicata dall'immutabile, si riproduce sempre.

In tal movimento si sperimenta quindi il passaggio dell'individua—lità all'immutabile e dell'immutabile all'individualità. L'individualità per quello diviene Essenza immutabile, e sua in esso. Perocché la verità di tal doppio movimento è altresì l'Esser uno di tal doppia coscienza. Tale unità giunge a tale che vi domini la diversità di am-

be le coscienze. Nel connettersi dell'individualità con l'immutabile si presentano tre guise: nella prima la coscienza si produce come opposta all'Essenza immutabile, ed è respinta nel principio della lotta che rimane elemento alla relazione intiera: altra volta l'immutabile stesso ha in sé l'individualità, cosicché ha la fisionomia di un invariabile, in cui sopravviene l'intiera guisa dell'esistenza: la terza volta trova la coscienza sé stessa come individua nell'immutabile, Il primo immutabile é soltanto l'estranea Essenza che condanna l'individualità; mentre l'altro è una fisionomia dell'individualità qual immutabile: che diviene in terzo luogo spirito, ha la gioia di trovar se stesso in quello, ed è conscio della fusione dell' individualità con l'universale.

Ciò che qui si presenta come guisa e relazione dell' immutabile, si ha qual'esperienza che fa l'infelicità della divisa coscienza di se stesso. Tale sperienza veramente non è il suo movimento unilaterale, poiché essa stessa è l'invariabile coscienza, e questa è individuale coscienza, come il movimento è movimento della coscienza immutabile, che surge in essa al par che l'altra: onde essa percorre questi momenti una volta come immutabile opposta all'individuale; quindi come individuale opposta all'altra individuale; infine come identica con essa. Però questa considerazione, in quanto ci appartiene, è qui inopportuna, stanteché fin qui l'immutabilità si è mostrata come immutabilità di coscienza, la quale perciò non è la vera ma è affetta da contraddizione; non si è però trattato dell'immutabilità in sé e per sé: noi dunque non sappiamo come questa si diporti. Qui si ha soltanto che le disegnate determinazioni appariscono immutabili alla coscienza che è nostro obbietto.

L'immutabile coscienza, per tal motivo, serba nelle sue forme stesse a fronte della individuale coscienza il carattere ed il fondo della divisione e dell'Esser per sé. È quindi un fatto, che l'invariabile consiegue la fisionomia dell'individualità e le si trova opposto, avendo naturalmente tal relazione. Il trovarsi nell'individualità avviene, trova luogo, perchè l'invariabile è individuale. Ma una parte di tale identità sta perocché appartiene all'immutabile, e la contraddizione resta in tale identità. Nel fatto il momento trascendente non solo rima-

ne per la forma d'immutabile, ma si consolida; mentre se da una parte sembra essere franto per la forma di realtà individua, dall'altro lato le sta di contro come un opaco sensibile Uno con l'intiera plasticità di un che reale: la speranza d'identificarsegli rimane una speranza, cioè senza compimento ed attualità; stantechè tra quella e 'l suo compimento sta proprio l'assoluta accidentalità o l'immobile indifferenza, che nella forma stessa motiva la speranza. Per la natura di ciò che è uno, per la realtà che gli si rapporta, avviene necessariamente ch'esso sparisca nel tempo, che sia nello spazio ed oltre, e che rimanga assolutamente oltre.

Ove la pura nozione della divisa coscienza si determini cosi che essa proceda al togliersi come individua, addivenendo immutabile coscienza, il suo sforzo si determina di modo che, tolta la sua relazione al puro informe invariabile, dia il rapporto all' organizzato invariabile. L' Esser uno degl' individui con l'invariabile è Essenza ed obbietto, appena nella nozione sta l'informe astratto invariabile dell'essenziale obbietto; e la relazione di questo assoluto diverso della nozione è quella dalla quale si allontana. Però la coscienza elevar deve all'assoluto identificarsi il suo rapporto all' organato invariabile come ad un estraneo reale.

Il movimento, col quale la non essenziale coscienza si sforza raggiugnere questo Esser uno, è triplice, giusta la triplice relazione che esso ha alla sua organata trascendenza: una volta come pura coscienza; l'altra volta come individuale Essenza che si rapporta qual brama e lavoro alla realtà; in terzo luogo come coscienza del suo Esser per sé. Or bisogna vedere come tali tre Essenze del suo Essere si presentino e si determinino in quelle universali relazioni.

In prima, come pura coscienza, l'organato immutabile, che è per la pura coscienza, sembra porsi come è in sé e per sé. Perocché l'immutabile, come si è già avvertito, non è surto ancora qual esso è in sé e per sé. Deve piuttosto provvenir da lui, anziché dalla coscienza, l'essere in coscienza com'è in sé e per sé; ma la sua presenza per la coscienza è solo unilaterale, imperfetta e non vera; e quindi gravata d'imperfezione o contraddizione.

Benché l'infelice coscienza non presenti ciò che essa ha sopra il puro pensiero; in quanto questo é l'astratto pensiero dello stoicismo che non ravvisa l'individualità,o l'inquieto pensiero dello scetticismo; cioè l'individualità quale inconscia contraddizione col suo irrequieto movimento; la coscienza infelice è superiore all'uno ed all'altro; essa armonizza il puro pensiero e l'individualità; senza però innalzarsi a quel pensiero, pel quale l'individualità della coscienza si fonde col puro pensiero stesso: sta nel mezzo dove l'astratto pensiero tocca la individualità della coscienza come individualità: essa stessa è tal punto di contatto; è l'identità del puro pensiero e della individualità; è per sé tal pensata individualità; od il puro pensiero e l'invariabile stesso essenzialmente come individualità. Però non è per lei che essa stessa sia il suo obbietto, l'invariabile, che ha essenzialmente la fisionomia d'individualità, è anzi la stessa individualità della coscienza.

La coscienza quindi in questa prima guisa, riguardata qual pura coscienza, non si comporta da pensante riguardo al suo obbietto; bensì per essere in sé mera pensante individualità come il suo obbietto, mentre il rapporto reciproco non è puro pensiero, la coscienza, per dir così, va al pensiero ed è sentimento. Il suo pensiero come tale resta quasi d'informe rombo di uno scampanìo , od un vaporoso musical pensiero che non giunge a nozione, unica immanente obbiettiva guisa. Il suo obbietto si fa tal infinito puro interno senso; ma si presenta non come compreso e quindi come estraneo. Si ha in conseguenza l'interno movimento del puro senso intimo, che sente se stesso, ma dolorosamente qual divisione. Il movimento di un'infinita brama, che ha la coscienza, la cui Essenza è un tal puro senso intimo, è il puro pensiero che si pensa come individualità, e che addivien conosciuto e riconosciuto da questo obbietto, pensandosi quale individualità. In pari tempo tale Essenza è l'inarrivabile trascendenza che fugge od anzi è fuggita nell'afferrarsi. È già fuggita; perocché da una parte è l'invariabile che si pensa come individualità, e la coscienza si raggiunge immediatamente in quella, ma come opposta all'invariabile: invece di affermar l'Essenza la coscienza or sente, e ricade in sé. Poiché la coscienza nell'afferrarsi non può a-

stenersi dal cennato opposto, invece d'afferrar l'Essenza afferra la non essenzialità. Come la coscienza da un lato sforzandosi di raggiungersi nell'Essenza, afferra sol la propria divisa realtà, così dall'altro lato essa non può afferrare l'Altro come individuo o come reale: quand'anche si cerchi, non lo si trova, perocché deve essere un che trascendente, tale che non può trovarsi. Cercato come individuo, non è questo universale pensata individualità, non è nozione, ma individuo come obbietto o reale; obbietto dell'immediata sensibile percezione, e tale che è scomparso. Nella coscienza può attuarsi sol la tomba della sua vita. Essendo questa una realtà, ed essendo sua natura serbare un duraturo possesso, tale attualità della tomba fa d'uopo sia la lotta di uno sforzo. Se non che, sperimentando che la tomba della sua reale immutabile Essenza non ha realtà, e che non debbe esser vera individualità la evanescente individualità, in quanto che dispare, la coscienza cerca l'invariabile individualità come reale, o dà come fisso ciò che sparisce ed è perciò capace di trovar l'individualità come vera o come universale.

In sulle prime fa d'uopo prendere il ritorno dell'intimo senso in se stesso, che si ritiene per individua realtà. Esso è il puro senso intimo, che è per noi od in sé, quello che deve trovar se stesso e satisfarsi; perocché se per sé nel suo sentimento divide da lui l'Essenza, questo sentimento è egoismo: sente l'obbietto del suo puro sentire, che è esso stesso: si produce cosi come egoismo o come reale che è in sé. In tal ritorno in sé avvien per noi la sua seconda relazione, la brama ed il lavoro, che serba alla coscienza l'interna certezza di se stessa, cui avea raggiunta, togliendo e godendo l'Essenza estranea, cioè l'Essenza nella forma di cosa indipendente. La coscienza infelice però trovasi come desiderante e lavoratrice: non è per sé dato che, per trovarla così, sia in fondo l'interna certezza di se stessa, e che il sentimento dell'Essenza sia tale egoismo. Poiché essa non ha per sé tal certezza, rimane il suo interno la rifratta certezza di se stesso: la conservazione che la coscienza può conseguire pel lavoro e pel godimento è quindi rifratta; o meglio essa deve annullare tale conservazione, cosicché ben trova la conservazione in lei, ma sol come conservazione di quello ch'essa è per sé, cioè della sua divisione.

La realtà alla quale si volge la brama ed il lavoro, non è per questa coscienza un che nullo in sé da togliersi e distruggersi, ma è tale, qual'è essa stessa, una realtà franta in due, della quale un lato è nullo in sé, l'altro lato è un mondo sacro: essa è la fisionomia dell'immutabile, perocché questo serba in sé la individualità, e mentre come invariabile è universale, la sua individualità ha il significato di ogni realtà.

Quando la coscienza fosse una coscienza per sé indipendente, per la quale la realtà fosse nulla in sé e per sé, essa raggiungerebbe nel lavoro e nel godimento la sua stabilità, perocché sarebbe quella che toglie la realtà. Ma essendo la fisionomia dell'invariabile, non si può togliere per sé. Se giunge all'annientamento della realtà ed al godimento, ciò avviene essenzialmente perché l'invariabile abbandona la sua fisionomia al godimento. La coscienza già dal suo lato si produce parimenti come reale, però come fratta internamente; e questa divisione presentasi nel suo lavoro e godimento per frangersi in una relazione alla realtà ossia in un Esser per sé ed in un Essere in sé. Tal relazione alla realtà è il cangiarsi od il Fatto, l'Esser per sé, che appartiene alla coscienza individua come tale. Ma essa è in questa anche in sé: tal lato appartiene all' invariabile trascendente, che dà capacità e facoltà, doni estranei, concessi dallo invariabile alla coscienza per usarne.

Nel suo fatto, perciò, la coscienza è nella relazione di un doppio estremo: da un lato essa sta come l'attuoso al di qua, cui sta di contro la passiva realtà, ambe in rapporto reciproco, tornanti e fissantisi nell'invariabile. Dall'uno e dall'altro lato si stacca un che superficiale, che va l'un contro l'altro nel giuoco del movimento. L'estremo della realtà vien tolto dall' estremo attivo; che dal suo lato può venir tolto, perocché esso stesso toglie la sua invariabile Essenza, si respinge da sé, e dà in balia all'attività ciò che ha respinto. La forza attiva apparisce come potenza in dove la realtà si spegne: quindi a tal coscienza, cui l'In sé o l'Essenza è un che altro dalla stessa, la connata potenza come quella per la quale procede all' attività, trascende lei stessa. Invece dunque di tornare in sé dal suo fatto, e conservarsi per se stessa, riflette anzi tal movimento

del fatto nell'altro estremo, che in conseguenza è rappresentato qual puro universale, quale assoluta potenza, dalla quale il movimento sorga per tutti i lati e che sia l'Essenza così dell'estremo, che si distragga dalla sua prima posizione, come del cambio stesso.

L'individua coscienza all'incontro fa che l'invariabile coscienza rinunci al suo fatto e lo sagrifichi; cioè ricusi la satisfazione della coscienza di sua indipendenza, e rimandi l'Essenza del suo fatto ad un che trascendente: per tal doppio momento del reciproco togliersi delle due parti surge in coscienza la sua identità con l'invariabile. Senonché tale unità è affetta da divisione, è rifratta in sé, e da essa procede di nuovo l'opposizione dell'universale e dello individuale. Perocché la coscienza rinuncia all'apparente accontentamento del suo egoismo, ne raggiunge però il reale accontentamento: in effetti, essa è stata brama lavoro e godimento, essa come coscienza ha voluto fatto e goduto. La sua riconoscenza altresì, con la quale riguarda l'altro estremo come Essenza, togliendo se stessa, è anche un suo proprio fatto, che valuta il fatto dell'altro estremo, e posa un fatto pari al beneficio sagrificantesi: quando quello le offra prima una superficialità, gli è del pari riconoscente; e rinunciando al suo fatto cioè alla sua propria Essenza fa più che l'altro, il quale non respinge da sé che una superficialità. L'intiero movimento non si riflette solamente nella reale brama, lavoro, o godimento, ma perfin nella riconoscenza, in cui sembra avvenga il contrario, nell'estremo dell'individualità. La coscienza sentesi quindi come questo individuo, e non si lascia illudere per l'apparente sua rinuncia; perocché la verità della stessa è il non essersi rinunciata: ciò che viene a stare è solo la doppia riflessione in ambo gli estremi, ed il risultato è la ripetuta divisione nell'opposta coscienza dell'invariabile e nella coscienza del contrario volere, fatto, godimento ed abnegazione stessa, o dell'individualità che è per sé.

La terza relazione del movimento di questa coscienza procede dalla seconda, in quanto che in verità pel suo volere e nell'effettuarlo si è trovata indipendente. Nella prima relazione sol la nozione della coscienza reale, ossia il senso intimo è quello che è reale nel fatto: la

seconda è questa realizzazione come esterno fatto e godimento; ma ripiegandosi di là è tale da sperimentarsi qual reale ed operante coscienza, per la quale è vero l'Essere in sé e per sé .Qui però va trovato il nemico nella sua più propria fisionomia. Nella lotta del senso intimo la coscienza individuale è sol musicale astratto momento: nel lavoro e nel godimento, e come realizzazione di tal Essere inessenziale, può immediatamente dimenticarsi; e 'l conscio egoismo può essere battuto in questa realtà per via della riconoscenza. Tal sagrificio è però in verità un ritorno della coscienza in se stessa, come sua vera realtà. .

Or bisogna considerare questa terza relazione in dove l'uno estremo, vera realtà, è il rapporto di questa all'universale Essenza come nullità: fa d'uopo esaminare il movimento di tal rapporto.

Per ciò che concerne l'opposto movimento della coscienza, in dove la sua realtà è immediatamente nulla; il suo fatto reale divien fatto del nulla, ed il suo godimento sentimento della sua infelicità. Onde fatto e godimento perdono ogni universale contenuto e significato; perocché aveano essi un Essere in sé e per sé, ed ambi si rapportano all'individualità cui la coscienza si appresta a tor via. Nelle funzioni animali la coscienza si fa sua come questo reale individuo. Le funzioni animali invece di esser fatte spregiudicatamente come qualche cosa che è nulla in sé e per sé e non può giungere a nessuna importanza ed essenzialità per lo spirito, essendo quello in cui mostrasi il nemico nella sua più precisa figura; addivengono invece obbietto della più seria considerazione ed importantissime. Poiché tal nemico risurge della sua sconfitta, la coscienza, fissandolo, invece di divenir libera, sempre vi si ferma e vi si contempla contaminata: e poiché questo contenuto del suo affaccendarsi di essenziale invece è vilissimo, di universale invece è individuale, noi troviam miseranda e meschina la personalità che si limita e si nutre di così piccoli fatti.

Ma tanto al sentimento della infelicità propria, quanto a quello della miseria del proprio fatto, si connette la coscienza della sua identità con l'invariabile. In effettivi chiesto immediato annullamene

to del suo Esser reale è mediato dal pensiero dello invariabile ed avviene in tal rapporto. Il mediato rapporto fa l'Essenza del movimento negativo, al quale si dispone contro la sua individualità, e che come rapporto in sé è positivo e per se stesso apporta tal sua unità.

Tal mediato rapporto è quindi un sillogismo, in cui la fissa unità opposta all'In sé si colliga con quest'altro estremo sol per via di un terzo. Per tal mezzo l'estremo dell'invariabile coscienza è per la coscienza non essenziale, nella quale sta ch'essa sia sol per quel mezzo, e che tal mezzo sia tale da presentare ambi gli estremi, e da essere l'opposto inserviente dell'uno verso l'altro. Tal mezzo è una conscia Essenza, perocché è un fatto che fa da mezzo alla coscienza come tale: il contenuto di tal fatto è il diradicamento che la coscienza imprende contro la sua individualità.

In lei la coscienza liberasi dal fatto e godimento come proprio: essa respinge da sé l'Essenza della volontà qual estremo che è per sé, e riduce a mezzo, a servo, l'egoismo e la libertà delle risoluzioni e quindi l'addebitamento del suo fatto. Tale mediatore, come quello che sta in immediato rapporto con l'immutabile Essenza, e utile al dritto col suo consiglio. L'azione, per essere il seguito di una estranea risoluzione, cessa d'essere la propria secondo il lato del fatto o della volontà. Resta pero alla coscienza non essenziale il suo obbiettivo lato, cioè il frutto del suo lavoro e godimento. La coscienza respinge da sé questo, e rinunzia cosi alla sua volontà, ed alla realtà conseguita nel lavoro e nel godimento, parte per la raggiunta verità della sua conscia indipendenza, muovendosi in lei qualche cosa di estraneo concepito e pronunziato insignificante; parte per l'esterna proprietà, lasciando qualche cosa del possesso acquistato col lavoro; parte per l'avuto godimento, che s'interdice ne' digiuni e con la castità.

Per tal momento di abnegazione delle proprie risoluzioni, e quindi della proprietà e del godimento, e finalmente pel positivo momento dell' istinto di un affare inintelligibile, la coscienza della libertà interna ed esterna prende in verità e compiutamente la realtà del suo Esser per sé: la coscienza ha la certezza d' essersi in

verità spogliata del suo Io, e d'aver fatto della sua immediata coscienza una cosa, un Essere obbiettivo. La rinunzia a sé può serbarsi solo per via di tal reale sagrificio; perchè scompare l'inganno, che sta nella interna riconoscenza di cuore, sentimento e parole: siffatta riconoscenza ricusa ogni potenza dell'Esser per sé, e l'ascrive ad un dono dall'alto; ma in tale ricusa serbasi l'esterno egoismo nel possesso cui non si rinuncia, e serbasi l'interno egoismo nella coscienza della risoluzione abbracciata e nella coscienza del suo determinato contenuto, cui non cangia contro qualche cosa di estraneo che la compia insignificatamente

Nel reale compiuto sagrificio la coscienza in sé, togliendo il fatto come suo, toglie da sé anche la sua infelicità. L'avvenir tale abbandono è un fatto dell' altro estremo del raziocinio, il quale è l'Essenza che è in sé. Il sagrificio dell'estremo non essenziale era però in pari tempo non un fatto unilaterale, ma racchiude in sé il fatto dell'Altro. Imperocché il toglier via la propria volontà è negativo sol da un lato; ma è positivo in sè, ossia secondo la sua nozione, vaidire è il porre la volontà come quella di un Altro, e determinarla come volontà di uno non individuo ma universale. Per tal coscienza il positivo significato della negativamente posta individuale volontà dell'altro estremo, essendo per sé un Altro, non si fa per sé, ma per un terzo, per un mediatore come consiglio. La sua volontà per sé quindi si fa universale e volontà che è in sé; ma essa non è questo In sé: il toglier via il suo come individuo, giusta la nozione, non è il positivo della volontà universale. Cosi pure il suo toglier via il possesso ed il godimento ha semplicemente questo negativo significato; e l'universale, che si fa per quello, non è il suo proprio fatto. Questa identità dell'obbietto e dell'Esser per sé, quale sta nella nozione del fatto, e che si fa per la coscienza Essenza ed obbietto, poiché non è la nozione del suo fatto, non si fa immediatamente e per se stessa obbietto per la coscienza, ma lascia esprimere dal mediatore servo la rifratta certezza che: in sé la sua infelicità è la rovescia, cioè il fatto che soddisfasi del suo fatto ed il godimento che è beato: il suo povero fatto è il contrario, cioè un fatto assoluto; e, giusta la nozione, il fatto è in generale fatto del-

l'individuo. Intanto per se stesso il fatto ed il primo fatto è povero: il proprio godimento è dolore, ed il levar dello stesso nel positivo significato è un che trascendente. Ma in questo obbietto, in cui il fatto e l'Essere dell'individuale coscienza è Essere e Fatto in sé, si fa il concetto della ragione, la certezza che ha la coscienza di essere assoluta nella sua individualità, o d'essere ogni realtà.

C.

(AA)

LA RAGIONE.

V.

Certezza e verità della ragione.

La coscienza ritorna in se stessa al pensiero, che in sé l'assoluta Essenza è coscienza individuale, pensiero da lei compreso. Per la coscienza infelice l'Essere in sé è il trascendente di se stesso. Ma il suo movimento giunge ad averla individualità nel suo perfetto sviluppo, ossia ad aver posta la individualità, che è reale coscienza, come negativa di se stessa, cioè come obbiettivo estremo, che strappa da sé il suo Esser per sé, facendone un Essere: con ciò avviene per la coscienza anche la identità con l'universale, che non cade fuori di quella essendo il tolto individuo universale: e poiché la coscienza in tale sua negatività serba se stessa, in lei come tale sta la sua Essenza. La sua verità è quella che apparisce come mezzo termine nel raziocinio, in dove gli estremi si producono assolutamente l'un dall'altro sorretto: quel mezzo termine corrisponde all'immutabile coscienza; chè l'individuo rinunzia a sé, ed all'individuo; e l'invariabile non è più un estremo per lei, ma è fuso con la stessa. Il mezzo termine è l'unità che immediatamente conosce l'uno e l'altro e vi si rapporta, è la coscienza della sua identità, che afferma alla coscienza epperò a se stessa esser la certezza tutta la verità.

Poiché la coscienza di sé è ragione, la sua fin qui negativa relazione all'Esser altro ricade in un positivo. Fin qui per lei si è trattato solo della sua stabilità e libertà, per salvare e sostener se stessa a spese del mondo, ossia della sua propria realtà, ambi i quali le appariscono come il negativo della sua Essenza. Ma come ragione sicura di se stessa, si calma a fronte di quello, e può sopportarlo; pe-

rocchè è certa di se stessa come di una realtà; val dire che ogni realtà non è altra da lei: il suo pensiero stesso è immediatamente la realtà; che però si comporta quale Idealismo. Per lei, così compresa, è il mondo come se allora primo si facesse: essa non lo intende prima di ciò; essa lo brama e lo costruisce; si ritira da quello in sé, e distrugge quello per sé, e se stesso qual coscienza di quello e dell'Essenza, come pure qual coscienza della sua nullità. Qui primo, perduta la tomba della sua verità, distrutta la distruzione stessa della sua realtà, e la individualità della coscienza fatta per lei assoluta Essenza; essasi scovre qual suo nuovo real mondo, che ha per lei interesse a star fermo, come prima lo avea a sparire: in effetti lo star fermo del mondo addiviene per lei sua propria verità ed attualità: essa è certa di trovar se stessa in quello.

La ragione è la certezza che ha la coscienza di essere ogni realtà. Cosi l'idealismo afferma la sua nozione. Come la coscienza che si produce qual ragione, ha immediatamente in sé quella certezza; così l'idealismo afferma immediatamente: Io sono io; significando che l'Io, mio obbietto, non è, quale in coscienza ed anche libera coscienza, un vuoto obbietto, un obbietto che si separa dall'Altro e che vale accanto a questo; ma è un obbietto con la coscienza, dell'Esser nulla ogni altro: è un obbietto unico, che è ogni realtà ed attualità. La coscienza di sé però non è solo per sé ma anche in sé ogni realtà; appunto perchè essa stessa si fa tal realtà, o meglio si mostra qual detta realtà. Essa mostrasi cosi nel sentiero, dove pel dialettico movimento delle opinioni dell' osservazione e dell' intelletto scompare l'Esser altro come In sé; e quindi nel muoversi perla stabilità della coscienza in signoria e servitù, pel pensiero della libertà, sparisce la scettica liberazione, e per la lotta dell' assoluto affrancamento della coscienza in sé divisa, svanisce per sé l'Esser altro, in quanto è per sé. Si producono due lati, l'uno accanto all'altro: l'uno in dove la Essenza od il vero avea ad esser per la coscienza la determinazion dell'Essere; l'altro in dove quella dovea essere tal determinazione sol per sé. Però ambi i lati si riducono ad una verità, che ciò che è, ossia l'In sè, l'è sol per la coscienza, e ciò che è per la coscienza è In sé. La coscienza, che è tal verità, ha alle spalle

siffatta strada e l'obblia, dacché immediatamente si produce come ragione: val dire che questa immediata producentesi ragione si produce sol come certezza di quella verità. Essa assicura d'essere ogni realtà, ma non comprende ciò; perocché quell'obbliata via è la comprensione di questa persuasione immediatamente espressa. Onde per chi non ha battuta quella via, siffatta persuasione è incomprensibile in tal pura forma, sebben lo sia nella forma concreta.

L'idealismo che non espone quella via, e comincia con la cennata persuasione, è una pura asserzione che non comprende se stessa, nè si può rendere intelligibile agli altri. Esso esprime un'immediata certezza che si oppone ad altre immediate certezze, che solo in quella via vanno perdute. Con pari dritto si pone l'asserzione di quella certezza accanto all'asserzione di queste altre certezze. La ragione appellasi alla coscienza di sé di ogni coscienza. Io sono io: mio obbietto ed Essenza è l'Io; e nessuno vorrà smentire tal verità. Ma fondandosi su di siffatto appello, sanziona la verità dell'altra certezza, cioè: Vi ha un Altro di me: l'altro come l'Io è per me obbietto ed Essenza: ossia, essendo l'io mio obbietto ed Essenza, Io son io da che mi segrego dall'Altro, e me gli produco accanto come realtà. Sol quando la ragione, come riflessione, esce da tal doppia certezza, si produce la sua persuasione non come certezza e persuasione, ma come verità; non accanto ad altre, ma come la sola. L'immediato prodursi è l'astrazione dell'Esser dato, la cui Essenza, il cui Essere in sé è l'assoluta nozione, cioè il movimento del suo farsi. La coscienza determina la sua relazione all'Esser altro od al suo obbietto in diverse guise, tanto più che essa sta proprio nel grado di spirito del mondo di sé conscio. Dipende dal come questi immediatamente trova e determina il suo obbietto, o dal come lo stesso è per sé, ciò che diviene o ciò che è gli è in sé.

La ragione è la certezza di essere ogni realtà. Tale In sé, ossia tale realtà, è un che tutt'affatto universale, la pura astrazione della realtà. Esso è la prima positività, che la coscienza in se stessa è per sé; e l'io è in conseguenza sol la pura Essenzialità di ciò che è, ossia la semplice categoria. La categoria, che già avea il significato di essere l'Essenzialità di ciò che è, in generale indeterminata-

mente di ciò che è, ossia di ciò che è a fronte della coscienza, è ora l'Essenzialità o semplice identità di ciò che è sol come pensante realtà: voglio dire che la categoria importa che la coscienza di sé e l'Essere siano la stessa Essenza, la stessa non nel paragone, ma in sé e per se. Soltanto l'unilaterale cattivo idealismo lascia da un lato tale identità come coscienza, e produce a lui di fronte un In sé. Questa categoria o la semplice identità della coscienza di sé e dell'Essere ha in sé il diverso; perocché è sua Essenza l'essere immediatamente uguale a se stessa nell'Esser altro o nell'assoluto diverso. Vi ha dunque un diverso; ma del tutto trasparente, e come un diverso che non è. Questo apparisce come una moltiplicità di categorie. Esprimendo l'idealismo la semplice identità della coscienza di sé, qual tutta realtà; e facendola immediatamente sua Essenza, non però comprendendola qual negativa Essenza, che sola ha in sé la negazione, la determinazione od il diverso; addiviene più del primo incomprensibile questo secondo che pone nelle categorie diversità o specie. Tale asserzione in generale, come l'asserire un certo determinato numero di specie delle categorie è una nuova asserzione la quale in sé racchiude di non doversi stimare da piu di un'asserzione. Poiché nel puro Io, nel puro intelletto stesso comincia il diverso,si pone con ciò che in esso si dia l'*immediato*, l'*asserzione*, il trovare, e cominci il comprendere. Nel fatto dee riguardarsi come un'onta della scienza il trarre la moltiplicità delle categorie in qualunque siasi guisa come da un fondo, p. e. dal giudizio, e lasciarsene accontentare. Come potrebbe l'intelletto mostrarne la necessità, quando in sé la pura necessità non lo può ?

La pura Essenzialità della cosa, al par che il suo diverso, appartiene alla ragione; onde non si può più parlar propriamente di cose, cioè di tali che fanno per la coscienza solo il negativo di loro stesse. Se le molte categorie fossero specie della pura categoria, ciò significherebbe che questa fosse soltanto lor genere od Essenza non opposta alle medesime. Ed intanto esse sono a doppio significato, avendo in sé nella loro moltiplicità l'Esser altro contro la pura categoria. Nel fatto per la loro moltiplicità esse la contraddicono; e fa d'uopo che la pura unità si tolga via, onde questa si

costituisca qual negativa unità del diverso. Però qual negativa unità esclude il diverso come tale, al par che la primitiva immediata pura unità, come tale; ed è individualità: si ha così una nuova categoria, che è coscienza esclusiva, cioè tale che è per sé Altro. L'individualità è il suo passaggio dalla pura nozione ad una esterna realtà; puro schema, che essendo coscienza individua ed unità esclusiva, accenna all'Altro. Ma tal Altro, tale categoria sono le altre prime categorie, cioè pura Essenzialità, e mero diverso; ed in questo, cioè nel porsi dell'Altro, o nello Altro stesso la coscienza è essa medesima. Ciascuno de' diversi momenti accenna ad un Altro, ma non giunge all'Esser altro. La pura categoria accenna a specie, che passano nella negativa categoria o nell'individualità: l'ultima però accenna alla prima: essa stessa è la pura coscienza, che in ciascuna si rimane limpida unità, unità che, nonpertanto, s'indrizza all'Altro, il quale sparisce dopo essere stato, e si riproduce dopo essere sparito.

Ecco posta la coscienza in una doppia guisa: una volta come l'inquieto andare e venire che percorre tutti i suoi momenti; in essi si mette dinnanzi il suo Esser altro cui toglie nel comprendere: altra volta come l'immota identità certa di sua verità. Per tale unità quel movimento è l'Altro; e per questo movimento è l'immota identità; e la coscienza e l'obbietto si avvicendano tra opposte determinazioni. Parimenti la coscienza è alle volte un inquirere che va e viene, il cui obbietto è il puro In sé ed Essenza; altre volte la coscienza è la semplice categoria, e l'obbietto è il movimento del diverso. La coscienza stessa però, come Essenza, è tal corso che passa dalla semplice categoria all'individualità ed all'obbietto, guardando siffatto corso per toglierlo come diverso, per appropriarselo, ed affermarsi qual certezza d'esser essa ogni realtà del pari che suo obbietto.

Il suo primo pronunciato è soltanto l'astratta vuota parola d'esser tutto suo; perocché la certezza d'esser essa ogni realtà è la pura categoria. La ragione che così primamente si riconosce nell'obbietto, esprime il vuoto idealismo, cui la ragione comprende come essa si è sulle prime; e poiché rileva il *Mio* della coscienza

in tutto l'Essere, esprimendo le cose come sentimenti e concetti, essa opina averle mostrate come compiuta realtà. In conseguenza fa d'uopo che sia assoluto empirismo; mentre per riempire il creato del vuoto *mio*, cioè per avere il diverso, tutto lo sviluppo, tutte le fisonomie, la ragione abbisogna di un urto estraneo, in cui sta la moltiplicilà del sentimento o del concetto. Tale idealismo e amfibologico e contraddittorio al par che lo scetticismo; sol che questo ha espressione negativa, mentre l'altro l'ha positiva; ma l'uno al par che l'altro non armonizzano i loro contraddittori pensieri della pura coscienza qual tutta realtà, e dello straniero urto ossia del sensibile sentimento e concetto, qual pari realtà; ma vanno dall'uno all'altro, informati della cattiva sensibile infinità. Essendo la ragione ogni realtà nel senso dell' astratto *mio*, e l'Altro essendo in lei un indifferente straniero, va posta dall'Altro proprio quel sapere razionale, che si presenta come *mio*, osservazione, ed Intelletto che comprende l'opinato e l'osservato. Per la nozione stessa di questo idealismo si afferma tal sapere non esser vero sapere; perocché solo l'unità dell'appercezione è la verità del sapere. La pura ragione di tale idealismo, per raggiugner l'Altro, che è per lui essenziale, cioè che è l'In sé senza averlo in se stesso, s'appresta a quel sapere che non è saper vero: essa quindi si condanna scientemente e volentierosamente ad un non vero sapere, e non può nulla omettere delle opinioni ed osservazioni, le quali per sé non hanno verità. Dessa trovasi nell'immediata contraddizione di ritener come Essenza un doppio cattivo opposto, l'unità cioè dell'appercezione, e quindi la cosa che rimane straniera a quell'unità nella stessa sua nozione, o che la si chiami straniero urto, od empirica Essenza, o il sensibile, o un che in sé.

Il cennato idealismo sta in tal contraddizione, poiché ritien per vera l'astratta nozion della ragione: quindi la realtà sorge immediatamente in essa tale da non essere realtà della ragione, mentre la ragione esser dovrebbe ogni realtà: la ragione resta un inquieta investigazione, che nello stesso investigare dichiara perfettamente impossibile la satisfazione delle sue ricerche. Però questa reale ragione non è così inconseguente: in essa primamente la certezza

d' essere ogni realtà è conscia di sé come certezza , l'Io è conscio d' essere in verità la realtà , ed è spinto ad elevare a verità la sua certezza, e riempire il vuoto *mio.*

A.

La ragione consideratrice.

Or ecco la coscienza, che ha l'Essere nel significato di *suo,* riandare sulle opinioni ed osservazioni, ma non con la certezza d'esser queste un Altro, ma bensì con la certezza d'esser se stessa. Già le è incorso di osservare e sperimentar molto nelle cose; ora posa la considerazione e l'esperienza stessa. L'opinione e l'osservazione che si era già tolta per noi, ora va ad esser tolta dalla coscienza per se stessa: la ragione cosi per conoscere la verità va a trovar qual nozione ciò che è un che per l'opinione e per l'osservazione, cioè va ad avere nell' Essenza della cosa sol la coscienza di se stessa. La ragione ha, quindi, un generale interesse al mondo, essendo la certezza d'avere in quello la sua attualità, poiché l'attualità è razionale. La ragione cerca il suo Altro: conoscendo di posseder in esso nient'altro che se medesima: essa cerca soltanto la sua propria infinità.

In sulle prime presentendosi nella realtà, o conoscendola come propria , si avvanza in questo sentire all' universale possesso della proprietà a lei assicurata, e pianta in ogni vetta o valle i segni della sua sovranità. Però non è suo supremo interesse questo superficiale *mio:* la gioia di simile universale possesso trova nella sua proprietà l'Altro estraneo, cui l'astratta ragione non ha in sé. La ragione si presenta qual profonda Essenza che è puro Io; e deve esigere che il diverso, l'Essere moltiplice, addivenga come il *suo,* che guarda qual realtà, e che si trova presente qual fisionomia e cosa. Ma quando la ragione penetra tutte le viscere della cosa, aprendone ogni vena, onde le risaltassero in faccia, non può giungere a tanta ventura; ma bisogna sia prima compiuta per poter isperimentare il suo completamento.

La coscienza considera, cioè la ragione trova ed ha se stessa qual reale sensibilmente attuata guisa, come obbietto che è. La coscienza di tal considerazione opina rettamente che essa non debba sperimentar se stessa, bensì al contrario l'Essenza della cosa, qual della cosa. Simile opinione e pronunciato della cennata coscienza posa sul suo esser ragione, ma la ragione non le è obbietto come tale. Ove la coscienza conosca la ragione come la medesima Essenza della cosa e di se stessa, potendo solo presentarsi nella coscienza della sua particolar fisionomia, essa scenderà al suo proprio intimo per cercarla, anziché cercarla nelle cose. Ciò che trova in sé, lo applica alla realtà; ma per intuire tal sensibile espressione, la prenderà essenzialmente qual nozione. La ragione, in quanto procede ad essere immediatamente tutta realtà, qual certezza di coscienza, prende la sua realtà nel senso dell' immediato dell'Essere, e prende l'identità dell'io con l'obbiettiva Essenza nel senso d'identità immediata, nella quale riunisce i momenti dell'Essere e dell'io non ancor distinti, o meglio non ancor riconosciuti. Si porta quindi qual coscienza consideratrice alla cosa, credendo prenderla qual cosa sensibile, opposta in verità all'Io. Senonché il suo fatto reale contraddice a tale opinione; perocché riconoscendo la cosa cangia la sua sensibilità in nozione, val dire in un Essere che è Io; cangia il pensiero in un pensiero che è, ossia l'Essere in un Essere pensato, e ritiene nel fatto che la cosa abbia verità sol come nozione. Per siffatta consideratrice coscienza si fa sol quello che le cose sono, però per noi si fa quello ch'essa coscienza è: il risultato del suo movimento è il farsi per se stessa quella che essa è in sé.

Il fatto della ragione consideratrice dee riguardarsi ne' momenti del suo movimento, a norma che apprende la natura, lo spirito, e finalmente il rapporto di ambi, e s'investiga qual realtà che è.

a. *Considerazione della natura.*

Ove la coscienza inconseguente affermi esser sorgente della verità la intuizione e l'esperienza, le sue parole suonano, come se si trattasse solo di gustare, odorare, palpare, ascoltare e vedere; e

nella premura con la quale raccomanda il gustare, l'odorare ecc. dimentica dire, che nel fatto essa essenzialmente ha determinato l'obbietto di tal sentimento, e che quella determinazione vale per lei almeno quanto questo sentimento. Converrà pure, che non si tratta di osservazioni, e che non debbe ritenersi per considerazione l'osservare che questo coltello p. e. sta accanto a questa tabacchiera. L'osservato deve almeno avere il significato di un universale e non di un sensibile *questo*.

L'universale è quindi il costante: il suo movimento è l'uniforme ripetizione dello stesso. La coscienza, che nell'obbietto trova solo l'universalità o l'astratto *mio*, dee prendere in se stessa il proprio movimento di quello, e non essendone ancora l'intelletto, dee essere almeno la sua ricordanza che esprime in modo universale ciò che si presenta nella realtà in forma individuale. Il superficiale elevarsi sull'individualità, e la pari superficial forma dell'universalità in cui é appreso il sensibile senza esser divenuto in se stesso universale, la descrizione della cosa non ha ancora il movimento nell'obbietto stesso, ma l'ha soltanto nella descrizione. L'obbietto, a norma che è descritto, perde quindi l'interesse: se è una descrizione, bisogna presupporre un Altro, e cercar di non oltrepassare la descrizione. Non essendo agevole trovar nuove cose, bisogna ritornare sulle trovate per dividerle, disgregarle, e rintracciare in esse nuovi lati dell'Essenza della cosa. Simile irrequieto istinto che non ha posa, non può mancar mai di materiale, potendo accadergli la ventura di trovare un nuovo disegnato genere od un pianeta al tutto nuovo, cui, se è individuo, conviene la natura di universale. Intanto il limite di ciò che è disegnato come elefante, quercia, oro, come genere e specie, passa per molti gradini ad una infinita partizione del caos degli animali o piante, delle specie di montagne, de' metalli già presentati per forza ed arte, delle terre ecc. In tal regione dello indeterminato dell'universale, in cui la partizione si ravvicina allo smembramento, e che qua e là interamente discende, si fa inesauribile per la considerazione e per la descrizione. Qui dove le si schiude un campo d'illimitato orizzonte, nel limite dell'universale, invece di un'immensurabile ricchezza può trovare il limite della natura e del suo proprio

fatto: non può più sapere se quello che apparisce esser in sé non sia un'accidentalità: ciò che porta in sé l'impronta di una sbagliata, immatura, debole, elementare indeterminazione, una fisionomia appena sviluppantesi, non può pretendere a venir descritta.

Benché in simil ricerca e descrizione sembri impacciarsi sol della cosa, noi scorgiamo che la coscienza nel fatto non va alla sensibile osservazione, ma quello, in che la cosa é riconosciuta, le è più importante del rimanente giro delle sensibili proprietà, di che la cosa stessa non può fare a meno, ma delle quali la coscienza si dispensa. Per questa distinzione di essenziale e non essenziale si eleva la nozione dalla sensibile varietà; e la conoscenza acclara che trattasi d'essa almeno così essenzialmente come della cosa. Si ha in tal doppia essenzialità un dubbio, se quello che per la conoscenza è essenziale e necessario, il sia anche nella cosa. Da una banda i segni distintivi soltanto debbono essere quelli per cui le cose si staccano dall'universale continuità dell'Essere, si distinguono dall'Altro e sono per sé. I distintivi non solo debbono avere un essenziale rapporto alla conoscenza, ma l'essenziali determinazioni delle cose e l'artistico sistema debbon corrispondere al sistema stesso della natura ed esprimerlo. Ciò è necessario per la nozione della ragione, e l'istinto della stessa, che si tiene come istinto in questa considerazione, anche raggiunge nel suo sistema siffatta unità, quando cioè i suoi obbietti sono cosi conformati da avere in quella un'essenzialità od un Esser per sé, e non istar solo qual accidenza di questo istante o di questo quivi. A mò d'esempio, per distintivi degli animali son presi gli artigli ed i denti; perocché nel fatto il conoscerli non solo distingue un animale da un altro, ma l'animale distinguesi dagli altri per quelle membra ch'egli consiegue per sé, separandosi dall'universale. La pianta al contrario non giunge all'Esser per sé, ma solo tocca il limite dell'individualità: in questo limile ov'essa mostra un'apparenza di separazione in ordini, debbono questi essere presi e distinti. Ciò che sta più giù non può dividersi dall'Altro, ma va perduto poiché giunge all'opposto. L'Essere immoto e l'Essere nella relazione vengono in lotta reciproca: la cosa in questo è tutt'altro che in quello; mentre l'individuo al contrario sta nel sostenersi in rapporto all'Altro. Ciò

che non può tanto, ed addiviene Altro a mo' chimico, per esser guisa empirica, confonde la conoscenza, e la porta nella stessa pugna, ove debba tenersi fermo nell'uno e nell'altro lato; poiché la cosa stessa non è costante, ed i lati di essa cadono l'uno fuori dell'altro.

In siffatto sistema dell'universale costante, ha questo il significato d'essere tanto il costante della conoscenza quanto della cosa stessa. Senonché tale svolgimento delle costanti determinazioni, delle quali ciascuna descrive immota la serie del processo, ed ottiene spazio per conservarsi, va essenzialmente nel suo opposto, nella confusione di queste determinazioni; perocché il distintivo, l'universale determinazione è l'unità degli opposti del determinato e dell'universale in sé; i quali debbono in tale opposizione uscir l'uno fuori dall'altro. Quando la determinazione da un lato vince l'universale in cui ha la sua Essenza, questo all'incontro ottiene il suo dominio su quella, spinge la determinazione al suo limite, ove mescola le sue diversità ed essenzialità. La considerazione, che ordinatamente le tiene l'una fuori l'altra, e crede d'aver qualche cosa di fermo in quelle, trascura il principio di afferrar le altre da questa parte, di figurarsi passaggi e confusioni, e connettere quello che già prende per assolutamente diviso, dividendo ciò che reputava un'io; cosicché siffatto tenersi fermo all'immoto costante Essere proprio nelle sue universali determinazioni, quali sarebbero gli essenziali distintivi dell'animale, della pianta, debbe essere spinta da istanze che gli tolgono ogni determinazione, e rende muta l'universalità alla quale si eleva, riputandola un'inconseguente considerazione e descrizione.

Tal considerazione, che si limita al semplice, o che limita per l'universale il sensibile disgregamento, trova nel suo obbietto la confusione del suo principio, mentre il determinato per la sua natura dee perdersi nel suo opposto: la ragione della inerte determinazione, che avea l'apparenza della fermezza, procede alla considerazione di ciò che essa è in verità, cioè il rapportarsi al suo contrario. Quei che ponno dirsi essenziali distintivi, sono determinazioni immote, che non rappresentano, nel modo com'esse vanno semplicemente comprese ed espresse, quello che fa la loro natura, l'essere cioè un evanescente momento del movimento in sé rientrante. Giu-

gnendo l'istinto della ragione non ad essere essenzialmente per sé, a seconda di sua natura, ma a sforzarsi di passare all'opposto, investiga le leggi e le nozioni dello stesso giusta la sua positiva realtà; ma questa nel fatto sparisce per lui, ed i lati delle leggi si fanno puri momenti od astrazioni; cosicché la legge si produce nella natura della nozione, che ha in sé divelta l'indifferente fermezza della realtà sensibile.

Per la coscienza consideratrice la verità della legge è nell'esperienza, in tal guisa da non essere in sé e per sé Esser sensibile, ma sol per quella. Quando però la legge non ha la sua verità nella nozione, essa è qualche cosa di accidentale, e non necessaria; ossia che nel fatto non è legge. Però l'esser la legge essenzialmente nozione non ripugna a ciò che è dato dalla considerazione; ha anzi in ciò il necessario Esser determinato, e sta per la considerazione. L'universale, nel senso di universalità della ragione, è anche universale nel senso che ha di rappresentarsi alla coscienza come presente e reale; vaidire che la nozione vi si esplica nella guisa dell'Essenzialità della cosa e dell'Esser sensibile, senza però perdere la sua natura, e senza cadere in inerte fermezza od indifferente successione. Ciò che vale per universale, vale anco universalmente: ciò che dev'essere è nel fatto; e ciò che dev'essere senza esserlo non ha verità. Dal suo canto lo istinto della ragione si attacca a ciò con buon dritto; e non si lascia traviare da pensamenti che solo esser dovrebbero, e che hanno verità sol come *da farsi,* comunque incapaci a sperimentarsi: esso rifugge dalle ipotesi o da altre nebulosità di un perenne *da farsi.* ln effetti, la ragione è la certezza d'aver realtà, e ciò che non è per la coscienza un Essere a sé, cioè che non apparisce, è interamente nulla.

La considerazione della ferma coscienza, l'esser la verità della legge essenzialmente realtà, contraddice e la nozione, e l'universale in sé che non è Essenza della ragione in quanto è legge; onde opina di avere in questa un che estraneo. Però tal opinione vien rigettata dal fatto, pel quale la legge prende la sua universalità, ma non nel senso da dover tutte le individuali sensibili cose manifestare la legge per essere considerate in verità. Per saper che

la pietra lanciata dalla terra cada, non si richiede che sia fatto tale esame su tutte le pietre; ma forse si vuole che debbano esserne esaminate moltissime per conchiudere sulle restanti con grandissima verosimiglianza, é con pieno dritto analogicamente. Senonché l'analogia non dà pieno dritto, ma a causa della sua natura si contraddice tanto sovente, che invece di ragionarsi per analogia si confessa anzi non formar l'analogia alcun raziocinio. La verosimiglianza cui si vorrebbe ridurre il risultato dell'analogia, in faccia alla verità perde ogni differenza di minore o maggior verosimiglianza: per grande che sia, è nulla a fronte della verità. L'istinto della ragione però prende nel fatto tal legge per verità; ed in rapporto alla sua necessità che non riconosce, l'ordina in tal differenza, e rabbassa la verità della cosa a verosimiglianza per contrassegnare l'imperfetta guisa, in cui è data la verità per la coscienza, che non è giunta a ravvisare la pura nozione: perocché l'universalità si presenta qual semplice immediata universalità. Ma per ciò appunto la legge ha verità per la coscienza. È vero che la pietra cade, perchè è grave; val dire che nel grave in sé e per sé vi ha l'essenzial rapporto alla terra, che si esprime come caduta. Si ha così dall'esperienza l'Esser della legge, che qual nozione ed a causa di ambe le circostanze va fusa ed è vera: val dire che val per legge, poiché si presenta nella sperienza ed in pari tempo è nozione in se stessa.

L'istinto razionale di tal coscienza, per esser la legge in sé nozione, procede necessariamente, ma senza saper di volerlo, a nobilitare la legge ed i suoi momenti in nozione. Esso stabilisce esami sulla legge. Nel primo suo apparire la legge presentasi impura e velata da individue sensibili cose, e la nozione che fa la sua natura s'immerge in un materiale empirico. L'istinto razionale nel suo esame va a trovare ciò che avviene tra queste o quelle circostanze. La legge in conseguenza apparisce tanto più immersa nell'Esser sensibile;il quale però va perduto. Tale investigazione ha l'intrinseco significato di trovar le pure condizioni della legge; il che, quand'anche la coscienza così esprimentesi intender volesse ben altro, val quanto elevar la legge interamente alla fisionomia di nozione e toglier via ogni

connessione de' suoi momenti ad un Essere speciale. L'elettricità negativa p. e. si annunzia in sulle prime elettricità resinosa, e la positiva qual vitrea; ma con l'esame perde interamente tal significato e si fa elettricità sol positiva e negativa, ciascuna delle quali non appartiene più ad una particolare specie di cose; e non si può più dire esservi corpi positivamente elettrici, ed altri negativamente tali. Così pure la relazione di acido e base e del loro movimento reciproco fa una legge, in cui questi contrapposti appariscono qua' corpi. Senonché queste cose separate non hanno realtà: la potenza che le divelle non le può impedire ad entrare in un processo, perocché esse non sono se non questo rapporto. Onde non può un dente od un artiglio restar per sé e mostrarsi tale. L'esser loro Essenza il passare immediatamente in un prodotto neutrale, toglie in sé il loro Essere elevandolo ad universale; cosicché acido e base hanno verità sol come universale. Come il vetro al par che la resina possono essere positivamente al par che negativamente elettrici, così l'acido e la base non son proprietà connesse a questa o quella realtà, ma ogni cosa non è se non relativamente acida, o basica: quello che decide ad esser base od acido, ottiene nelle cosi dette sinsomazie l'opposto significato. Il risultato dello esame per tal guisa toglie i momenti ossia le animazioni qua' proprietà della cosa determinata, e libera il predicato da' suoi subbietti. I predicati come universali, quali essi sono in verità, a causa di tale consistenza, ottengono il nome di materie che sono o corpi o proprietà, guardandosi bene di chiamar corpi il principio acido o basico, l'elettricità positiva o negativa, il calore ec.

La materia all'incontro non è una cosa che è, ma l'Essere come universale o nella guisa della nozione. La ragione che é ancora istinto, fa tale esatta distinzione, senza esser conscia, che essa toglie solo l'esser sensibile poiché esamina la legge in ogni esser sensibile; e che comprendendo i suoi momenti quali materie, la loro essenzialità addiviene per lei universale, affermato in simile espressione qual sensibile non sensibile, qual incorporeo obbiettivo Essere.

Bisogna ora vedere qual piega per la ragione prenda il suo risul-

tato, e quale ne sorga nuova fisonomia della sua considerazione. Noi vediamo esser verità di tale esaminatrice coscienza la pura legge che si affranca dall'Esser sensibile; noi la vediamo qual nozione data nell'Esser sensibile, ma che vi si muove indipendente e non vincolata, immersa in quello, ma pura nozione. Tale è in verità il risultato e l'Essenza, che perciò stesso si affaccia alla coscienza ma come obbietto; il quale non essendo per sé risultato, e stando senza rapporto al precedente movimento, si affaccia come una particolare specie di obbietto; ed il rapporto della coscienza a questo si dà come altra considerazione.

Siffatto obbietto, che ha in lui il processo nella semplicità della nozione, è l'organico. Esso è l'assoluta fluidità, in cui è svanita la determinazione di esser solo per altro. Mentre la cosa inorganica ha per sua Essenza la determinazione, ed imperò insieme ad altre cose perfeziona il momento della nozione, onde va perduta muovendosi; al contrario nell'Essenza organica son connesse con l'organica semplice unità tutte le determinazioni, in virtù delle quali essa è manifestamente per Altro: la cosa organica non producesi come essenzialmente rapportantesi all'Altro; e l'organizzato tiensi quindi nel suo stesso rapporto.

I lati della legge, alla cui considerazione qui procede l'istinto della ragione, son primamente, come siegue dalla cennata determinazione, la natura organica ed inorganica nel loro rapporto vicendevole. L'ultima, per l'organica, è la libertà delle svincolate determinazioni in cui si scioglie l'individuale natura che è separata dalla sua continuazione ed è per sé; libertà opposta alle semplice nozione della natura organica. L'atmosfera, l'acqua, la terra, le zone, i climi son elementi che fanno l'indeterminata semplice Essenza delle individualità, nella quale sono riflessi. Nè l'individualità è assolutamente in sé e per sé, nè l'è ciò che è elementare; ma nella indipendente libertà, nella quale si presentano vicendevolmente per la considerazione, essi si diportano quali essenziali rapporti; però in modo da dominarvi la reciproca stabilità ed indifferenza di ambi, che solo in parte passa all'astrazione. Qui è data la legge qual rapporto di un elemento alla formazione del-

l'organico che una volta ha a sé di contro l'Essere elementare, ed altra volta lo riproduce nella sua organica riflessione. Frattanto leggi tali, quali: gli animali appartenenti all'aria funzionano da pesci, gli animali al settentrione hanno un cuoio dallo spesso pelame ecc. rivelano una miseria che non corrisponde alla moltiplicità organica. Oltre che l'organica libertà sa ritogliere a tali determinazioni le loro forme, offrendo necessariamente dappertutto eccezioni a simili leggi o regole che nomarsi vogliano; la legge per quelli stessi che vi son sottoposti, rimane una determinazione tanto superficiale da non poter esser altra l'espressione della sua necessità, se non quella di una grande influenza; e non si può sapere cosa importi questa influenza, e cosa no. Siffatti rapporti dell'organico a ciò che è elementare, nel fatto non debbono nomarsi leggi; parte perchè un rapporto di simil fatta, giusta il suo contenuto, non esaurisce la periferia dell'organico; parte perchè i momenti del rapporto rimangono indifferenti l'uno rimpetto all'altro, e non esprimono necessità alcuna. Nella nozione dell'acido sta la nozione della base, come nella nozione dell'elettricità positiva sta quella della negativa: ma mentre lo spesso pelame può coincidere col nord, la struttura del pesce con l'acqua, la struttura dell'uccello con l'aria; pure nella nozione del nord non istà quella del folto pelo, nella nozione del mare non istà quella della struttura del pesce, nè nella nozione dell'aria sta quella dell'uccello: a causa della libertà reciproca di ambi i lati si danno animali terrestri che hanno l'essenzial carattere di uccello, di pesce ecc. La necessità, non potendo esser compresa come interno dell'Essenza, cessa d'aver sensibile Esser determinato, e non può venir considerata nella realtà, poiché la sorpassa. Non trovandosi perciò nella reale Essenza, quella necessità è un rapporto esterno che può dirsi teleologico, rapporto esterno a quello cui si rapporta, e che è perciò il contrario di una legge. Essa è il pensiero del tutto libero dalla necessaria natura, pensiero che l'abbandona, e sulla stessa si muove per sé.

Mentre il già toccato rapporto dell'organica natura all'elementare non esprime l'Essenza della stessa, questa Essenza è all' incontro racchiusa nella nozione dello scopo. Per la coscienza consideratrice

non è questa nozione la propria Essenza dell'organico, la quale cade fuori della nozione medesima, ed è perciò soltanto esterno teleologico rapporto. Ciò nonpertanto nel fatto il reale scopo stesso vien determinato come già lo era l'organico; perocché lo scopo serbasi anche nel rapporto all'Altro: è nella naturale Essenza la natura si riflette nella nozione, ed ivi i momenti di causa ed azione, di attivo e passivo, posti l'uno fuori l'altro nella necessità, son fusi in uno; cosicché qualche cosa non surge come risultato della necessità, ma, per essere rientrata in sé, il supremo ossia il risultato è il primo, che comincia il movimento, e lo scopo che l'effettua. L'organico nulla produce; ma conservasi; e quello che produce era già dato quando si producea.

Bisogna discutere tale determinazione, in quanto è per sé ed in quanto è per istinto della ragione, onde vedere com'esso vi si trovi ma nel suo fondo non si conosca. La nozione dello scopo cui la ragione consideratrice si eleva, in quanto è per lei conscia nozione, si dà come reale, e non è un esterno rapporto dello stesso, ma sua Essenza. Tal reale, che è anche uno scopo, rapportasi all'Altro corrispondentemente allo scopo: val dire che il suo rapporto è accidentale secondo ciò che ambi immediatamente sono: ed ambi sono immediatamente indipendenti ed indifferenti l'uno rimpetto all'altro. L'Essenza del loro rapporto però è tutt'altro di quello ch'essi sembrano essere; ed il loro fatto ha tutt'altro senso di quello che esso è immediatamente per l'osservazione sensibile: la necessità è presa in prestito da ciò che avviene, e mostrasi alla fine ma di guisa che questa fine sia la stessa che il primo. La fine però mostra tal priorità di se stessa, perciò che nel cambiamento importato dal fatto nient'altro si produce se non quello che era. Val dire che quando incominciamo dal primo, questo nella sua fine o nel risultato del suo fatto ritorna a se stesso; e perciò mostrasi esser tale da riavere se stesso alla sua fine come il primo, o come esso è in sé e per sé. Ciò che si raggiugne pel movimento del fatto è se stesso; e poiché si raggiugne sol se stesso, si ha l'egoismo. Qui si ha la differenza di ciò che è l'istinto e di ciò che cerca, ma questo non è che un'apparenza di distinzione, e quindi è nozione in se stessa.

La coscienza di sé è pur fatta così da distinguersi in guisa da non produrre differenza. Quindi la coscienza di sé trova nella considerazione della natura organica niente altro se non questa Essenza; trovasi come una cosa, come una vita; mette però tra quello che è e ciò che trova una differenza che è nulla. Come l'istinto degli animali cerca e divora l'alimento, ma non produce altro di sé; così l'istinto della ragione non trova nelle sue investigazioni che sé stessa. L'animale finisce con l'egoismo. L'istinto della ragione al contrario è pur coscienza di sé; ma essendo soltanto istinto, esso è posto da banda a fronte della coscienza, ed ha nella stessa il suo opposto. Il suo accontentamento quindi è da essa diviso, e trova se stesso, cioè lo scopo, e questo scopo qual cosa. Pure lo scopo cade primamente fuori la cosa che si rappresenta quale scopo. Tale scopo, come scopo, è secondariamente anche obbiettivo: esso in conseguenza non cade in sé come coscienza, ma in un altro intelletto.

Meglio considerata sta questa determinazione anche nella nozione della cosa, che è in se stessa scopo. La cosa comportasi così: val dire che la sua natura è di nascondere la necessità e presentarla nella forma di accidentale rapporto: perocchè è sua libertà o suo Esser per sé il comportarsi da indifferente a fronte della sua necessità; e la cosa presentasi come quella , la cui nozione cade fuori del suo Essere. Così pure la ragione ha la necessità di ravvisare come fuori di sé, epperò come cosa, la sua propria nozione, tale da essere indifferente contro la ragione, come questa per l'opposto è indifferente contro la cosa e la sua nozione. Come istinto, la ragione si arresta all'interno di questo Essere o dell'indifferenza; e la cosa esprimente la nozione resta per lei altro della nozione, come la nozione un altro della cosa. Così l'organica cosa è per sé scopo in se stessa, di modo che la necessità, la quale si presenta celata nel suo fatto, cade al di fuori dell'organico, comportandosi l'agente come un indifferente Esser per sé. Poiché però l'organico, quale scopo, non può in se stesso diversamente di così comportarsi, questo è manifesto e sensibilmente dato che esso è in se stesso scopo, e va così considerato. L'organico si appalesa come conservante se stesso, in sé tornante, ed in sé tornato. Ma in tal Essere la consideratrice coscienza

non riconosce la nozione dello scopo, ossia non riconosce che non sempre sta in un dato intelletto la nozione dello scopo, esistendo anche in quell' Essere e come una cosa. La coscienza mette tra la nozione dello scopo e fra l'Esser per sé e 'l conservarsi una differenza che è nulla. Non è per la coscienza se la differenza è nulla, ma è un fatto che apparisce accidentale ed indifferente contro ciò che ha luogo per la coscienza, e contro l'unità che fonde l'uno e l'altro: quel fatto e questo scopo cadono per la coscienza l'un fuori l'altro.

Ciò che in tal veduta conviene all'organico stesso è il fatto che intrinsecamente sta nel mezzo tra il primo e l'estremo, in quanto ha il carattere dell' individualità. Il fatto però (in quanto ha il carattere dell'universalità, e l'agente è posto pari a quello che si produce), il fatto corrispondente allo scopo, come tale, non gli conviene. Il fatto individuale, che è soltanto mezzo, va per la sua individualità sotto la determinazione di un'accidentalità del tutto individua od accidentale. Ciò che l'organico fa per la Conservazione di se stesso come individuo, o di sé come specie, è intieramente eslege, giusta tale immediato contenuto; perocché l'universale e la nozione ne cadono fuori. Il suo fatto sarebbe la vuota operosità senza contenuto in se stessa: non sarebbe neppure l'attività di una macchina, perchè questa ha uno scopo, e quindi la sua attività ha un determinato contenuto. Deserta dall'universale, addiverrebbe solo attività di ciò che è, come ciò che è, val dire di ciò che non è riflesso in sé, come è un acido od una base; tale attività non potrebbe separarsi dal suo immediato Esser determinato, né dare quello che ha perduto nel rapporto al suo opposto, ma che può conservarsi. L'Essere però, la cui attività è qui considerata, è posto come una cosa che si sostiene nel suo rapporto al suo opposto: l'attività come tale non è altra della pura inessenziale forma del suo Esser per sé; e la sua sostanza (che non è soltanto determinato Essere ma l'universale) il suo scopo non ne cade fuori: è dessa l'attività che ritorna in sé in se stessa, e che non si rivolge a sé per via di qualche cosa estranea.

Tale unità dell' universalità e dell'attività non è per la coscien-

za consideratrice, essendo quell'unità essenzialmente l'interno dell'organico, cui non può comprendersi se non come nozione; mentre la considerazione investiga i momenti nella forma di Essere e di Fermi: e poiché è essenziale all'organico intiero il non avere così in lui i momenti e non lasciarli così trovare, la coscienza nella sua veduta cangia la contraddizione in un che armonico.

In tal guisa surge in coscienza l'Essenza organica come un rapporto di due momenti che sono e stan fermi; rapporto di una contraddizione di cui ambi i lati se da una parte sembrano esser dati nella considerazione, dall'altra parte esprimono, giusta il poro contenuto, il contrario dell'organica nozione dello scopo e della realtà; mentre la nozione come tale viene dissipata in una guisa fosca e superficiale, in dove il pensiero naufraga nel concetto. Quindi noi vediamo inteso il primo lato per l'interno, e l'altro per l'esterno, ed il loro rapporto generar questa legge: che l'esterno è espressione dell'interno.

Considerando meglio siffatto interno co' suoi opposti, ed i loro rapporti vicendevoli, si ha che per primo ambi i lati della legge non suonano più come nelle primitive leggi, in dove apparivano quali indipendenti cose, ciascuna come speciale corpo, anche per altro; cosicché l'universale aver dovea la sua esistenza fuori di ciò che è: bensì l'Essenza organica è indivisa e posta generalmente a fondamento, qual contenuto dell'interno e dell'esterno, per ambi la stessa: la contraddizione quindi è un mero formale, di cui i reali lati hanno lo stesso In sé a loro Essenza; e mentre l'interno e l'esterno sono opposta realtà ed un Essere diverso per la considerazione, sembrano avere ciascuno un proprio contenuto. Tal proprio contenuto che é la stessa sostanza od organica unità, può nel fatto essere solo una diversa forma, e ciò vien significato dalla coscienza consideratrice, per questo che l'esterno è soltanto espressione dello interno. Noi abbiamo già visto nella nozione dello scopo le stesse determinazioni della relazione, cioè l'indifferente stabilità del diverso, ed in essa l'identità, in dove quelle determinazioni spariscono.

È mestieri vedere quale fisionomia abbia l'interno e l'esterno nel suo Essere. L'interno come tale deve avere un Essere estrinseco ed

una fisionomia, al par che l'esterno, come tale, perocché è obbietto, posto come ciò che è, e dato per la considerazione.

La sostanza organica quale interna è la semplice anima, la pura nozione dello scopo, o l'universale che resta nella sua divisione universale, e quindi apparisce nel suo Essere come il fatto o come il movimento della realtà evanescente; mentre l'esterno opposto a quello che è interno, sta nell'immoto Essere dell'organico. La legge, qual rapporto di quell'interno a questo esterno, esprime il suo contenuto, una volta nella configurazione di universale momento o di semplici essenzialità, ed altra volta configurato come reale essenzialità o qual forma speciale. Le prime semplici organiche proprietà, per nomarle così, sono la sensibilità, l'irritabilità e la riproduzione. Tali proprietà, od almeno le due prime, sembrano rapportarsi non all'organismo, ma all'animalità. Il vegetabile nel fatto esprime solo la semplice nozione dell'organismo, che non isviluppa i suoi momenti; onde noi a riguardo d'essa, in quanto sommessa alla considerazione, dobbiamo tenerci a ciò che ne rappresenta lo sviluppato Esser determinato.

Ciò che concerne dette proprietà, si ha immediatamente dalla nozione dello scopo proprio. Perocché la sensibilità esprime su tutto la semplice nozione dell'organica riflessione in sé, o l'universale fluidità della medesima; l'irritabilità però esprime l'organica elasticità, che si comporta da reattiva nella riflessione, e lo sviluppo, in cui l'astratto Esser per sé è un Esser per altro, sviluppo opposto al primo immoto Essere in sé: la riproduzione poi è l'azione di questo intiero organismo in sé o come specie, in cui l'individuo si respinge da se stesso, rigenerando o le sue organiche parti o l'intiero individuo. Nel significato della conservazione di sé, generalmente presa, la riproduzione esprime la formale nozione dell'organico o la sensibilità; ma essa è propriamente la reale organica nozione, o l'intero, che come individuo ritorna in sé sia per la riproduzione delle singole parti di se stesso, o come genere per la riproduzione degl'individui.

L'altro significato di questo organico elemento, come esterno, è la sua struttura, secondo la quale si hanno realmente universali parti od un organico sistema: la sensibilità si ha come sistema ner-

veo, l'irritabilità come sistema miologico, la riproduzione come sistema degli organi della conservazione dell'individuo e del genere.

Le proprie leggi dell'organismo colgono una relazione dell'organico momento nel suo doppio rapporto d'essere una volta una parte dell'organica conformazione, ed altra volta l'universale fluida determinazione che compenetra tutto quel sistema. Nell'espressione di tal legge una determinata sensibilità p. e. avrebbe qual momento dell'intiero organismo la sua espressione in un determinato così costruito sistema di nervi, o sarebbe connessa con una determinata riproduzione delle organiche parti dello individuo, o trapiantamento dell'intiero. Ambidue i lati di tal legge possono venir considerali. L'esterno, giusta la sua nozione, è l'Essere per altro: la sensibilità p. e. ha nel sistema sensitivo la sua immediata effettiva maniera; e quale universal proprietà è nella sua esternazione obbiettivo. Il lato, che dicesi interno, ha il suo proprio esterno lato, che è diverso da quello detto esterno nell'intiero.

Ambidue i lati di una legge organica sarebbero altresì a considerarsi, ma non la legge del loro rapporto: la considerazione non vi giunge, mentre per esser considerazione sarebbe troppo miope, e non dovrebbe comportarsi empiricamente ma sgorgar dall'Idea: perocché tal legge quando fosse qualche cosa di reale dovrebbe nel fatto esser realmente data e così considerata, mentre il pensiero di leggi di tale specie mostra non aver verità.

Si ha per legge la condizione che l'universale organica proprietà si faccia cosa in un organico sistema, in modo da esser questi due dati la stessa Essenza, una volta come universale momento ed altra volta qual cosa. Ma oltracciò il lato dell'interno è per sé una relazione di più lati, ed ivi offresi il pensiero di una legge come rapporto reciproco delle universali organiche attività o proprietà. Se ciò è possibile, bisogna distinguere siffatte proprietà secondo natura. Però da una parte, come universale fluidità, essa non è un che il quale si limili giusta la maniera della cosa e si attenga al diverso di un Esser determinato che farne dovrebbe la fisionomia; benvero la sensibilità sorpassa il sistema nervoso e compenetra tutti gli altri sistemi dell'organismo: dall'altra parte, come universale momento,

è l'essenzialmente indiviso ed indivisibile dalla reazione, ossia è irritabilità e riproduzione. Perocché, come riflessione in sé, essa ha assolutamente la reazione in lei. Solo l'Esser riflesso in sé è passività, od Esser morto, insensibilità; e come azione, che è lo stesso della reazione, è senza l'Essere riflesso in sé, non è irritabilità. La riflessione nell'azione e reazione, e l'azione o reazione nella riflessione è proprio ciò la cui unità fa l'organico; un'unità che val quanto l'organica riproduzione. Siegue da ciò, che per ogni guisa di realtà si debba avere la stessa grandezza di sensibilità e d'irritabilità, considerando la relazione di questa all'irritabilità; e che un'organica apparenza debba esser compresa, determinata, dichiarata giusta l'una e giusta l'altra, come si vuole. Ciò che uno prende per alto grado di sensibilità, può anche prendersi da un altro per alta irritabilità., ed irritabilità delia stessa intensità. Ove vogliano nomarsi fattori, senza pronunciare un' insignificante parola, va espresso che essi sono momenti della nozione; e quindi il reale obbietto, la cui Essenza vien formata da tale nozione, gli ha in pari guisa; e quando la nozione si determina in un momento come molto sensibile, l'altro momento deve affermarsi come molto irritabile.

Distinguendosi come è necessario, essi stanno a seconda della, nozione, e I loro contrapposto e qualitativo. Però oltre tal vera positiva differenza, appariscono essi in quantitativa diversità, posti qua' diversi pel concetto, in quanto esser possono lati della legge. Il loro proprio qualitativo contrapposto sorge nella grandezza; vi hanno leggi tali, che p. e. la sensibilità e l'irritabilità stiano nell'inverso rapporto di lor grandezza, cosicché col crescer dell'una l'altra diminuisca; o meglio, presa la grandezza stessa per contenuto, si ha che la grandezza di qualche cosa si aumenta come la sua piccolezza diminuisce. Volendo dare un determinato contenuto a questa legge, si osservi che qualche cosa la quale accresce la grandezza di un forame, diminuisce quello che facea il suo pieno: cosicché tale inversa relazione può essere cangiata ed espressa a mò diretto, dicendo che la grandezza del forame è aumentata in ragion diretta della quantità di ciò che si toglie via: proposizione tautologica, che, si esprima come relazione

diretta od inversa, non dice nella sua propria espressione se non che una grandezza si aumenta come tal grandezza si aumenta. Come il forame e ciò che lo riempie e se ne toglie via son qualitativamente contrapposti, ma come il reale degli stessi o della lor determinata grandezza in ambi è lo stesso, essendo identico l'aumentar la grandezza e 'I toglier la piccolezza onde la loro insignificante opposizione si riduce ad una tautologia; così i momenti organici sono indivisibili nel loro reale e nella loro grandezza, che è grandezza del reale: l'uno si toglie sol con l'altro e toglie sol se stesso; perocché l'uno ha senso semplicemente in quanto è dato l'altro. Voglio dire che è indifferente considerare un'organica apparenza come irritabilità o come sensibilità, prima in generale, e poi quando si parla della loro grandezza. Così è indifferente esprimere l'aumento di un foro, come accrescimento di sé come di un vuoto, o come accrescimento dell'escluso pieno. Un numero, p. e. tre, resta ugualmente grande sia che lo si prenda positivamente o negativamente; ed ove io ingrandisca il tre fino a quattro, esso è divenuto quattro tanto positivamente che negativamente. Il polo sud in una magnete è proprio altrettanto forte che il suo polo nord: come la positiva elettricità, l'acido son altrettanto forti quanto la negativa elettricità, o la base sulla quale l'acido opera. Una grandezza quale quel tre od una magnete ecc. è un organico Esser determinato: è ciò che può essere aumentato e diminuito; ed aumentandosi si aumentano ambi i fattori dello stesso, cioè ambi i poli della magnete, ambe le elettricità ecc. allorché una magnete, un'elettricità vien rafforzata. Sta nella stessa nozione della vuota opposizione che ambi que' fattori sian diversi secondo l'intensione e l'estensione, cosicché l'uno possa essere diminuito in intensione senza crescere in estensione; mentre l'Altro, al contrario, minora la sua intensione e cresce in estensione. Ma la reale intensione è assolutamente tanto grande quanto l'estensione; e viceversa.

Come è chiaro, per questa legislazione si va in prima a concedere che l'irritabilità e la sensibilità fanno il determinato organico opposto. Questo contenuto può perdersi e la contraddizione va al formale aumentarsi e diminuirsi della grandezza, od alla diversa intensione

ed estensione. Tale contraddizione non più conviene alla natura della sensibilità e della irritabilità, e non più l'esprime. Quindi tal vano giuoco di legislazione non è connesso all'organico momento, ma può essere spinto dappertutto per ogni cosa, e riposa in generale sull' ignoranza della logica natura di tal contraddizione.

Se finalmente invece della sensibilità e dell'irritabilità si mette in rapporto all'una od all'altra la riproduzione, cade via anche l'opportunità di tale legislazione; perocché la riproduzione non istà in contraddizione con que' momenti, come questi li sono tra loro; e poiché tal legislazione riposa su di essa, cade via perciò anche l'apparenza del suo aver luogo.

La legislazione cosi considerata racchiude i diversi dell'organismo nel loro significato di momenti della sua nozione, e deve essere propriamente una legislazione a priori. Sta però in lei stessa essenzialmente il pensiero, che que' momenti hanno la significazione di attualità, e che la consideratrice coscienza debba oltracciò attenersi soltanto al loro Esser determinato. L'organica realtà ha in lei necessariamente una tale contraddizione, espressa dalla sua nozione, e che può venir determinata come irritabilità e sensibilità, come ambe appariscono diverse dalla riproduzione. L'esteriorità in cui sono qui considerati i movimenti della nozione organica, è la propria immediata esteriorità dello interno, non l'esterno che é nel totale esterno e fisionomia: il cui rapporto all'interno è quello che dee ora considerarsi.

Comprendendo la contraddizione del momento, quale è nell'Essere determinato, la sensibilità la irritabilità la riproduzione scendono a comuni proprietà, che sono universalità altrettanto indifferenti tra loro quanto gli specifici pesi, colori, densità e simili. In tal senso può ritenersi che un organico sia più sensibile, più irritabile, più riproduttivo di un altro; come pure può pensarsi che la sensibilità, la irritabilità, la riproduttività di uno, giusta il suo modo, sia diversa da quella da un altro; l'uno può contenersi in una determinata spinta ben diversamente che in un'altra; il cavallo p. e. appetisce l'avena altrimenti che il fieno, il cane si comporta in altro modo verso l'una e l'altro; come può considerarsi che un corpo

sia più duro di un altro e così via via. Senonché le sensibili proprietà quale la durezza il colore e così via via, come le apparenze dello stimolo per l'avena, dell'irritabilità per aggravi, o del numero e modo di partorir figli, rapportandosi e paragonandosi a vicenda si negano essenzialmente ad una regolarità. Perocché la determinabilità del loro Esser sensibile sta nell'esistere essi compiutamente indifferenti l'un contro l'altro, rappresentando piuttosto la libertà della natura sligata dalla nozione, anziché l'unità di un rapporto; piuttosto il loro barcollare tra' momenti della nozione con la guida di accidentali grandezze, anziché la nozione stessa.

Gli altri lati, secondo i quali i semplici momenti della nozione organica debbono paragonarsi con i momenti della formazione, daranno la propria legge che pronunzi il vero esterno qual'espressione dell'interno. Essendo que' semplici momenti compenetranti fluide proprietà, non hanno nella organica cosa una reale distinta espressione come quella che vien nomata individuai sistema della special forma. Voglio dire che quando l'astratta idea dell'organismo è veramente espressa in que' tre momenti per ciò che essi non son nulla di stabile ma son momenti della nozione e del movimento, al contrario la nozione, come formazione, non è compresa in tali tre determinati sistemi, quali son posti dall'anatomia l'un fuori l'altro. In quanto tali sistemi son trovati nella loro realtà, e son legittimati per simile trovarli così, bisogna ricordare che l'anatomia non mostra i detti soli tre sistemi, ma molti altri. Prescindendo da ciò, fa d'uopo che il sistema sensitivo significhi tutt'altro di ciò che è chiamato sistema nerveo; come il sistema irritabile dice tutt'altro del sistema miologico, come il sistema reproduttivo tutt'altro del sistema generativo. Nel sistema della forma speciale come tale, l'organismo è compreso dall'astratto lato della morta esistenza: i suoi momenti, così presi, appartengono all'anatomia ed al cadavere, non alla conoscenza ed al vivente organismo. A norma che tali parti hanno cessato d'essere, allora esse desistono dall'esser *processo.* Mentre l'essere dell'organismo è essenzialmente universalità e riflessione in se stesso, l'essere dal suo intiero come i suoi momenti non ponno consistere in un anatomico sistema; ma la reale espressione e la loro esteriorità è anzi data come un movimento che percorre le diverse parti della

formazione in dove ciò che si separa e si fissa qual sistema individuale si presenta essenzialmente come fluido momento; cosicché non può aver valore di realtà quello che l'anatomia trova; ma può averlo in quanto processo nel quale le stesse anatomiche parti hanno un senso.

Siegue da ciò che i momenti dell'organico interno per sé presi non sono atti a dare i lati di una legge dell'Essere, perocché essi in siffatta legge pronunciata di un Essere determinato, reciprocamente diversi, non possono esser posti in ugual modo l'uno in luogo dell'altro, né tal momenti posti da un lato hanno nell'altro la loro realizzazione di un fisso sistema; perocché questo ultimo non è qualche cosa che ha in generale organica verità per essere espressione di quel momento dell'interno. L'essenziale dell'organico che è in sé l'universale, ha del pari i suoi momenti nella realtà come universali, cioè come processo successivo; non dà però in un' isolata cosa l'immagine dell'universale.

Per tal modo il concetto di una legge in generale va perduta nell'organico. La legge comprende ed esprime i contrapposti come immoti lati, ed in essi esprime la determinazione che è il rapporto dell'uno all'altro. L'interno, cui appartiene l'appariscente universalità, e l'esterno cui appartengono le parti dell'immota special forma, debbono fare i lati della legge a sé corrispondenti, e perdono quindi, tenuti l'un fuori l'altro, il loro organico significato. Al concetto della legge sta in fondo che ambi i suoi lati abbiano una fermezza che è per sé indifferente: sta pure che in essa il rapporto venga diviso come una doppia determinazione a sé corrispondente. Ciascun lato dell'organico è anzi in se stesso sémplice universalità in cui van disciolte le determinazioni, ed è il movimento di tal dissoluzione.

La veduta del diverso di tale legislazione a fronte delle primitive forme diluciderà compiutamente la sua natura. Se noi guardiamo, cioè, al movimento dell' osservazione e dell'intelletto riflesso in sé e determinante il suo obbietto, questo non trova nel suo obbietto il rapporto di simili astratte determinazioni dell'universale e dell'individuale, dell'essenziale e dell'esterno, ma è il passaggio a quello, cui il passaggio non è obbiettivo. Qui al contrario si ha l'organica unità,

cioè il rapporto di quella contraddizione; e tal rapporto è puro passaggio, ed anche obbietto. Tal passaggio alla sua semplicità è immediatamente universalità, e passando nel diverso il cui rapporto esprimer dee la legge, i suoi momenti stanno come universale obbietto di tal coscienza; e la legge suona che l'esterno sia espressione dell'interno. L'intelletto qui comprende il pensiero stesso della legge, mentre prima cercava una legge in generale, ed i momenti della stessa gli stavano dinnanzi come un determinato contenuto, non come il pensiero della medesima. In rapporto al contenuto non debbono aversi tali leggi che sieno soltanto un immolo accoglier della differenza che è nella forma dell' universalità, ma leggi che immediatamente hanno in questo diverso anche l'irrequietezza, epperó la necessità del rapporto de' lati. Senonché unendo l'obbietto immediatamente l'unità organica, l'infinito togliere o l'assoluta negazione dell'Essere, con l'Essere immoto, ed essendo i momenti essenzialmente un vero passaggio, non vi ha positivi lati tali quali si richiedono per la legge.

L'intelletto per conseguir ciò dee attenersi all'altro momento dell'organica relazione, cioè all'esser riflesso dell'organico Esser determinato in se stesso. Ma questo Essere è cosi perfettamente in sé riflesso, che non gli resta determinazione alcuna contro l'Altro. L'immediato sensibile Essere immediatamente è identico con la determinazione come tale, ed esprime in lui una qualitativa differenza, come p. e. il bleu contro il rosso, l'acido contro l'alcali ecc. Ma l'Essere organico in sé rientrante è compiutamente indifferente contro l'Altro: il suo Essere determinato è la semplice universalità, e ricusa alla considerazione la differenza che riman sensibile; o, che val lo stesso, mostra la sua essenziale determinazione sol come uno scambio delle positive determinazioni. Come quindi il diverso si esprime, qual ciò che è, esso è un indifferente, vaidire sta qual grandezza. Quindi la nozione è cancellata, e la necessità sparisce. Il contenuto però od il riempire questo Essere indifferente, lo scambio delle sensibili determinazioni prese nella semplicità di un'organica determinazione esprime, che quella, l'immediata proprietà, non ha determinazione; ed il qualitativo cade soltanto nella grandezza, come noi abbiam visto di sopra.

Benché l'obbiettivo, che va compreso come organica determinazione, ha in sé la nozione e distinguesi da ciò che è per l'intelletto, che si comporta da puro osservatore nella comprensione del contenuto della legge; quel comprendere ricade nel principio e nella maniera dell'intelletto puramente osservatore, per ciò che il compreso è usato qual momento di una legge: quindi consiegue la guisa di una fissa determinazione; e la forma di una immediata proprietà o di una immota apparenza vien compresa nella nozione di grandezza sopprimendo la natura della nozione. Lo scambio di un mero osservato, con un riflesso in sé, di una sol sensibile determinazione con una organica, perde il suo valore proprio perchè l'intelletto non ha tolto ancora la legislazione.

In rapporto a questo scambio, per addurre il paragone di qualche esempio, qualche cosa che per l'osservazione è animale di forti muscoli vien determinato come organismo animale di alta irritabilità; e quella che per l'osservazione è una circostanza di grossa debolezza, è determinata qual circostanza di alta sensibilità, e se si vuol meglio come un'innormale affezione ed una potenzialità della stessa (espressioni che traducono il sensibile in un linguaggio semi-latino invece di darne la nozione). L'intelletto può esprimere che l'animale ha forti muscoli, dicendo che l'animale ha una grande forza muscolare; e può esprimere la debolezza per una piccolezza di forza. La determinazione d'irritabilità è preferibile alla determinazione di forza, perchè questa esprime l'indeterminata, e quella la determinata riflessione in sé; essendo la propria forza de' muscoli anche l'irritabilità; e si preferisce alla determinazione di forti muscoli perchè, come nella forza, vi ha in essa racchiusa la riflessione in sé. Così pure la debolezza o la piccola forza esprime l'organica passività determinata dalla sensibilità. Ma tal sensibilità cosi presa e fissata per sé, e non ancor connessa con la determinazione di grandezza, opposta come più grande o più piccola sensibilità ad una più grande o più piccola irritabilità, è rabbassata intieramente al sensibile elemento ed a comune forma di una proprietà; ed il suo rapporto non diviene nozione, ma al contrario si fa la grandezza in cui cade la contraddizione, e rendesi un inconseguente diverso. Allontanando l'indeterminata espres-

sione di forza vigoria e debolezza, ne nasce il vuoto ed indeterminato affaccendarsi con gli opposti di una superiore od inferiore sensibilità od irritabilità nello abbassarsi ed elevarsi vicendevole. Forza e debolezza son sensibili inconseguenti determinazioni: la sensibilità e l'irritabilità più grande o più piccola, è un'apparenza sensibile inconseguentemente compresa e così espressa. In luogo di quella espressione priva di nozione non subentra la nozione; ben vero la determinazione di forza e debolezza sono riempiute così che presa per sé sola riposa sulla nozione, l'ha per contenuto, si fa lato di una legge; e per la grandezza che fa l'elemento del diverso di simile determinazione, l'originaria Essenza posta ed esistente qual nozione serba la maniera dell'osservazion sensibile, e resta lungi dalla conoscenza altrettanto che nella determinazione di forza o debolezza, o per immediate sensibili proprietà.

Or resta a considerare per sé solo l'esterno dell'organismo, e come in lui si determini la contraddizione del suo interno ed esterno; come già si è considerato l'interno dell' intiero in rapporto al suo proprio esterno.

L'esterno, per sé considerato, in generale è formazione, il sistema della vita che si compagina nell'elemento dell'Essere, ed essenzialmente Essere dell'organica Essenza per un Altro, obbiettiva Essenza nel suo Essere per sé. L'Altro in sulle prime apparisce qual sua esterna inorganica natura. Questi ambi considerati in rapporto ad una legge possono formare, come si è detto, l'inorganica natura, non i lati di una legge contro l'organica Essenza, essendo questa assolutamente per sé, ed avendo un universale e libero rapporto a sé.

Determinando la relazione di tali due lati all' organica fisionomia, essa da un lato è rivolta alla natura inorganica, dall'altro lato è per sé ed in sé riflessa. La reale organica Essenza è il mezzo che fonde l'Esser per sé della vita con l'esterno in generale, ossia con l'Essere in sé. L' estremo dell'Esser per sé però è l'interno come infinito uno, che riprende in sé i momenti della fisionomia stessa dal loro esser fermo, portandoli alla loro fusione con l'esterno: esso è un che privo di contenuto, che si dà il suo contenuto nella fisonomia, ed

apparisce in questa come suo processo. L'organico, in questo estremo qual semplice negatività o pura individualità, ha la sua assoluta libertà, per la quale è sicuro ed indifferente contro la determinazione del momento della fisionomia. Tal libertà è la libertà del momento stesso: la sua possibilità dee apparire e comprendersi come ciò che è determinatamente; ed i suoi momenti comprendersi debbono liberi ed indifferenti contro l'esterno, al par che reciprocamente; perocché la semplicità di questa libertà è l'Essere o la sua semplice sostanza. Tal nozione o pura libertà è la stessa ed identica vita: la fisionomia o l'Esser per Altro può abbandonarsi a moltiplici efficienze: egli è indifferente quali ruote faccia girare nella corrente della vita. Dapprima si badi che questa nozione non dee comprendersi qui, come avanti nella considerazione del proprio interno, nella sua forma di processo o di sviluppo de' suoi momenti; ma nella sua forma di semplice interno, che fa il puro universale lato contro la reale vivente Essenza, o come l'elemento della fermezza delle positive membra della fisionomia: in effetti, è dessa quella che noi qui consideriamo, e nella quale sta l'Essenza della vita come semplicità dello star fermo. In tal caso l'Esser per Altro o la determinazione della reale formazione, presa nella semplice universalità, sua Essenza, è una semplice universale non sensibile determinazione, e può esser sol quella che si esprime qual numero. È il mezzo della fisionomia che rannoda la vita indeterminata con la reale, semplice come questa, e determinata come quella. Ciò che all'interno stava qual numero, dee esprimersi nell'esterno, alla sua guisa, come moltiplice realtà, modo di vivere, colore ecc. in generale come l'intiera moltiplicità del diverso, che si sviluppa nell'appariscenza.

Paragonando, giusta il loro bilaterale interno, ambi i lati dell'organico intiero (l'interno e l'esterno, avendo ciascuno in se stesso un interno ed un esterno), era l'interno il primo della nozione, quale irrequietezza dell'astrazione; il secondo però ha per sua la immota universalità, e quindi anche l'immota determinazione, il numero. Mentre quello, sviluppando nella nozione i suoi momenti, promette una legge commutabile per l'apparenza della necessità del rapporto; questo vi rinuncia, mostrando il numero come la determinazione di un lato

della sua legge. In effetti, il numero e la determinazione totalmente immota, inerte, ed indifferente, in cui ogni movimento e rapporto è spento; e che ha rotto il ponte di passaggio al vivente Essere determinato dell'istinto, alla maniera di vivere ed al già sensibile Essere determinato.

Tal considerazione della fisionomia dell'organico come tale, e dell'interno qual interno della fisionomia, nel fatto non è una considerazione dell'organico; perocché ambi i lati che dovrebbero essere rapportati son solo indifferentemente posti l'uno a fronte dell'altro; e quindi è tolta la riflessione in sé che fa l'Essenza dell'organico. Il tentato paragone dell'interno e dell'esterno viene anzi trasportato all'inorganica natura. L'infinita nozione è qui l'Essenza, che è nell'intimo nascosta o cade esternamente nella coscienza di sé, e non ha più la sua obbiettiva presenza come nell'organico. E bisogna considerare questo rapporto dell'interno e dell'esterno nella sua propria sfera.

L'interno della fisionomia, come semplice individualità di una cosa inorganica, è la gravità specifica. Essa può venir considerata come semplice Essere, come la determinazione del numero di cui è capace: ovvero esser trovata propriamente pel paragone delle considerazioni, e sembra dare in tal guisa l'un de' lati della legge. Fisionomia, colore, durezza, numerabilità ed una innumerevole folla di altre proprietà fanno insieme l'esterno lato, ed esprimono la determinazione dell'interno, il numero; cosicché l'uno ha la sua immagine nell' Altro.

Comprendendosi qui la negatività non come movimento del processo, ma come calma unità o semplice Esser per sé, apparisce come quella, per la quale la cosa resiste al processo, e si mantiene in sé come indifferente verso lo stesso. Per esser però siffatta semplice Essenza una immota indifferenza contro l'Altro, la gravità specifica si presenta come una proprietà accanto ad altre, epperò cessa ogni suo necessario rapporto alla cennata moltiplicità, ossia cessa ogni regolarità. La gravità specifica, come semplice interno, non ha diversità in se stessa, o l'ha semplicemente non essenziale; perocché anche la sua pura semplicità toglie ogni essenziale diversità. Tal di-

versità non essenziale, la grandezza, deve avere la sua immagine o l'Altro nell'altro lato, che è la moltiplicità delle proprietà, essendo in generale per questo appunto differenza. Ove la stessa moltiplicità venga fusa nella semplicità del contrapposto, e si determini qual coesione, cosicché l'Esser per sé nell'Esser altro sia come la gravità specifica del puro Esser per sé; la coesione è primamente questa pura determinazione posta nella nozione contro quella determinazione; e la maniera della legislazione sarebbe quella che è stata considerata nel rapporto della sensibilità alla irritabilità. In tal caso la coesione è, come nozione dell'Esser per sé nell'Esser altro, sol l'astrazione del lato che sta di contro alla gravità specifica, e non ha esistenza come tale. Imperocché l'Esser per sé nell'Esser altro è il processo, in cui l'inorganico esprimer dovea il suo Esser per sé come una conservazione di se stesso, cui esso all'incontro serbava per affacciarsi nel processo qual momento di un prodotto. Senonché è contro la sua natura non avere scopo od universalità in se stesso. Il suo processo è anzi il determinato rapporto, in quanto che si toglie il suo Esser per sé, la sua gravità specifica. Ma son pure reciprocamente indifferentissime nozioni e 'I determinato comportarsi, in cui la sua coesione dovrebbe consistere nella sua vera nozione, e la determinata grandezza della sua specifica gravità. Quando il modo di comportarsi si trascurasse intieramente, e si limitasse al concetto della grandezza, potrebbe forse pensarsi a tal determinazione che il maggior peso specifico, come più alto Essere in sé, si opponesse ad entrar nel processo più che il minore. Al contrario la libertà dell'Esser per sé conservasi nell'agevolezza di abbandonarsi a tutto, e sostenersi in tale moltiplicità. Quella intensità senza estensione del rapporto è un'astrazione priva di contenuto, imperocché l'estensione fa l'Esser determinato dell'intensità. Il conservarsi dell'inorganico nel suo rapporto cade, come si è cennato, fuori la natura dello stesso, perocché non ha in se stesso il principio del movimento, non essendo il suo Essere l'assoluta negatività e nozione.

Al contrario quest'altro lato dell'inorganico, non considerato come processo ma come immoto Essere, è la coesione comune, una

semplice sensibile proprietà presentatasi qual lato contro il liberato momento dell'Esser altro, che sta al di fuori delle molle indifferenti proprietà, e si allaccia tra esse come la gravità specifica. Le molte proprietà fanno l'altro lato contro il già detto. Per questo come per quello il numero fa la individuale determinazione, che non solo esprime il rapporto ed il passaggio di queste proprietà dall'una all'altra, ma essenzialmente non ha necessario rapporto, e presenta la distruzione di ogni regolarità, perocché esprime la determinazione come non essenziale. In conseguenza una serie di corpi, che ne esprime la differenza qual differenza numerica delle loro specifiche gravità, non é parallela ad una serie di differenze di altre proprietà, quand'anche di esse se ne prendano una sola od alcune per agevolar la cosa: perocché nel fatto sol l'intiero giro delle stesse potrebbe far l'altro lato di tal parallelismo. Per ordinar questo in sé e connetterlo in un intiero si hanno a considerare da un lato le determinazioni della grandezza di siffatte molte proprietà, mentre dall'altro lato si presentano le loro differenze come qualitative. Appartiene alla nozione ciò che bisogna contrassegnare in questo ammasso come positivo o negativo, e che si distrugge vicendevolmente; principalmente l'intiera configurazione ed esposizione del formale, che debbe essere bene armonizzato: quella nozione è esclusa anche nella guisa secondo la quale le proprietà debbono essere posate e comprese. In tale Essere nessuna mostra il carattere di negativa a fronte dell'altra; ma l'una è buona quanto l'altra, ed accenna al suo posto nell'ordinamento dell' intiero. In una serie che corre per diversità parallele , sia che la progressione sia crescente da ambi i lati, o che da un lato cresca e dall'altro decresca, bisogna incaricarsi solo dell'ultima semplice espressione del complessivo intiero, il quale far debbe un lato della legge contro la specifica gravità. Però quest'un de' lati, come quello che è risultato, non è l'Altro, quale si è cennato; non è la singola proprietà, in quanto che a caso venga scelta a rappresentante dell'altro lato o la comune coesione (accanto alla quale le altre proprietà ed anche la gravità specifica sono indifferenti) od anche con pari dritto, cioè con pari arbitrio, qualunque altra di esse: l'una o l'altra non farebbe che rappresentare (in tedesco, presentare) e non sa-

rebbe la cosa stessa. Cosicché il tentativo di trovar serie di corpi che corrano in un semplice parallelismo da' due lati, ed esprimano l'essenzial natura de' corpi secondo una legge di questi lati, deve esser preso come un pensiero che non conosce né il suo compito né il mezzo onde potesse venir effettuato.

Era già mestieri prendere nella sfera dell'inorganico il rapporto dell' esterno e dell' interno nella fisionomia, che dee presentarsi alla considerazione. La determinazione che qui si riferisce può essere ora data più precisamente; e se ne ha un'altra forma e rapporto di tal relazione. Nell'organico va via ciò che nell' inorganico sembrava offrire la possibilità di siffatto paragone dell'interno e dell'esterno. L'inorganica natura è un semplice interno, che si offre alla osservazione come positiva proprietà: quindi è essenzialmente sua determinazione la grandezza, e come positiva proprietà sembra indifferente contro l'esterno o contro le molte altre sensibili proprietà. Però l'Esser per sé del vivente organico non si presenta da un lato contro il suo esterno, ma ha in se stesso il principio dell'Esser altro. Se noi determiniamo l'Esser per sé come un semplice stabile rapporto a se stesso, il suo Esser altro è la semplice negatività, e l'organica unità è l'unità del costante rapporto a se stesso e della mera, negatività. Siffatta unità, come unità, è l'interno dell'organico: questo è quindi in sé universale, ossia è genere. La libertà del genere a fronte della realtà è però ben diversa dalla libertà della gravità specifica contro la fisionomia. Quella dell' ultima è una libertà positiva, tale che si affaccia da un lato come particolare proprietà. Ma essendo una libertà positiva, essa è anche una determinazione che essenzialmente appartiene a simile fisionomia, essendone questa determinata come Essenza. La libertà del genere però è universale ed indifferente a fronte di questa fisionomia o della sua realtà. Quindi la determinazione che conviene all'Esser per sé dell'inorganico come tale, va nell'organico al suo Esser per sé, mentre nell'inorganico va solo all'Essere: se perciò sta in questo sol come proprietà, le incoglie il merito dell'Essenza quando passa dal semplice negativo all'Esser determinato qual Esser per Altro. Tale semplice negativo, nella sua ultima singolare determinazione, è un

numero. L'organico però è l'unità che distrugge in sé perfin la pura negatività e quindi la fissa determinazione del numero, che conviene all'Essere indifferente. In quanto ha in lui il momento dell'Essere indifferente e quindi del numero, può venir preso in sé come un giuoco, e non come l'Essenza della sua vitalità.

Ora però la pura negatività, il principio del processo non cade fuori l'organico, e non lo ha come una determinazione nella sua Essenza; ma è l'individualità stessa in sé universale: onde questa pura individualità non è sviluppata o reale ne' suoi momenti, come astratti ed universali in essa. Tale espressione va fuori quell'universale che ricade nell'interiorità, e sta tra la realtà o fisionomia, cioè la sviluppantesi individualità, e tra l'organico universale o genere; è determinato universale, o specie. L'esistenza cui giunge la negatività dall'universale o del genere è lo sviluppato movimento del processo, che percorre le parti della positiva fisionomia. Ove il genere avesse in sé le diverse parti come immote semplicità; e la sua semplice negatività fosse movimento che percorre le semplici parti immediatamente in lei individuali, qui reali come momenti, l'organico genere sarebbe coscienza. Così però la semplice determinazione si presenta in lui a mo' spirituale, come determinazione della specie: la realtà comincia da essa; ossia ciò che surge in realtà non è il genere come tale, val dire che non è in generale il pensiero. Il genere, come reale organico, è soppiantato da un rappresentante. Questo, il numero (che sembra distinguere il passaggio dal genere alla particolare forma, e sembra dare alla considerazione ambidue i lati della necessità, una volta qual semplice determinazione, altra volta quale sviluppala fisonomia producente moltiplicità) disegna anzi la indifferenza e la libertà reciproca dell'universale ed individuale, che data dal genere in balia della non essenzial differenza della grandezza, si mostra, come vivente, libera da tale differenza. La vera universalità, come si determina, è qui un'interna Essenza; come determinazione della specie, è formale universalità; cui di contro il vero universale surge dal lato dell'individualità, che perciò è vivente, e pel suo interno sormonta la sua determinazione come specie. Ma questa universalità non è universale individuo, in cui l'universa-

lità abbia esterna realtà; bensì questo cade fuori l'organico-vivente. Siffatto universale individuo però, in quanto è immediatamente l'individuo delle naturali formazioni, non è la coscienza stessa; il suo Esser determinato non deve cader fuori di lui come singolare organico vivente individuo, quando fa d'uopo sia tale.

Ecco qui un raziocinio, in cui l'uno degli estremi è l'universal vita come universale, ossia come genere; l'altro estremo è la stessa qual individuo, ossia come universale individuo: il mezzo è connesso ad ambi; de' quali il primo sembra ordinarsi come determinata universalità o specie; il secondo come individuo, o singolare individualità. E poiché siffatto raziocinio appartiene al lato della formazione, dee comprendervisi quello che si fa diverso quale inorganica natura.

Poiché l'universale vita, come semplice Essenza del genere, sviluppa dal suo lato la differenza della nozione, cui bisogna presentare qual serie di semplici determinazioni; questa non è che un sistema di diversità poste indifferentemente, ossia una filza di numeri. Mentre l'organico nella forma d'individualità si opponea al non essenzial diverso, che non esprime né racchiude la sua vivente natura; e mentre bisognava dir questo stesso in rapporto all'inorganico, giusta il suo intiero Esser determinato sviluppato nella folla delle sue proprietà, l'universale individuo ora è a considerarsi non solo come libero da quell'organamento del genere, ma anche qual sua potenza. Il genere che si spezza in ispecie, secondo l'universale determinazione del numero, e che può prendere a fondamento di sua partizione singolari determinazioni del suo Essere determinato, p. e. la figura, il colore ecc., soffre violenza in tal calma funzione dal lato dell'universale individuo, la terra, che qual'universale negatività, contro il sistemar del genere, fa valere il diverso come essa l'ha in sé; e la cui natura, per ragion della sostanza che le appartiene, è diversa dalla natura di quello. Tal fatto del genere addiviene una limitatissima funzione, che può operare sol nell' interno di quel potente elemento, e che viene interrotta, bucata, staggita dappertutto per l'irrefrenata forza di quello.

Siegue che la considerazione per l'organato Esser determinato può esser solo la ragione come vita in generale, che però nel suo diver-

so non ha realmente in se stessa un ragionevole ordine e compagine, nè un sistema di fisionomie in sé fondato. Ove nel raziocinio dell'organica formazione il mezzo, in cui cade la specie e la sua realtà qual semplice individualità, avesse in se stesso gli estremi dell'interna universalità e dell'universale individualità; siffatto mezzo nel movimento della sua realtà avrebbe l'espressione e la natura dell'universalità, e sarebbe lo sviluppo che sistema se stesso. Così la coscienza tra l'universale spirito e fra la sua individualità o la sensibile coscienza ha per mezzo il sistema delle forme della coscienza, come vita dello spirito che si coordina all'intiero: un sistema che qui si va considerando, e che ha il suo obbiettivo Esser determinato come storia del mondo. Però l'organica natura non ha storia: essa scende dal suo universale, dalla vita immediatamente all'individualità dell'Esser determinato; ed i momenti della semplice determinazione e dell'individua vitalità, riuniti in simile realtà, producono l'Essenza sol come, accidentale movimento, per lo quale ciascuno è attivo nella sua parte ed ha l'intiero; però tal movimento è per se stesso limitato al suo punto, poiché l'intiero non è presente, e non è presente perchè non è per sé come intiero.

Oltreché la ragione consideratrice va nell'inorganica natura a guardar se stessa come universal vita in generale, avviene l'intuizione del suo sviluppo e realizzazione sol secondo universalissimi diversi sistemi, la cui Essenza, nel loro sviluppo, non istà nello organico come tale, ma nell'universale individuo, giusta i diversi della terra, secondo ordinamenti, che il genere sperimenta.

Così pure cadendo l'universalità dell'organica vita nella sua realtà, senza vera mediazione che sia per sé, immediatamente nell'estremo della individualità, la consideratrice coscienza ha innanzi a sé solo il *mio* come cosa; e quando la ragione abbia l'ozioso interesse di considerar tal *mio*, si limita alla descrizione ed al racconto delle opinioni e delle persuasioni. Siffatto non ispirituale libertà dell'opinione dappertutto offrirà inizi di leggi, tracce di necessità, giuochi di sistemi ed ordinamenti, ingegnosi e manifesti rapporti. Ma la considerazione ne' rapporti dell'organico alla positiva differenza dell'inorganico, elementi, zone, climi, non oltrepassa, in riguardo alla

legge ed alla necessità, una grande influenza. Dall'altro lato, quando l'individualità non ha il significato della terra, ma quello dell'uno immanente nell'organica vita; questa al certo fa il genere immediatamente identico all'universale; ciò nonpertanto la sua semplice unità per ciò stesso si determina come numero, e quindi lascia libera la qualitativa apparenza: e la considerazione non può portarsi oltre le graziose avvertenze, gl'interessanti rapporti, il piacevole andar incontro alla nozione. Ma le graziose avvertenze non son conoscenze della necessità, gl'interessanti rapporti si arrestano all'interesse, e l'interesse è solo un'opinione della ragione; la piacevolezza dell'individuale, preludio della nozione, è una piacevolezza da fanciulli, fanciullesca quando in sé e per sé valer debba qualche cosa.

b. *Considerazione della coscienza di se stesso nella sua purezza , e nel suo rapporto all'esterna realtà: legge logica e psicologica.*

La considerazione della natura trova realizzata la nozione nella natura inorganica, legge i cui momenti sono cose, che si comportano come astrazioni; ma questa nozione non è una semplicità in sé riflessa. La vita dell'organica natura, al contrario, è solo questa semplicità in sé riflessa: i contrapposti di se stessa, qual contraddizione dell'universale e dell'individuale non sono l'uno fuori l'altro nell' Essenza di questa vita: l'Essenza non è il genere che si divide e muove nell'indistinto elemento, ed è per se stesso non diverso nella sua opposizione. La considerazione trova questa libera nozione, la cui universalità ha assolutamente in se stessa la sviluppata individualità medesima, la trova nella nozione esistente come nozione, ossia nella coscienza di se stessa.

Tornando in se stessa, e drizzandosi alla nozione reale qual libera nozione, trova in sulle prime la legge del pensiero. Tale individualità, che è il pensiero in se stesso, è l'astratto movimento del negativo interamente rientrato nella semplicità, e le leggi sono al di fuori della realtà. Esse non hanno realtà; il che significa che sono senza verità. Esse inoltre non debbono avere l'intiera verità, ma la formale. Solo il puro formale senza realtà è la cosa pensiero, o la pura

astrazione senza una divisione in lei che fosse altra da quella del contenuto. Dall'altro lato essendo leggi del puro pensiero, e questo essendo l'universale ed il sapere che ha immediatamente in lui l'Essere e quindi ogni realtà, queste leggi sono assolutamente nozione ed indivisibilmente essenzialità della forma come della cosa. Poiché la universalità in sé muoventesi è la divisa semplice nozione, essa per tal via ha in sé un contenuto, e tale da essere ogni contenuto e non soltanto un sensibile Essere. È un contenuto che non è in contraddizione con la forma, né dalla stessa diviso, ma è essenzialmente essa stessa; perocché non è altro che l'universale dividentesi ne' suoi puri momenti.

In quanto codesta forma o contenuto è per la considerazione qual considerazione, ottiene la determinazione di un contenuto trovato, dato, cioè positivo. Si fa un calmo Essere di rapporti, una folla di separate necessità, che aver debbono in sé e per sé verità nella loro determinazione, qual fermo contenuto; e quindi nel fatto debbono corrispondere alla forma. Tale assoluta verità di fisse determinazioni, o di molte diverse leggi, contraddice all'identità della coscienza di sé, ossia del pensiero e della forma in generale. Ciò che viene affermato qual fissa in sé permanente legge, non può essere che un momento dell' unità in sé riflessa, e non può presentarsi che quale evanescente grandezza. In questo complesso di movimenti, segregati dalla considerazione ed individualmente posati, non manca il contenuto, perocché hanno un determinato contenuto, ma anzi abbisognano della forma che è loro Essenza. Nel fatto le cennate leggi non sono la verità del pensiero, non perchè debbono essere formali e non aver contenuto, ma piuttosto pel fondamento contrario, dovendo valere per assolute nella loro determinazione, come un contenuto in cui è compresa la forma. Nella loro verità debbono esser prese come sapere o pensante movimento, come momenti evanescenti nell'unità del pensiero, e non come leggi del sapere. La considerazione però non è lo stesso sapere, ed essa non conosce, ma volge sua natura alla fisionomia di Essere; cioè comprende la sua negatività sol come legge dello stesso. Basta dunque mostrare l'insignificanza delle cosiddette leggi del pensiero per l'universale na-

tura della cosa. Il loro più preciso sviluppo appartiene alla filosofia speculativa, in dove esse mostransi quali sono in verità, cioè singolari evanescenti momenti, la cui verità è il sapere stesso, totalità del pensante movimento.

Tale negativa unità del pensiero è per se stesso, o meglio essa è un Esser per sé, principio dell' individualità, e nella sua realtà agente coscienza. La coscienza consideratrice per la natura della cosa precede a quella, come alla realtà della detta legge. Poiché questo insieme non è per la coscienza, essa crede che il pensiero resti dell'un de' lati, e che dall'altro lato si abbia ciò che le è obbietto, cioè l'agente coscienza, che in conseguenza è per sé di modo da toglier l'Esser altro, e tenersi in siffatta intuizione di se stessa, qual negativo della sua realtà.

Apresi così un nuovo campo alla considerazione nell'agente realtà della coscienza. La psicologia racchiude la folla di leggi, secondo le quali lo spirito come un Esser altro, trovato d'avvanzo, diversamente si comporta a motivo della diversa guisa di sua realtà; in parte per accoglier quelle leggi in sé e modellarsi su dati costumi e maniere di pensare, in dove lo spirito qual realtà è obbietto; ed in parte per sapersi indipendente a fronte delle stesse, apprendendovisi particolarmente con inclinazioni e passioni, modellandosi alle circostanze: lo spirito si conduce nel primo caso come individualità, nel secondo caso si comporta negativamente qual Essere universale. La indipendenza, secondo il primo lato, dà a ciò che si trova innanzi, la forma di conscia individualità, e rimane universale realtà in rapporto al contenuto intrinseco a ciò che gli è dinnanzi; per l'altro lato però, gli dà una propria modificazione tale che non contraddica al suo essenziale contenuto, od anche tale che l'individuo se le contrapponga come speciale realtà e proprio contenuto: e diventa delitto il toglierlo in un modo tutto singolare, o farne una guisa universale da valer per tutti ponendo in luogo di quello che sta dinnanzi altro mondo, altro dritto, altre leggi e costumi.

La psicologia consideratrice, che la prima afferma le sue osservazioni delle guise universali, presenti nella coscienza agente, trova molte facoltà, inclinazioni e passioni; e non esprimen-

do col racconto di tal collezione il principio dell'unità della coscienza di sé, dee almeno maravigliarsi che nello spirito, come in una cosa, possano trovarsi tante e così eterogenee reciproche accidentalità, specialmente poiché si mostra non come morta immola cosa, ma come inquieto movimento.

La considerazione, nel racconto di tali diverse facoltà, è nel lato universale: l'unità di siffatte moltiplici capacità è la reale individualità, lato opposto a delta universalità. Il comprendere ed esporre le diverse reali individualità, di modo che l'un uomo abbia più inclinazione a questo, e l'altro più a quello, l'uno abbia più intelligenza che l'altro, è tanto poco interessante, quanto numerare le specie d'insetti, muschi, e cosi via dicendo; imperocché tali specialità danno dritto alla considerazione per apprendervisi individualmente e senza nozione, appartenendo essenzialmente all'elemento dell'accidentale smembramento. Al contrario, il prendere la conscia individualità, come scevera di spirito e quale appariscenza che è individua, vien contraddetto dall'esser sua Essenza l'universale dello spirito. Lasciando subentrare la comprensione della stessa nella forma di universalità, quell'Essenza trova le sue leggi, sicché sembra avesse un razionale scopo, ed operasse una necessaria funzione.

I momenti che fanno il contenuto della legge, da un lato sono l'individualità stessa, dall'altro lato sono la sua universale inorganica natura, cioè le presenti circostanze, posizioni, usi, costumi, religioni e così via via: in queste bisogna comprendere la determinata individualità. Essi racchiudono il determinato come l'universale; e sono in pari tempo un dato che si offre alla considerazione, e che dall'altro lato si esprime nella forma d'individualità.

La legge di questa relazione di ambi i lati debbe esprimere quale efficacia ed influenza esercitino tali determinate circostanze sulla individualità. L'individualità è propriamente ancor quella che è universale, e che però mentre si modella e si fonde immediatamente con il dato universale de' costumi, usi ec. si contrappone ai medesimi e li sconvolge; onde, nella sua individualità, si comporta al tutto indifferente a fronte degli stessi, non se ne lascia influenzare, e né agisce contro i medesimi. Ciò che debbe avere in-

fluenza sulla individualità stessa, ciò che propriamente è insignificante dipende dalla stessa individualità: onde il dire: questa individualità si è fatta tal determinata individualità, non significa altro se non che essa è già stata tale. Le circostanze, le posizioni, i costumi, e così via via, che da un lato si mostrano dati, e dall' altro lato si rilevano in una determinata individualità, esprimono solo la loro indeterminata natura, della quale non c'impacciamo. Se le circostanze, la maniera di pensare, i costumi, la posizione del mondo in generale non fosse stata, l'individuo non sarebbe divenuto quello che è; perocché simile universal sostanza è tutto quello che si trova in questa posizione del mondo. Ma per essersi particolarizzata in un dato individuo (e ciò dee comprendersi), fa d'uopo che siasi particolarizzata in sé e per sé, ed aver operata su di un individuo con quella determinazione che essa si è data: sol per questa via l'individuo si è determinato cosi come é. Quando l'esterno in sé e per sé si fosse così modulato come apparisce nell'individualità, questa sarebbe in quello compresa: avremmo una doppia galleria di figure, della quale l'una sarebbe l'immagine dell'altra; l'una sarebbe la galleria della perfetta determinazione e limitazione delle esterne circostanze, l'altra questa stessa tradotta nella guisa come quelle sono nella consapevole coscienza; l'una la superficie sferica, l'altro il centro che apprende in sé.

Ma la superficie della sfera, il mondo dell'individuo, ha immediatamente il doppio significato d'essere in sé e per sé il mondo che è, ed essere il mondo dell'individuo, od in quanto fondendosi con esso lo lasci penetrare in sé qual esso è, serbando contro lo stesso solo una formale coscienza; od in quanto ciò che la coscienza ha dinnanzi sia dalla stessa riformato. Poiché, per cagion di tale libertà, la realtà è capace di tal doppio significato; il mondo dell'individuo deve comprendersi in questo; e l'influenza della realtà sull'individuo, che vien concepita come quella che è in sé e per sé , per tale assoluto ottiene un opposto significato; val dire che o l'individuo lascia valere in lui la corrente della realtà, ovvero là rompe e la devia. Che imperdo la necessità psicologica si fa vuota parola; cosicché in ciò che ha avuto un'influenza si ha l'assoluta possibilità da aver potuto anche non averla.

Cade così l'Essere che sarebbe in sé e per sé, e che formar dovea l'uno de' lati della legge, e propriamente l'universale. L'individualità è il suo mondo, in quanto suo: essa stessa è il giro del suo fatto in cui si presenta come realtà ed assoluta identità dell' Esser presente e dell'Esser fatto; identità, i cui lati, qual mondo presente ed individualità che è per sé, non cadono l'uno fuori l'altro come nel concetto della legge psicologica: e se ciascuno di questi lati vuol considerarsi per sé, non si presenta alcuna necessità e legge del loro rapporto.

c. *Considerazione del rapporto della coscienza di sé alla sua immediala realtà: fisiognomonica, e cranioscopia.*

La considerazione psicologica non trova una legge della relazione della coscienza di sé alla realtà, od al mondo opposto; e per la reciproca indifferenza di ambi è spinta alla propria determinazione della reale individualità che è in sé e per sé; val dire che racchiude la contraddizione dell'Esser per sé e dell' Essere in sé, diradicata nella sua assoluta mediazione. Ora è dessa l'obbietto che si fa considerazione, ossia è l'obbietto cui passa la considerazione.

L'individuo è in sé e per se stesso: esso è per sé, cioè è un libero fatto; esso è però in sé, cioè ha un originario determinato Essere: questa determinazione, giusta la nozione, è la stessa di quella che la psicologia trovar volea fuori di lui. Si produce così in lui stesso la contraddizione d'essere questa dualità, cioè movimento della coscienza e fermo Essere di un'apparente realtà; cioè d'esser tale che immediatamente in sé sia suo. Tal Essere, corpo della determinata individualità, è la sua origine, il suo non *aver fatto nulla.* Ma poiché l'individuo è ciò ch'egli ha fatto, perciò il suo corpo è l'espressione di sé da sé prodotta; un indice che non resta immediatamente cosa, ma un indice in cui l'individualità dà a conoscere che egli indirizza l'opera della sua originaria natura a quello che ha in mente.

Considerando i momenti qui presenti in rapporto alle precedenti vedute , si ha un'universale umana fisionomia, od almeno l'univer-

sale di un clima, di una regione, di un popolo, come già si aveano universali costumi ed educazione. Qui le particolari circostanze e posizioni s'internano nell'universale realtà, e se ne ha la speciale efficacia alla conformazione della fisionomia dell'individuo. Dall'altro lato, come già il libero fatto dell'individuo e la realtà sua si opponeva a ciò che stava dinnanzi, cosi ora vi hanno i tratti e le forme della sua indipendente Essenza come espressione della sua realizzazione posta dall'individuo. Ma tanto l'universale quanto la particolare realtà, che la considerazione precedentemente trovava fuori dell'individuo, qui è la realtà dello stesso, il suo congenito corpo; ed in questo cade l'espressione che appartiene al suo fatto. Nella considerazione psicologica la realtà che è in sé e per sé e la determinata individualità doveano l'una all'altra rapportarsi: qui però l'intiera determinata individualità è l'obbietto della considerazione; e ciascun lato della sua contraddizione è esso stesso questo intiero. All'esterno intiero inoltre appartiene non solo l'Essere originario, il congenito corpo, ma anche la formazione dello stesso, che conviene all'attività dello interno: è desso l'unità dell' inculto e dell'educato Essere, e la realtà dell'individuo compenetrata dall'Esser per sé. Tale intiero, che comprende in sé e le determinate originarie ferme parti, ed i lineamenti che surgono solo pel fatto, sta, e questo Essere è l'espressione dell'interno, dell'individuo posto qual coscienza e movimento. Siffatto interno non è più l'indipendenza formale, priva di contenuto ed indeterminata, il cui contenuto e la determinazione stava, come innanzi, nell'esterne circostanze; ma è un originario carattere in sé determinato, la cui forma è soltanto l'attività. Or bisogna considerare come sia a determinarsi la relazione tra questi due lati, e cosa debba intendersi con l'espressione d'Interno e d'Esterno.

L'esterno primamente, quale organo dell'interno, non addiviene visibilmente od in generale Esser per altro; perocché l'interno, in quanto sta nell'organo, esso stesso è attività. La bocca che parla, la mano che lavora, e se si vuol le gambe ancora, sono gli organi operatori ed esecutori, che hanno in loro il fatto come fatto, o l'interno come tale: l'esteriorità però che l'interno per quelli guadagna è il fatto come una realtà distinta dall' individuo. Parola e lavoro

sono esternazioni, in dove l'individuo non più contiene e possiede se stesso, ma lascia venire l'interno al tutto fuori di sé, e lo lascia in balia dell'Altro. Si può anche dire che tali esternazioni esprimono l'interno e troppo, e troppo poco: troppo, perchè l'interno stesso si fa un varco a traverso di quelle, non rimane contraddizione tra quelle e se stesso; non si dà in quelle un'espressione dell'interno, ma l'interno stesso: troppo poco, poiché nella parola e nel lavoro l'interno diviene tutt'altro, epperò si dà in balia all'elemento della variazione che guasta la parola parlata ed il fatto compiuto, e ne fa un che diverso da quello è in sé e per sé un determinato individuo, in quanto agisce. Le opere in siffatta esteriorità per l'influenza altrui non solo perdono il carattere d'essere qualche cosa di permanente contro le altrui individualità; ma, rapportandosi all'interno da esse racchiuso come separato indifferente esterno, per l'individuo medesimo esse, come interno, ponno esser tutt'altro di quello appariscono; sia che con intenzione si producano all'apparenza diversamente di quelle sono in verità; sia che l'individuo è inadatto a dar loro l'esteriorità che volea ed a fissarle di modo, che la sua opera non potesse venir dagli altri guasta. Il fatto, altresì, come opera compiuta, ha un doppio opposto significato, o d'essere l'interna individualità e non la sua espressione, o d'essere, come esterno, una realtà libera dall'interno, che è tutt'altra cosa da quello. A causa di codesto doppio significato, bisogna guardar come l'interno sia, ma visibilmente od esternamente nell'individuo stesso. Nell'organo però l'interno sol come immediato fatto raggiunge nel fatto la sua esteriorità, che o rappresenta l'Interno, ed anche no. L'organo, considerato secondo questa contraddizione, non conserva l'espressione che cercata avea.

Ove soltanto l'esterna fisonomia, in quanto non è organo nè fatto, ma immoto intiero, esprimer dovesse l'interna individualità, essa si comporterebbe come ferma cosa, che riceve immoto lo interno, come un che straniero, nel suo passivo Esser determinato; epperò sarebbe l'indice dello stesso: saria un'esterna accidentale espressione, il cui real lato non avrebbe significato; una parola il cui tuono e rispondenza non sarebbero la cosa stessa, ma sarebbero accidentali e connesse con la cosa pel libero arbitrio.

Simile arbitrario ligame di cose reciprocamente estrinseche non ha legge. La fisiognomonica però dee distinguersi dalle altre cattive arti ed insani studi, perocché considera la determinata individualità nella necessaria opposizione di interno ed esterno, del carattere come conscia Essenza e dello stesso come positiva fisionomia, rapportando questi momenti l'uno all'altro, come essi si rapportano per la loro nozione e far debbono il contenuto di una legge. Al contrario nell'astrologia, nella chiromanzia e scienze simili sembra rapportarsi sol l'esterno allo esterno, e per avventura qualche cosa ad un che alla stessa estraneo. Una data costellazione all'epoca della nascita, o volendo ravvicinare di più lo esterno al corpo, talune date linee della mano son momenti estrinseci alla vita lunga o corta, ed in generale al destino degli uomini individuali. Quali esteriorità, essi stanno indifferenti l'un verso l'altro, e non hanno la necessità vicendevole che star dee nel rapporto di un esterno all'interno.

Al certo la mano non sembra tanto estranea al destino, sembra anzi intrinseca allo stesso. Perocché il destino é l'apparenza di ciò che è la determinata individualità in sé, quale interna originaria determinazione. Per sapere cosa questa sia in sé, la chiromanzia ed anche la fisiognomonica vi arriva per una via più breve di quella, che p. e. Solone pensava, giudicando sol secondo e dopo il corso della vita intiera: egli considerava l'apparenza, quella però considera l'In sé. Che la mano rappresenti l'In sé della individualità in rapporto al suo destino, si può agevolmente vedere perciò, che essa, dopo l'organo della parola, è quella per la quale l'uomo si porta ad apparire ed agire. La mano è l'animato ministro della sua ventura: si può dir della medesima, esser quella che fa l'uomo; perocché in essa, come nell'attivo organo del suo svolgersi, sta l'uomo presente, come animatore: ed essendo l'uomo originariamente il suo destino, la mano esprime codesto In sé.

Si ha una veduta diversa dalla precedente per la determinazione che l'organo dell'attività è in lui anche un Essere come il fatto, o che l'interno Essere in sé è in lui presente, ed ha un Esser per altro. Vaidire che se l'organo in genere si addimostra tale da non poter

esser preso come espressione dell' Interno, essendo in lui presente il fatto come fatto, che è un esterno; mentre esterno ed interno sono od esser possono estranei a vicenda, e cadere l'un fuori l'altro; l'organo, secondo la considerata determinazione, può esser preso come mezzo di ambi; mentre l'essere il fatto in esso presente fa un'esteriorità, diversa dal fatto, quella cioè che rimane all'individuo ed in lui. Siffatto mezzo ed unità dell'interno e dell'esterno è in sulle prime esterno; ma allora tale esteriorità è presa nell'interno, essa sta come la semplice esteriorità del disgregato, che o è un'individuale opera o circostanza accidentale per l'intiera individualità, o è, quale intiera esteriorità, il destino che si diffrange in una moltiplicità di opere e circostanze. Le semplici linee della mano, il suono e l'estensione della voce, l'individuale determinazione del linguaggio, od anche quelle cose cui conviene una ferma esistenza per via della mano come per via della voce, qual lo scritto, o più determinatamente il manoscritto, tutte codeste cose sono un'espressione dell'interno; la quale, come semplice esteriorità, a fronte della moltiplice esteriorità dello agire e del destino, si comporta da interno. Ove la determinata natura e la congenita proprietà dell' individuo, di unita a quello che esse son divenute per l'educazione, vengan prese come l'interno come l'Essenza dello agire e del destino, questo ha sua apparenza ed esteriorità prima nella bocca, mano, voce, manoscritto, come pure ne' restanti organi e loro permanenti determinazioni; e poi esprimesi al di fuori nella sua realtà mondiale.

In quanto che si determina come estrinsecazione quel mezzo che è insieme preso nell'interno, il suo Essere determinato non si limita all'immediato organo del fatto, esso è anzi in generale il non compiuto movimento, è la forma del viso e della struttura. Questi tratti ed il loro movimento sono, giusta tale nozione, il fatto tenuto permanente nell'individuo, e, giusta il suo rapporto al fatto reale, sono il proprio vedere la propria considerazione dello stesso; esternazione qual riflessione sulla reale esternazione. L'individuo, in conseseguenza, non è muto nel suo esterno fatto e verso lo stesso; perocché vi si riflette, ed estrinseca tal suo Esservi riflesso. Tal teoretico fatto o la parola dell' individuo con se stesso, è anche lucido per Altro, essendo un'esternazione.

In siffatto interno che rimane interno nel suo estrinsecarsi, va considerato pure l'Esser riflesso dell'individuo dalla sua realtà, e bisogna vedere qual rapporto ha con la necessità posta in tale identità. L'Esser riflesso, primamente, è diverso dal fatto stesso, e può ancora esser Altro, o venir preso per Altro di ciò che è quell'unità. Si vede in viso a ciascuno, se egli tratta seriamente ciò che dice o fa. Per converso, ciò che dee essere espressione dell'interno è una espressione positiva, e ricade nella determinazione dell'Essere, che è assolutamente accidentale per la conscia Essenza. Onde è un'espressione, ma sol come indice; cosicché la funzione di ciò che è espresso è del tutto indifferente al contenuto espresso. In tale apparenza l'interno è visibilmente invisibile, senza esservi connesso: può essere in un'altra apparenza, come può essere un altro interno con la stessa apparenza. Lichtenberg dicea con dritto: Un tempo il fisiognomo accalappiava gli uomini, finché giunse alla brava risoluzione di farsi con lo scorrer de' secoli incomprensibile. Come nelle precedenti relazioni le date circostanze erano un che, dove l'individualità prendea ciò che potea e volea, od abbandonandovi o trasformandole, onde non racchiudeano la necessità e l'Essenza dell'individualità; così ora l'apparente immediato Essere dell'individualità è tale che o esprime il suo riflettersi dalla realtà ed il suo Essere in sè, o è per sé solo un indice, che è indifferente a ciò che indica, epperò in verità non l'indica. Il viso è una maschera che si può deporre. L'individualità compenetra la sua fisonomia, la muove, parla in essa; ma tale intiero Esser determinato passa ad Essere indifferente a fronte della volontà e dell'azione: essa le toglie il significato di aver in quella il suo riflettersi in sé o la sua vera Essenza, ponendola al contrario piuttosto nella volontà e nel fatto.

L'individualità rinuncia all' Essere in sé riflesso, che si esprime ne' tratti, e pone la sua Essenza nell'opera. Con ciò contraddice alla relazione fissata dall'istinto razionale, che si pone alla considerazione della conscia individualità in rapporto di quello che esser dee il suo interno ed esterno. Tal punto di vista ne porta al proprio pensiero che sta in fondo alla scienza fisiognomonica, la si chiami come si vuole. La contraddizione, alla quale questa considera-

zione è drizzata, è la l'orma posta secondo la contraddizione della teoria e della pratica, nel seno della pratica stessa, dall' individualità realizzantesi nell'azione presa nel senso universalissimo, in quanto che è suo obbietto ed è riflessa in questo esterno agire. La considerazione prende tal contraddizione secondo questa medesima guasta relazione, con che si determina nell'apparenza. Il fatto stesso e l'opera, sia parola o più ferma realtà, vale per esterno non essenziale; e l'Essere in sé dell'individualità vale per essenziale interno. Tra i due lati che la coscienza pratica ha in sé, l'intenzione ed il fatto (la considerazione, tra l'opinione della sua azione e l'azione stessa, sceglie quella per vero interno), questo dee avere un'estrinsecazione più o meno non essenziale nel fatto, ma la vera estrinsecazione nella sua fisonomia. La suprema estrinsecazione è la presenza immediatamente sensibile dello spirito individuale: l'interiorità, che dee esser la vera, è la proprietà della mira e la singolarità dell'Esser per sé, ambe dello speciale spirito. Ciò che il considerare ha per suo obbietto è altresì lo speciale Esser determinato, ed in esso cerca la legge.

L'immediata opinione della speciale presenza dello spirito è la naturale fisiognomica, precipitoso giudizio sulla interna natura e sul carattere della sua specialità, al primo colpo d'occhio. L'obbietto di tale opinione è della guisa che sta nella sua Essenza, d'esser cioè in verità altro del sensibile immediato Essere. L'Essere in sè, riflesso da quello nel sensibile, è presente nella considerazione, e suo obbietto è la visibilità, come visibilità dell'invisibile. Ma anche tal sensibile immediata presenza è realtà dello spirito, in quanto sta solo nella specialità; e la considerazione si dà da fare da questo lato col suo speciale Esser determinato, con la fisiognomia, col carattere della scrittura, col tuono della voce ecc. Siffatto Esser determinato si rapporta ad un interno anche speciale. Non dee già riconoscersi l'assassino, il ladro, ma la capacità di esserlo; e quindi l'astratta determinazione perdesi nella concreta infinita determinazione del singolare individuo, che esige delle pennellate ben più artistiche di quello non l'abbiano simili qualifiche. Tali pennellate maestre dicono più che le qualifiche di assassino, ladro, ovvero di cordiale, incor-

rotto ecc., ma non dicono abbastanza per esprimere, a' sensi del loro scopo, l'Essere speciale o la singolare individualità; come non l'esprimono le dipinture della fisionomia che versano su di una larga fronte, un lungo naso ecc. In effetti la individuale fisionomia, come l'individuale coscienza di sé, è ineffabile quanto l'Essere speciale. La scienza della conoscenza degli uomini, che riguarda uomini speciali, come la scienza della fisiognomonica che concerne la sua speciale realtà, volendo innalzare l'inconscio giudizio della naturale fisiognomonica a scienza, è qualche cosa priva di fine e fondamento, la quale non giugne a dir mai ciò che intende, poiché non fa che opinare che il suo contenuto è speciale.

Le leggi, cui questa scienza ricerca, sono rapporti de' due speciali lati, e quindi non possono essere che una mera opinione. Inoltre, questa scienza d'opinione che s'impaccia della realtà dello spirito, avendo proprio a suo obbietto il riflettersi in sé del suo sensibile Esser determinato, il quale non è per lei se non un'indifferente accidentalità; quando abbia trovate le sue leggi, saper dee che con ciò nulla si dice, ma solo si ciarla, e si dà una mera opinione; una espressione che ha la verità di esprimersi come tale, e dare la sua opinione, non producendo la cosa, ma una semplice opinione. Giusta il contenuto, tali considerazioni non son gran fatto differenti da quella del bottegaio e della massaia, de' quali l'uno dice: Piove sempre che vi ha mercato, e l'altra esclama: Piove sempre che io asciugar debba la biancheria.

Lichtenberg, che cosi caratterizza la fisiognomonica considerazione, aggiunge: quando si dica a taluno, tu ti comporti da uomo onorevole, ma io leggo nella tua figura che tu ti fai forza e sei in cuore un birbante; a tal linguaggio fino alla fine del mondo dovrebbe rispondersi da quel bravo giovine con uno schiaffo. Tal risposta calza, perchè è la negazione della prima presupposizione di una tale scienza di opinione, l'esser cioè realtà dell'uomo il suo viso ecc. Il vero Essere dell'uomo è anzi il suo fatto: in questo l'individualità è reale, e toglie la specialità in ambi i lati. Una volta la specialità è un corporeo immoto Essere; l'individualità ciò nonpertanto si presenta nell'azione qual Essere negativo che è in quanto toglie l'Es-

sere. In tal caso il fatto toglie l'ineffabile della specialità, anche in rapporto alla individualità conscia di sé, che nella specialità è infinitamente determinata e determinabile. Nel compiuto fatto tal cattiva infinità è annientata. Il fatto è un semplice determinato, universale, che comprende molto in un'astrazione; esso è assassinio, furto, od anche beneficio, bravura e così via via; e può dirsi dello stesso ciò che si sia. L'individuo è il suo fatto, e questo non è semplicemente un segno, ma la cosa stessa. Il fatto è il fatto, e l'uomo individuale è ciò che il fatto è. Nella semplicità di tal'Essere, il fatto è una Essenza universale che è per Altro, e cessa d'esser solo speciale. Il fatto al certo non è posto come spirito; ma poiché si parla del suo Essere come Essere, che si contrappone da un lato al doppio Essere della fisonomia e del fatto, dovendo quello come questo essere sua realtà; il fatto dee considerarsi come il suo mero Essere; e non la sua figura che esprimer dovrebbe ciò che intende quel suo fatto, o ciò che s'intende possa esser fatto. Dall'altro lato, contrapponendo la sua opera alla sua interna possibilità, capacità o mira, quella riguardarsi dee per sua vera realtà, quand'anche s'illuda, e ritornando dalla sua azione intenda essere in tale interno tutt'altro che nel fatto. L'individualità che si affida all'obbiettivo elemento, procedendo all'opera, gli si dà in balia, lo cangia e trasforma. Però il carattere del fatto provviene dall'essere un che reale che si sostiene, od una speciale opera che si perde nel nulla. L'obbieltività non cangia il fatto stesso, ma mostra cosa esso è, val dire mostra se è o non è. Il decomporsi di tal Essere in mire ed altre sottigliezze, per le quali l'uomo reale, cioè il suo fatto, è dichiarato di nuovo per un Essere speciale, come può creare particolari mire sulla sua realtà, così dee essere lasciato alla inazione dell'opinione, che drizzando all'opera la sua inattiva saggezza, rinnega il carattere razionale all'agente e lo bistratta di guisa da dichiarare per suo Essere la figura ed i lineamenti anziché il fatto; ed ha a pruovare che la figura non è l'In sè, ma può esser tuttalpiù un obbietto dell'azione.

Guardando all'intiero giro delle relazioni, nelle quali può esser considerata la conscia individualità che sta nel suo esterno, ve ne ha qualcuna, che la considerazione far dee suo obbietto. Nella psicolo-

già l'esterna realtà della cosa dee aver nello spirito la sua conscia immagine, e renderla intelligibile. Nella fisiognomonica al contrario dee esser riconosciuta nel suo proprio esterno, come in un Essere che sia la parola, la visibile invisibilità del suo Essere. Ora dal lato della realtà resta la determinazione che l'individualità pronunzi la sua Essenza nella sua immediata forma, pura esistente realtà. Quest'ultimo rapporto distinguesi dalla fisiognomonica per esser questa la parlante presenza dell'individuo, la esternazione in sé agente, che si presenta in sé riflessa e consideratrice, un movimento, immoti tratti che essenzialmente sono un Essere mediato. Nella determinazione, che ora si considera, l'esterno è una realtà al tutto immota, che non è ne' parlanti tratti, ma, distinta dal conscio movimento, si rappresenta per sé ed è nuda cosa.

Circa il rapporto dell'interno a tal suo esterno, in prima è chiaro che simil rapporto debba esser compreso qual relazione di causalità; poiché è tal relazione il rapporto necessario di un Essere in sé ad un altro Essere in sé.

Perchè una spirituale individualità abbia azione sul corpo, bisogna che sia come causa corporale. Il corporeo pel quale è causa è l'organo, però non del fatto a fronte dell' esterna realtà, ma del fatto della conscia Essenza in se stessa, esternamente ed a fronte del suo corpo. Non dee trascurarsi ciò che questo organo può essere. Pensando all'organo in generale, l'organo del lavoro manifestamente è la mano; e si dica lo stesso dell'organo di generazione e così via via. Intanto tali organi riguardarsi debbono come strumenti o parti, che lo spirito come un estremo ha per mezzo contro un altro estremo, l'esterno obbietto. Qui però s'intende un organo in cui il conscio individuo si contiene come un estremo a fronte della sua propria realtà a lui opposta, non rivolta all'esterno, ma riflessa nella sua azione; ed in cui il lato dell'Essere non è un Esser per altro. Nel rapporto fisiognomonico l'organo va considerato anche come in sé riflesso, e qual Esser determinato che parla del fatto: ma questo Essere è obbiettivo; ed il risultato della considerazione fisiognomonica importa che la coscienza si opponga alla realtà come a qualche cosa indifferente. L'indifferenza sparisce, perciocché

lo stesso Essere in sé riflesso è operante; onde quell'Esser determinato ottiene un necessario rapporto allo stesso. Fa d'uopo però che abbia un Essere non propriamente obbiettivo, che si appalesa come organo, perchè operi sull'Essere determinato.

Nella vita ordinaria, la collera p. e. come fatto interno vien posta nel fegato. Platone (Timaeus, III, pag. 71. D. edit. Stephan.) gli dà qualche cosa di più elevato, che per taluni è altissima, cioè il profetizzare, ossia il dono di esprimere il santo e l'eterno in un modo irrazionale. Ma il movimento che l'individuo ha nel fegato, nel cuore e così via via, non può riguardarsi come l'intiero movimento del medesimo in sé riflesso, ma vi ha tal movimento poiché il corpo è mosso ed ha un animalesco Esser determinato volto all'esteriorità.

Il sistema nerveo per converso è l'immediato riposo dell'organico nel suo movimento. I nervi stessi sono gli organi della coscienza immersa nel suo indirizzo all'esterno: si usa però riguardare nel cervello e nella midolla oblungata la immediata presenza della coscienza in sé permanente, non obbiettiva, nè che si esterna. In quanto il momento dell'Essere che ha questo organo è un Esser per altro, un Essere determinato, è desso un morto Essere e non la presenza della coscienza di sé. Tal Essere in se stesso, intanto, giusta la sua nozione, è fluidità, per cui immediatamente dissolvesi il giro in che si getta, e non esprimesi diverso da quello che è. Frattanto siccome lo spirito non è un semplice astratto, ma un sistema di movimenti che si distingue in momenti, rimanendo libero in tale distinzione; e siccome compagina in generale il suo corpo per diversi indirizzi, e determina come uno le singole parti dello stesso; cosi può anche concepir che l'Essere fluido del suo Essere in sé sia anche un che compaginato; ed e' sembra dover essere cosi concepito; perocchè l'Essere in sé riflesso dello spirito ha nel cervello stesso solo un mezzo della sua pura Essenza e della sua corporale compagine, un mezzo, che aver deve, in conseguenza, la natura dell' uno e dell'altra avendo in sé da parte dell'ultima anche ciò che sia compagine.

L'Essere spirituale organico ha il necessario lato di un immobil-

mente fermo Esser determinato: quello dee prodursi quale estremo dell'Esser per sé, avendo a sé di contro questo come un altro estremo, che in tal caso è l'obbietto in cui quella causa opera. Ove il cervello e la spina dorsale è quel corporeo Esser per sé dello spirito, il cranio e le colonne vertebrali formano l'altro diverso estremo, cioè la ferma immota cosa. Pensando quello essere proprio luogo dell'Esser determinato dello spirito, ove ci fermiamo non a' tratti ma alla testa, cercando una scienza come la precedente, dobbiamo contentarci di tal, non cattivo, fondamento; e circoscrivere quell'Esser determinato, al cranio. Prescegliendo il midollo, come alle volte fu praticato o riputato da quel sapere e da quel fatto, ove bisognasse riguardare la spina dorsale qual domicilio dello spirito e la colonna vertebrale per quello che ha lo stampo del suo Essere determinato, non si viene a pruovar nulla, perchè si prova troppo; perocché si può ricordare che anche altre esterne vie, convenienti all'attività dello spirito, possono prescegliersi per isvegliarla o sostenerla. La colonna vertebrale si trasanda a buon dritto. Val quanto qualunque altra dottrina di filosofia naturale il dir che il cranio soltanto racchiuda l'organo dello spirito. Perocché escluso questo dalla nozione di tal relazione, vien preso il cranio come il lato dell'Esser determinato; val dire che quando anche si passasse sopra alla nozione della cosa, l'esperienza stessa impara che mentre si vede con l'occhio come organo, però non si ruba non si uccide non si poetizza col cranio. In conseguenza bisogna parlare dell'espressione *organo* per rinchiudervi la cennata significazione del cranio. In effetti, benché si usa dire che gli uomini ragionevoli si tengano non alla parola ma alla cosa, ciò nonpertanto non bisogna abusarsi a disegnare una cosa con una parola a lei non pertinente; perocché è mancanza di abilità, è inganno il credere che non vi sia la parola adatta, per velare che in fatto manca proprio la cosa cioè la nozione: se questa si avesse, si avrebbe anche la parola adatta. Per ora si è determinato che, come il cervello è la testa vivente, così il cranio è il *caput mortuum.*

In tal morto Essere è d'uopo che gli spirituali movimenti e le determinate guise del cervello rappresentino esternamente la realtà che è l'individuo stesso. Per la relazione di questo a quello , che

qual Esser morto non ha lo spirito in lui abitante, offresi ciò che di sopra si è fisso, l'esterno ed il meccanico; cosicché gli organi propri (e questi nella fronte) possono rotondarsi, appiattarsi, o comunque si vogliono queste operazioni concepire. Una parte dell'organismo dee pensarsi una vivente formazione di se stesso in lui, come in quelle ossa; cosicché considerato da questo punto, esso dal suo lato comprime il cervello, e pone la sua esterna limitazione là dove prima che facoltà ha un che più solido. Sempre però rimarrebbe la stessa relazione nella determinazione dell'attività reciproca dell'uno e dell'altro: imperocché se il cranio è il determinante od il determinato, ciò non altera il rapporto causale, sol perchè il cranio si fa immediato organo della coscienza di sé; mentre in lui come causa si trova il lato dell'Esser per sé. Senonché cadendo in ambi l'Esser per sé quale organica vitalità in pari guisa, il rapporto di causalità tra loro nel fatto va via. Tale formazione successiva di ambi si armonizza nell' interno, e sarebbe un' organica prestabilita armonia, che lascia liberi a vicenda ambi i lati i quali reciprocamente si rapportano, ed a ciascuno resta la sua propria fisonomia incorrispondere alla fisonomia dell'altro; e così pure la fisonomia e la qualità l'una rispetto all'altra, come la forma dell'acino di uva ed il sapore del vino sono liberi reciprocamente. Però spettando al lato del cervello la determinazione dell'Esser per sé, ed al lato del cranio la determinazione dell'Esser determinato, deve porsi nell'interno dell'organica unità anche un rapporto di causalità; Un necessario rapporto dello stesso quasi estrinseco reciprocamente, cioè esterno a se stesso, onde la loro fisonomia vien reciprocamente determinata.

Intanto in rapporto alla determinazione, nella quale l'organo della coscienza sarebbe un'attiva causa dall'opposto lato, può parlarsene in moltiplice guisa; parlandosi della funzione di una causatile vien considerata giusta il suo indifferente Esser determinato, fisionomia e grandezza, di una causa il cui Interno ed Esser per sé dee essere proprio tale che convenga all'immediato Esser determinato. L'organica figura, propria del cranio, in sulle prime è indifferente contro la meccanica influenza; e la relazione di ambi è tal

relazione, che quello è il rapportarsi a se stesso, questo l'indeterminazione e l'illimitazione stessa. In tal caso, quand'anche il cervello prenda in sé il diverso dello spirito qual differenza positiva, quand'anche fosse una moltiplicità di organi che comprendano diversi spazi (il che contraddice alla natura, la quale dà a' momenti della nozione un proprio Essere determinato, e quindi pone la fluida semplicità dell' organica vita da un lato, e l'articolazione e divisione della stessa nel suo diverso dall' altro lato, cosicché si mostri qual particolare anatomica cosa, come qui dovrebbe esser compresa), resterebbe indeterminato se un momento spirituale, quandoché originariamente più forte o più debole fosse, debba possedere in quel caso un espansivo, in questo caso un contraentesi organo celebrale, ovvero viceversa. Così pure è dubbio sa la configurazione dell'organo s'ingrossi o s'impicciolisca, s'esso si faccia più grossolano, o più spesso o più sottile. Rimanendo indeterminato il carattere della causa, è del pari indeterminato come avvenga l'azione sul cranio; se lo estenda, lo ristringa, o lo lasci guastare. Ove tale effetto si determini come un'irritazione, è indeterminato se essa operi a mò delle cantaridi, o a mò di un aceto raggrizzante. Per tutte simili vedute vi son de' plausibili motivi, imperocché l'organico rapporto che comprende tutto questo, lascia passar l'una come l'altra veduta, ed è indifferente a ciascuna di siffatte intellezioni.

La consideratrice coscienza non s'impaccia della determinazione di tali rapporti. Oltracchè non si tratta del cervello, che, qual parte animale, sta da un lato, ma si tratta della stessa come Essere della conscia individualità. Questa, come stabile carattere e muoventesi conscio fatto, è per sé ed in sé: la sua realtà e 'l suo Esser determinato per Altro si oppone a tale Essere in sé e per sé: l'Essere in sé e per sé è l'Essenza ed il subbietto che ha nel cervello un Essere, che è classificato in quello, ed ottiene il suo valore sol per l'insito significato. L'altro lato della conscia individualità, il lato del suo Esser determinato è l'Essere come indipendente e subbietto, ossia come una cosa, cioè un osso. La realtà e l'Essere determinato dell'uomo è l'ossatura del suo cranio. Tale è la relazione e l'intellezione, cui hanno i due lati di questo rapporto nella coscienza consideratrice.

Or si tratta solo di un più determinato rapporto di questi lati. L'osso del cranio ha in generale il significato d'essere l'immediata realtà dello spirito. Però il moltiplice lato dello spirito dà al suo Essere determinato una significazione altrettanto moltiplice. Ciò che vi si guadagna è la determinazione del significato delle singole regioni in cui è diviso questo Essere determinato; ed e' bisogna vedere quale indirizzo ora vi abbiano.

L'ossatura del cranio non è òrgano dell' attività, nè un parlante movimento: non si ruba, non si uccide con l'osso del cranio, nè cangia anche in menoma parte l'aspetto a tali fatti tanto da essere un gesto parlante. Questo positivo non ha neppure il valore di segno. L'aspetto e l'atteggiamento, il tuono, ed anche una colonna un palo che sia tagliato da una isola deserta, parlano di una cosa altra da quelle ch'esse immediatamente sono. Quindi si danno per segni, avendo una determinazione che accenna a qualche altra cosa, la quale a' medesimi propriamente non appartiene. Si può anche da un cranio aver ansa per molti pensieri, come Hamleto nel Yorik (Shakespeare, Hamleto, V. I); ma l'osso del cranio per sé è una cosa così indifferente e naturale, che in esso immediatamente non si può altro vedere ed intendere se non esso stesso: vi si può attendere al cervello ed alla sua determinazione, al cranio di altra formazione, ma non ad un conscio movimento, poiché non ha impresso né aspetto né gesto nè qualche cosa, che si annunzi provvenire da un conscio fatto: imperocché quella realtà che dovea rappresentare nell'individualità tal altro lato, sarebbe non più l'Essere in sé riflesso ma puro immediato Essere.

Inoltre, poiché l'osso del cranio non sente se stesso, così sembra non poter darglisi una più determinata significazione di quella che le determinate sensazioni lasciano per la vicinanza, conoscere ciò che sia con esse inteso. E poiché una conscia guisa dello spirito ha il suo sentimento in un determinato luogo dello stesso, questo luogo nella sua special forma determinerà quella guisa e la specialità sua. Come p. e. molti dopo uno sforzo del pensiero, od in generale pensando si lagnano di sentire una dolorosa stiratura in qualche parte della testa; anche il furto, l'omicidio, il poetare ecc. po-

trebbero ciascuno essere accompagnato dalla propria sensazione che aver dee anche il suo particolar posto. Il luogo del cervello che per tal guisa sarebbe più mosso ed attivo, probabilissimamente configurerebbe anche il vicino luogo delle ossa; val dire che queste per simpatia o consenso non resterebbero inerti ma s'ingrandirebbero o s'impicciolirebbero, o si formerebbero in una qualunque guisa. Ciò che rende questa ipotesi inverosimile si è che il sentimento in generale è qualche cosa d'indeterminato, ed il sentimento nel capo come nel centro potrebbe essere l'universale medio sentimento di tutti i patemi, tanto da mescolarsi col solletico al furto all'assassinio alla poesia od altro dolore, e da non lasciar distinguere l'una dall'altre quelle impressioni che potrebbero esser dette corporee: come dal sintomo del dolore di testa, limitandone il significato al corpo, non si lascia determinare la malattia.

Nel fatto, da qualunque lato si consideri la cosa, cadon via tutti i necessari reciproci rapporti, come il loro significato per se stesso parlante. Avendo luogo il rapporto, una inintelligibile libera prestabilita armonia resta necessaria alle corrispondenti determinazioni di ambidue i lati; perocché una realtà non ispirituale non può essere che puramente cosa. Vi ha da un lato una quantità d'immoti luoghi nel cranio, e dall' altro una folla di proprietà dello spirito la cui moltiplicità e determinazione dipende dalle circostanze della psicologia. Quanto è più meschino il concetto dello spirito, tanto più la cosa viene facilitata da questo lato; perocché in parte le proprietà minorano, in parte son più distinte, più ferme, ossee; onde le determinazioni delle ossa lor sono tanto più simili e comparabili. Intanto se per la miseria del concetto dello spirito molto si facilita, molto rimane dall'uno e dall' altro lato: e resta alla considerazione l'intiera accidentalità de' loro rapporti. Ove da' figli d'Israele avesse dovuto prendersi della sabbia del mare, cui corrisponder doveano, il granellino che ne è segno, l'indifferenza e l'arbitrio, che scompartito avrebbe a ciascuno il suo, è così forte come quella che mostra nello stato del cranio e nelle forme ossee, per ciascuna facoltà dell'anima e passione od altra simile cosa, la gradazione di carattere , della quale usa parlare la migliore psicologia e la

conoscenza dell'uomo. Il cranio dell'assassino ha questo, non organo, neppur segno, bensì protuberanza: pure l'assassino ha una folla di altre proprietà, al par che altre protuberanze, e con essa anche affossamenti; onde si ha la scelta tra le protuberanze e gli affossamenti. E si può rapportare l'indole a qualunque protuberanza od affossamento che sia; e questi a qualsivoglia proprietà: imperocché nè l'assassino è sol questo astratto assassino, nè si ha una sola prominenza o depressione. Le considerazioni che possono posarsi in proposito debbon valer altrettanto della prova del bottegaio o della massaia quanto al mercato ed al bucato. Il bottegaio e la massaia potrebbero anche considerare che piove sempre quando il vicino passa innanzi o quando si mangia la carne di porco. Come la pioggia in rapporto alle cennate circostanze, così per la considerazione è indifferente una data determinazione dello spirito contro un dato Essere del cranio. Per certo, de' due obbietti di questa considerazione l'uno è un secco Esser per sé, una rigida proprietà dello spirito, l'altro è un secco Essere in sé: tali rigide cose, come ambi sono, son del tutto indifferenti a vicenda: è così indifferente ad una prominenza se un uccisore sia in relazione della stessa, come all'assassino è indifferente l'avere una superficie piana nel cranio.

La possibilità di esser connessa con qualsivoglia proprietà e passione una prominenza in qualche luogo, resta invincibilmente. Si può concepire l'assassino con una forte protuberanza in un dato luogo del cranio, il ladro con un'altra data protuberanza. Da questo lato la cranioscopia è capace di grande sviluppo; perocché in sulle prime sembra limitarsi alla concessione di una prominenza con una proprietà nello stesso individuo che le possegga ambe. Ma la naturale cranioscopia (chè ve n ha una naturale, come v'ha una fisiognomonica naturale) oltrepassa tali limiti: essa non solo giudica che un uomo astuto debba aver dietro le orecchie una protuberanza della grossezza di un pugno, ma pronuncia ancora che la donna infida al par che altro onorevole individuo aver debbono delle prominenze alla fronte. In pari modo si può concepire colui che abita sotto lo stesso tetto dell'assassino, od il suo vicino, od anche

il suo concittadino con rilevante protuberanza in qualche luogo del cranio, così come una vacca volante, che cammini come il gambero, cavalchi all'asino, e si abbracci ecc. Ove la possibilità però venga presa non nel senso del concetto, ma in quello di possibilità interna, ossia della nozione, l'obbietto è tal realtà che è ed esser dee pura cosa senza quel significato che aver può solo nel concetto.

Se non ostante l'indifferenza da ambi i lati, si passi all'opra della determinazione de' rapporti, o sull'universale fondamento della ragione che dice l'esterno espressione dell'interno, o appoggiandosi per analogia sul cranio degli animali che debbono avere sempre un carattere più semplice di quello degli uomini, de' quali è difficile il dire qual carattere abbiano poiché non è agevole concetto umano il modellarsi proprio nella natura di un animale; se ciò si fa, lo studioso trova accanto all'affermazione della legge che vuole avere scoverta, trova eccellente aiuto in una distinzione, che deve necessariamente qui aver luogo. L'Essere dello spirito non può almeno esser preso come qualche cosa di puramente incorrotto ed incorruttibile. L'uomo è libero: si concederà che l'Essere originario ha soltanto disposizioni, sulle quali l'uomo può molto, o le quali abbisognano di favorevoli circostanze per essere sviluppate, cioè tali da non esistere qual Essere. Ove le considerazioni contraddicano a ciò che è piaciuto affermar come legge, essendovi belle giornate anche ne' giorni di mercato o di lavande, i bottegai e le massaie possono dire che bisognava piovesse, poiché ne son date le disposizioni. Così parimenti il craniologo dice che questo individuo propriamente esser dovrebbe in corrispondenza della legge del cranio, ed ha perciò un'originaria disposizione che non si è ancora sviluppata; e quand'anche questa qualità non sia presente, essa *dovrebbe* esserlo. La legge e 'l *deve essere* si basa sulla considerazione dell'attuale pioggia, e del reale modo di sentirla in questa determinazione del cranio: ma benché non si abbia la realtà la vuota possibilità ne tien luogo. Tale possibilità, cioè la non realtà dell' addotta legge, e quindi le considerazioni che la contraddicono, debbono venire a questo che la libertà dell'individuo e le sviluppantisi circostanze sono indifferenti a fronte dell'Essere tanto come originario interno, quanto come esterna ossatu-

ra;e che l'individuo può esser tutt'altro di quel che sia internamente in origine e mollo più come osso.

E quindi possibile che tali protuberanze ed affossamenti del cranio disegnino e qualche cosa di reale, come disposizione indeterminata ad un che, e qualche cosa non reale. Noi teniamo che riesce a male il discorso che usa rivolgersi contro quello stesso su cui si appoggia. Ed ecco che l'opinione per la natura della cosa va a dire il contrario di quella stessa inconseguenza a cui sta ferma; dice, cioè, che queste ossa significano forse qualche cosa, ma anche niente.

Ciò che in questo parlare si presenta all'opinione è il vero pensiero, che la distrugge, che cioè l'Essere come tale non è la verità dello spirito. Come la disposizione è un Essere originario, che non partecipa all'attività dello spirito; l'ossatura come tale è da sua parte anche così. Ciò che è senza la spirituale attività è una cosa per la coscienza: non solo non è sua Essenza, ma è piuttosto il suo contrario; e la coscienza è reale per la negazione e distruzione di un tal Essere. Da questo punto di vista deve riguardarsi qual perfetto rinnegamento della ragione il dare un osso per reale Esser determinato della coscienza; il che va concesso per esser considerato come l'esterno dello spirito; essendo l'esterno la positiva realtà. Non giova dire comprendersi in questo esterno che l'interno sia tutt'altro, essendo l'esterno non l'interno stesso ma soltanto una sua espressione. In effetti nella relazione reciproca di ambi cade nel lato dell'interno la determinazione di pensantesi e pensato, nel lato esterno però la determinazione della positiva realtà. Quando ad un Uomo si dica: tu (il tuo interno) sei questo poiché la tua ossatura è così fatta; ciò non cerca dir altro se non: io riguardo la tua ossatura per tua realtà. A un simile giudizio in fatto di fisiognomonica, la risposta data per via di uno schiaffo, porta a scorgerne a posarne il debole lato; e mostra che questo non è vero In sé, non la realtà dello spirito. A chi giudichi in tal modo la risposta dee andar tanto lungi da spaccargli il cranio, proprio quanto basti a far comprendere che un osso per gli uomini non è l'In sé, non essendo sua Vera realtà.

L'inculto istinto della conscia ragione dee rigettar senz'altro e la cranioscopia e l'altro scrutatore istinto razionale, che volto a considerar la conoscenza comprende in modo non ispirituale esser l'esterno un espressione dell'interno. Ma quanto è più cattivo un pensiero, tanto meno alle volte accade discernervi ove giaccia il suo lato cattivo; epperò è più difficile di segregarnelo. Il pensiero è tanto più cattivo quanto è piu pura e vuota astrazione quella che gli val d'Essenza. La contraddizione però, alla quale qui si giunge, ha per sue membra la sua conscia individualità, e l'astrazione dell'esteriorità divenuta intieramente cosa, quell'interno Essere dello spirito, compreso come fermo Essere non ispirituale, anche opposto a tal Essere. Con ciò sembra che anche la consideratrice ragione abbia nel fatto raggiunta la sua sommità, dalla quale fa d'uopo discenda per cader giù; perocché ciò che è interamente cattivo ha in sé l'immediata necessità di travolgersi. Come può esser detto del popolo giudaico, ch'esso appunto perchè stava alle porte della salute sia e sia stato il più reietto: ciò che esser dovea in sé e per sé non è questa Essenzialità di se stessa, ma la rigetta lungi da sé. Per tale esternazione si rende possibile un più alto Esser determinato, quando possa riprendere in sé il suo obbietto, come quando rimanga all'interno dell'immediato dell'Essere; mentre lo spirito è tanto più grande per quanto è più forte la contraddizione dalla quale ritorna in sé; e lo spirito si fa tal contraddizione, togliendo la sua immediata unità ed estrinsecando il suo Esser per sé. Sol quando una simile coscienza non si è riflessa, il mezzo in cui sta è un tenebroso vuoto, essendo divenuto ciò che riempirlo dovea un fermo estremo. In conseguenza l'ultimo passo della ragione consideratrice è il pessimo; ed è necessario volger cammino.

La rivista della serie di relazioni fin qui considerata, che fanno il contenuto e l'obbietto della considerazione, mostra che nella sua prima guisa dalla considerazione de' rapporti dell'inorganica natura il sensibile Essere scompare: i momenti della sua relazione pongonsi come pure astrazioni o come semplici nozioni che debbono essere fermamente connesse all'Esser determinato delle cose; il quale però va perduto; cosicché il momento rivelasi qual puro movi-

mento e come universale. Questo libero processo in sé compiuto ritiene il significato di un obbiettivo; procede però sol come uno: nel processo dell'inorganico è l'uno il non esistente interno; però come uno esistente esso è l'organico. L'uno come Esser per sé o negativa Essenza sta di contro all' universale, sottraesi da questo, e riman libero per sé; cosicché la nozione realizzata sol nell'elemento dell'assoluto smembrarsi non trova nell'organica esistenza la vera espressione d'esser in essa universale; bensì rimane un esterno, o, che val lo stesso, un interno della natura organica. Il processo organico è sol libero in sé, non è però libero per se stesso: nello scopo surge l'Esser per sé della sua libertà: esiste come una altra Essenza, come una saggezza di sé conscia che è fuori di quello. La ragione consideratrice volgesi al medesimo, allo spirito, alla nozione esistente come universalità, od allo scopo esistente come scopo, e le è anzi obbietto la sua propria Essenza.

La ragione consideratrice volgesi in sulle prime alla sua purità; ma per essere l'apprensione dell'obbietto muoventesi nel suo diverso, come di un che positivo, le leggi del pensiero addivengono per lei rapporti di un che consistente ad un che consistente: però per essere il contenuto di queste leggi solo un momento, corrono all'unità della coscienza di sé. Questo nuovo obbietto preso come positivo è l'individua accidentale coscienza di sè: la considerazione sta quindi intrinseca allo spirito speciale, ed all'accidental relazione della conscia all'inconscia realtà. Tale obbietto in se stesso è la necessità di simil rapporto: la considerazione lo ravvicina al corpo, e paragona la sua perfetta ed attiva realtà con la realtà in sé riflessa e meditante, che pure è obbiettiva. Siffatto esterno, benché parola dell'individuo che l'ha in sé, è però, come segno, un che indifferente a fronte del contenuto cui deve contrassegnare, cosi come quello che il pone a segno è indifferente a fronte dello stesso.

Da simile vacillante parola la considerazione ritorna all'Esser fermo, e, secondo la sua nozione, afferma che l'esteriorità non è qual organo nè come parola e segno, ma come morta cosa, esterna ed immediata realtà dello spirito. Ciò che fa d'uopo levare dalle primitive considerazioni dell'inorganica natura, che cioè la nozione

debba esser data come cosa, presenta quest'ultima guisa in modo da far della realtà dello spirito una cosa, o viceversa esprime che ad una cosa morta si dà il significato di spirito. La considerazione quindi perviene ad affermare cosa sia la nostra nozione di quella; che cioè la certezza della ragione cerca se stessa come obbiettiva realtà. Veramente non s'intende che lo spirito, rappresentato da un cranio, sia affermato come cosa: non vi ha in questo pensiero ciò che si chiama materialismo; lo spirito è anzi qualche cosa di distinto dalle ossa; ma il dire che egli è, non significa altro se non che è una cosa. Quando si attribuisce allo spirito l'Essere come tale, o la cosa Essere, la vera espressione conseguente si è ch'egli sia come un osso. E debbe riguardarsi come importantissimo che siasi trovata nell'*egli è* la vera espressione che può esser pronunciata dello spirito. Quando dello spirito va detto ch'egli è, che ha un Esser che è una cosa, una individuale realtà, non si intende già che possa vedersi o prendersi in mano, spingersi, e così via via, ma vien detto che l'Essere dello spirito sia un osso, e ciò che in verità si dice si esprime cosi.

Questo risultamento ha un doppio significato. Il primo suo vero significato è il completamento del risultato del precedente movimento della coscienza di sé. L'infelice coscienza di sé si spoglia della sua indipendenza e rivolge a cosa il suo Esser per sé: essa ritorna dalla coscienza di sé alla coscienza, che ha per obbietto un Essere una cosa. Ma ciò che è cosa, è la coscienza di sé: essa è l'identità dell'io e dell' Essere; è la categoria. Determinandosi così l'obbietto per la coscienza, questa ha la ragione. La coscienza di sé è propriamente in sé ragione; ma la sola coscienza che ha determinato l'obbietto come categoria può dirsi che abbia la ragione: è diverso però il sapere cosa sia ragione. La categoria che è l'immediata identità dell'Essere e del Suo deve percorrere ambe le forme; e la coscienza consideratrice è pur quella cui essa si presenta nella forma di Essere. Nel suo risultato la coscienza pronunzia come assioma quello di che essa è la conscia certezza, l'assioma che sta nella nozion della ragione. È questo l'infinito giudizio che la medesimezza (il se stesso) è una cosa, giudizio che toglie se stesso. Per

tal risultato si va determinatamente alla categoria d'esser essa la contraddizione che toglie se stessa. La pura categoria, che è per la coscienza nella forma di Essere o d'Immediato, è l'obbietto non mediato, sol presente; e la coscienza è un non mediato rapporto. Il momento di quell'infinito giudizio è il passaggio dall'immediato alla mediazione; ossia è negatività. L'obbietto presente è quindi negativamente determinato; la coscienza però come coscienza di sé contro quella, ossia come categoria, la quale nella considerazione ha percorsa la forma dell'Essere, ora è posta nella forma dell'Esser per sé. La coscienza non si trova più immediatamente, ma si produce per la sua attività. Essa stessa è lo scopo del suo fatto, come nella considerazione s'impacciava solamente della cosa.

L'altra significazione del risultato è quella già meditata della non nozionale considerazione. Questa non si sa comprendere ed asseverare altrimenti, se non come quella che trova spontaneamente l'ossatura qual sensibile cosa, ché non perde la sua obbiettività per la coscienza testimoniata dalla realtà della coscienza di sé. Sopra ciò che assevera però non vi ha lucidezza di coscienza, e prende la sua proposizione non nella determinazione del suo subbietto, del predicato e del rapporto tra essi, e molto meno nel senso dell'infinito giudizio che dissolve se stesso e della nozione. Essa nascondesi anzi in una profonda coscienza di sé dello spirito, dove apparisce una naturale verecondia, l'onta del non nozionale nudo pensiero che prende un osso per realtà dello spirito, e mascherando tal pensiero per via della stessa inconseguenza mescola le moltiplici relazioni di causa ed azione, di segno, di organo ecc. che qui non hanno senso, e v'immette la luce della proposizione per le distinzioni introdotte.

La febbre cerebrale o simili evenienze, considerate come l'Essere dello spirito, sono già pensamenti ed ipotesi inesistenti, non sentiti, non visti, non vera realtà: ciò che esiste, ciò che può esser visto son morte circostanze che non possono più valere per Essere dello spirito. Ma la propria obbiettività dee essere un immediato sensibile, cosicché lo spirito venga posto qual reale in questo come morto; essendo l'osso il morto anche quando sta in un vivente. La nozione di tal concetto si è che la ragione è l'Essenza di tutte cose,

ed anche la pura obbiettività stessa: ma è tale nella nozione; o meglio la sola nozione è la sua verità; e quanto è più pura la nozione stessa, tanto più cade via l'insipido concetto, di cui il contenuto non istà qual nozione ma qual concetto: allorché il giudizio che toglie se stesso non è preso con la coscienza di tal sua infinità, ma come una permanente proposizione, di cui il soggetto ed il predicato valgono ciascuno per sé, fissa la persona come persona, la cosa come cosa, mentre l'uno dee esser l'altro. La ragione essenziale alla nozione, immediatamente divisa in se stessa e nella contraria, è una contraddizione, che perciò è tolta immediatamente. Ma quando si presenta così come se stessa, o come la sua contraria, e vien fissata nell'intiero individuai momento di questo star l'una fuori l'altra, è dessa compresa irrazionalmente: e quanto più puri sono i momenti della stessa, tanto è più lucida l'apparenza di tal contenuto, che o sta soltanto per la coscienza, o dalla stessa viene solo spontaneamente pronunciata. Il profondo che lo spirito spinge dall'interno al di fuori fino alla sua concettuale coscienza, fermandovisi; e l'insipienza di tal consapevolezza, checché sia o faccia, è lo stesso connettersi del sublime e del vile, che ne' viventi ingenua esprime la natura annettendo l'organo del suo più alto perfezionamento, l'organo della generazione, all'organo dell'orina. L'infinito giudizio come infinito sarebbe il completamento della vita che comprende se stessa; la coscienza dello stesso, che resta nel concetto, comportasi come escremento.

B.

La realizzazione della razionale coscienza di sé per mezzo di se stessa.

La coscienza di sé trova se stessa qual cosa, e la cosa qual sé; vaidire che la coscienza di sé per sé è tale da avere in sé la realtà obbiettiva. Non è più l'immediata certezza d'essere ogni realtà; ma tale da aver l'immediato in generale nella forma di un che tolto via; cosicché la sua obbiettività val solo come una superficie, di

cui essa stessa è l'interno e l'Essenza. L'obbietto al quale rapportasi positivamente è perciò una coscienza di sé: esso è nella forma di Essenza della cosa, cioè è indipendente; ma ha la certezza che tale indipendente obbietto non è per lei straniero: essa sa di venir in sé da quella riconosciuta: essa è lo spirito che ha la certezza di possedere la sua identità con se stesso nel raddoppiamento della sua coscienza, e nell'indipendenza dell'una e dell'altra. Tale certezza deve in lei innalzarsi a verità: ciò che in lei vale, di essere certezza in sé e nel suo interno, dee entrare nella sua coscienza e farsi per lei.

Quali esser debbano le universali stazioni di tale realizzazione, mostrasi in universale paragonando la via fin qui descritta. Come la ragione consideratrice ripete nell'elemento della categoria il movimento della coscienza, cioè la percezion sensibile, l'osservazione e l'intelletto, cosi il raddoppiato movimento della coscienza di sé percorrerà gli stessi stadii per passare dalla indipendenza alla sua libertà. Primieramente questa attiva ragione, conscia di sé come di un individuo, richiede ed importa in altri, come tale, la sua realtà: in tal caso, innalzata la sua coscienza ad universalità, si fa universal ragione, ed è conscia di sé come ragione, come di un che già riconosciuto in sé e per sé, che riunisce nella sua pura coscienza ogni coscienza di sé: essa è la semplice spirituale Essenza, che venuta in coscienza, è la reale sostanza, in cui le primitive forme riedono come al loro fondamento, tanto da essere a fronte di questa individuali momenti del suo *Farsi* che si svincolano ed appariscono con propria fisionomia, ma che nel fatto sostenuti da quella, hanno Essere determinato e realtà, hanno verità sol quando sono e rimangono in quella.

Ove noi prendiamo nella sua realtà lo scopo che è la nozione, che ci è già apparsa, cioè la riconosciuta coscienza che ha nelle altre libere coscienze la certezza di se stessa e quivi pure la sua verità; o togliamo tale, ancora interno, spirito come la sostanza già volta al suo Essere determinato, in tal nozione racchiudesi il regno del costume. Perocché questo non è altro se non l'assoluta spirituale unità dell'Essenza dell'individuo nella sua indipendente real-

tà; una coscienza di sé in sé universale, che in un'altra coscienza è tanto reale da aver perfetta indipendenza, ossia da essere una cosa per quella; e che è conscia dell'unità con sé, ed è coscienza di sé in questa identità con l'obbiettiva Essenza. Tale sostanza del costume nell'astrazione dell'universalità è la legge pensata: ma nel contempo è immediata reale coscienza di sé, ossia è costume. La coscienza individua per lo converso è solo questo positivo uno, essendo conscia dell'universale coscienza nella sua individualità, come del suo Essere, poiché il suo fatto ed il suo Essere determinato è il costume universale.

Nella vita di un popolo, infatti, la nozione della realizzazione della conscia ragione dee riguardare nell' indipendenza dell' Altro la perfetta identità con sé, ossia dee aver per obbietto questa libera Essenzialità di un Altro da me trovata, e che è il negativo di me, come il mio Esser per me, che è sua compiuta realtà. La ragione si presenta come la fluida universale sostanza, come l'incangiabile semplice Essenza della cosa, che irraggia in molte perfettamente indipendenti Essenze, come la luce sta nelle stelle quasi in infiniti per sé lucidi punti; le quali Essenze nel loro assoluto Esser per sé non sono svincolate in sé nella loro semplice indipendente sostanza, ma sono per sé: esse son conscie d'esser tali individue indipendenti Essenze, perchè sagrificano la loro individualità; e l'universale sostanza è loro anima ed Essenza; così come l'universale è il fatto di esse quali individue, ossia è l'opera da loro prodotta.

Il puro individual fatto ed istinto dell'individuo rapportasi a' bisogni che esso ha come Essenza di natura, cioè come individualità positiva. Che anche queste sue comunissime funzioni non siano annientate ma abbiano realtà, avviene per l'universale mezzo di sostegno, per la potenza del popolo intiero. Non solamente questa forma di stabilità del suo fatto si ha nell'universal sostanza, ma si ha pure nel suo contenuto: ciò che l'individuo fa è l'universale disposizione ed il costume di tutti. Tal contenuto, in quanto che si smembra compiutamente, è nella sua realtà limitato nel fatto di tutti. Il lavoro dell'individuo pel suo bisogno è del pari una soddisfazione del

bisogno altrui come del suo proprio, e l'individuo non raggiunge l'accontentamento de' suoi bisogni che pel lavoro altrui. Come l'individuo nel suo singolar lavoro compie già senza saperlo un universal lavoro, così compie anche l'universale come suo conscio obbietto: l'intiero come intiero addiviene sua opera, per la quale si sagrifica, ed anche per ciò stesso l'individuo vi ottiene la sua conservazione. Non vi ha niente che non fosse opposto; niente in dove la indipendenza dell'individuo nella dissoluzione del suo Esser per sé non dia, nella negazione di se stesso, il suo positivo significato di Esser per sé. Tale identità dell'Esser per altro, o del farsi cosa, e dell'Esser per sé, l'universal sostanza parla la sua universal parola ne' costumi e nelle leggi del suo popolo; ma questa positiva immutabile Essenza non è altro se non l'espressione dell'apparente singolare individualità oppostale: le leggi esprimono quello che l'individuo è e fa; l'individuo non si riconosce come sua universale obbiettiva Essenza della cosa, ma in questa; però come diviso nella sua propria individualità ed in ciascun suo concittadino. Nell'universale spirito quindi ciascuno dee trovare soltanto la coscienza di se stesso nella positiva realtà, non altrimenti che se stesso: esso è così certo degli altri come di se stesso. Egli guarda un Io in tutti quelli che per se stessi son tali indipendenti Essenze, qual Io sono: Io riguardo la libera identità con l'Altro in quelli, cosicché tanto per me quanto per altri val lo stesso: riguardo Essi come me, me come Essi.

In un libero popolo, in conseguenza, la ragione veramente si realizza: essa è attuale vivente spirito, in cui l'individuo non solo trova davvero espressa la sua determinazione, cioè la sua universale individua Essenza; ma è altresì questa Essenza ed ha anche raggiunta la sua determinazione. I più saggi uomini dell'antichità hanno quindi fatto il proverbio che la saggezza e la virtù consistono nel vivere a seconda de' costumi del proprio popolo.

La coscienza, che immediatamente e giusta la nozione è spirito, riesce ad aver la felicità di raggiunger la sua determinazione e di vivere nella stessa; od anche essa non la raggiunge; perocché l'una e l'altra cosa può dirsi del pari.

La ragione deve uscire da questa ventura, perocché in sé od

immediatamente la vita di un libero popolo è real costume, ossia essa è positiva; epperò questo universale spirito stesso è un individuo, l'intiero del costume e della legge, una determinata etica sostanza, che già nel più alto momento, cioè nella coscienza della sua Essenza, toglie via la limitazione, e solo in tale cognizione, ha la sua assoluta verità, non però immediatamente nel suo Essere: in questo esso è in parte limitato, ed in parte Γ assoluta limitazione è quella che lo spirito è nella forma d'Essere.

Inoltre l'individuale coscienza, in quanto ha immediatamente la sua esistenza nella reale etica o nel popolo, è una semplice fiducia, in cui lo spirito si svolge non nel suo astratto momento, e che si sa non essere per sé come pura individualità. Ove però è venuta a questo pensiero, come è conveniente, l'immediata unità con lo spirito od il suo Essere in lui perde la sua fiducia; essa isolata per sé è soltanto sua Essenza e non più lo spirito universale. Il momento di questa individualità della coscienza di sé, per vero, è nell'universale spirito stesso, ma sol come una evanescente grandezza, che come essa si presenta per sé, si dissolve immediatamente in quello, e viene alla coscienza, sol come fiducia. Fissandosi così, poiché ciascun momento come momento dell'Essenza debbe giungere a presentarsi come Essenza, l'individuo si oppone alle leggi ed a' costumi; che sono puri pensieri senza assoluta essenzialità, un astratta teoria senza realtà: esso altronde come questo Io è la realtà vivente.

La coscienza di sé può anche non raggiunger la ventura di esser sostanza del costume, spirito di un popolo. Imperocché, riedendo dalla considerazione, lo spirito non si realizza per se stesso come tale; esso è posto come interna Essenza o qual'astrazione. O essa è immediata; ed essendo immediata è individuo: è dessa la pratica coscienza che cammina con uno scopo nel mondo che le è dinnanzi, per raddoppiarsi in tale determinazione di un individuo, generandosi come questo, come sua positiva immagine, e conoscendo l'identità della sua realtà con l'Essenza obbiettiva. La coscienza ha la certezza di questa unità: questa val per lei, cui tale unità è data in sé, ed a cui si presenta siffatto accordo di sé e dell'Essenza della co-

sa, bisognando però che si facesse; val dire che il suo farla è anche il rinvenirla. E poiché tale unità appellasi felicità, l'individuo cercando la felicità viene dal suo spirito spinto nel mondo.

Mentre la verità di questa razionale coscienza è per noi la verità del costume, per sé è il principio della etica sperienza del mondo. Per ciò che essa non è ancor divenuta tale, restringe questo movimento; e ciò che toglie in sé sono i momenti individuali, che per lei valgono isolatamente. Essi hanno la forma di un volere immediato, ossia d'istinto di natura, il quale raggiunge la sua soddisfazione che è il contenuto di un nuovo istinto. Dal lato però che la coscienza di sé perde la felicità d'esser nella sostanza, gl'istinti di natura sono connessi con la coscienza del loro scopo come della vera destinazione ed essenzialità. La sostanza del costume è rabbassata ad un predicato senza personalità, il cui vivente subbietto sono gl'individui, che hanno a compiere la loro universalità per loro stessi, ed hanno a curar la loro determinazione. In quel significato sono tali fisionomie il farsi della sostanza del costume, e la precedono: in questo sieguono, e risolvono per la coscienza qual sia la sua determinazione: da quel lato, nel movimento in cui si sperimenta qual è la loro verità, va perduto l'immediato o la rozzezza dell'istinto, passando il contenuto dello stesso a qualche cosa più elevata: da questo lato però il falso concetto della coscienza pone in sé la sua determinazione. Secondo quello, lo scopo cui si giunge è l'immediata sostanza del costume, secondo questo lo scopo è la coscienza dello stesso, e tale che si conosca come sua propria Essenza, ed in quanto tal movimento del farsi della moralità abbia una fisionomia più elevata di quella. Senonché tali fisionomie non fanno che un lato del loro *farsi*, cioè quello che cade nell'Esser per sé, ossia quello in cui la coscienza toglie il suo scopo; ma non fanno il lato, secondo il quale essa procede dalla sostanza medesima. Poiché questi momenti non possono avere ancora il significato di divenire scopi nella contraddizione contro la perduta moralità, essi valgono secondo il loro spontaneo contenuto; e la mira verso la quale si spingono, è la sostanza del costume. Ma trovandosi più vicina a' nostri tempi la forma, in cui que' momenti appariscono dopo-

chè la coscienza ha perduta la sua vita etica, e ripete, cercando, quelle forme, cosi esse ponno venir concepite in un' espressione per questa guisa.

La coscienza di sé, che or primo è la nozione dello spirito, va per questa via alla determinazione di esser l'Essenza come spirito individuale, ed è suo scopo il darsi realizzazione come individuo, e godersi come tale in quella.

Nella determinazione di esser l'Essenza come l'Esser per se sta la negatività dell'Altro; quindi nella sua coscienza lo spirito si oppone come positivo ad un tale che veramente è, ma che per sé ha il significato di non essere in sé. La coscienza sembra divisa in questa data realtà, e nello scopo che essa compie levando se stessa; ed invece fa di quello una realtà. Il suo primo scopo è il suo immediato astratto Esser per sé, od il riguardarsi come questo individuo in un Altro, od un'altra coscienza di sé come sé. La sperienza di quello sia la realtà di questo scopo posa la coscienza più alto, la quale ora più che mai è per sé scopo, in quanto è universale, ed ha immediatamente la legge in lei. Però nel compiere questa legge del suo cuore pruova che l'individuale Essenza non può sostenersi, ma che il bene può essere prodotto solo col sagrificio della medesima, e si fa virtù. L'esperienza ch'essa fa non può esser altra, se non che lo scopo siasi in sé già svolto, che la felicità si trova immediatamente nel fatto stesso, ed il fatto stesso è bene. La nozione di questa intiera sfera, che è l'Essenza della cosa dell'Esser per sé dello spirito, sopravviene nel suo movimento per la coscienza. Trovata così la nozione, essa è realtà quale immediata pronunciantesi individualità, che non trova resistenza in una opposta realtà e cui questo stesso pronunciarsi è obbietto e scopo.

a. *Il diletto e la necessità.*

La coscienza di sé, che è in generale realtà, ha il suo obbietto in se stesso, ma come un tale che lo ha sol per sé, e che è positivo: l'Essere le sta opposto come ad una realtà altra della sua; ed esso va a riguardarsi come un'altra indipendente Essenza per la

perfezione del suo Esser per sé. Questo primo scopo è di farsi conscio di sé come di una singolare Essenza nell'altra coscienza di sé; o far di questo altro un se stesso. La coscienza ha la certezza che in sé essa è già questo Altro. Inquanto che si eleva dall'etica sostanza e dall'immoto Essere del pensiero al suo Esser per sé, ha dessa dietro di sé la legge del costume e dell'Esser determinato, la conoscenza della considerazione e la teoria, come una fosca ma dileguantesi ombra; imperocché questa è piuttosto un saper tal cosa, il cui Esser per sé e la cui realtà è tutt'altro che la coscienza di sé. Invece del celestiale rilucente spirito dell'universalità del sapere e del fatto, in cui tace il sentimento ed il godere dell' individualità, si pruova lo spirito della terra, cui soltanto l'Essere che è la realtà dell' individuale coscienza, vale come una realtà.

Ei disprezza e senno e scienza,
Divin raggio in uman luto,
Onde al male già venduto,
Lui l'abisso ingoierà.

Ei si precipita altresì nella vita, svolgendo la pura individualità con cui sorge. Non trova piacere se non in ciò che immediatamente prende e gode. L'ombra della scienza, le leggi e le massime universali, che solo stanno tra lui e la sua propria realtà, spariscono come una nebbia dileguantesi che non può apprendere con la certezza di sua realtà. Ei prende la vita come si spicca un frutto maturo, che vien incontro alla mano che lo coglie.

Il suo fatto, secondo un momento, è un fatto della brama: non giunge ad estirpare l'intiera obbiettiva Essenza, ma giunge alla forma del suo Esser altro o della sua stabilità, che è un'apparenza non essenziale; perocché questa in sé vale di Essenza, o come sua medesimezza (personalità). L'elemento, in cui la brama ed il suo obbietto stanno indifferentissimamente indipendenti l'una a fronte dell'altro, è il vivente Essere determinato: il godimento della brama lo toglie via, in quanto conviene al suo obbietto. Ma qui questo elemento che dà ad ambi la separata realtà, è anzi

lo categoria, un Essere che é essenzialmente *concepito;* ed è perciò la coscienza della stabilità, sia la naturale o sia anche la coscienza formata a sistema di leggi, quella che sostiene gl'individui ciascuno per sé. Tale distinzione non è in sé per la coscienza che conosce l'altro come sua propria medesimezza. Si giunge cosi al godimento del diletto, alla coscienza della sua realizzazione in una coscienza che apparisce consistente, ossia all'intuizione dell'identità di ambe le indipendenti coscienze. Raggiungendosi lo scopo, vi si sperimenta qual sia la verità dello stesso. La coscienza comprendesi come questa individuale Essenza che è per sé: ma la realizzazione dello scopo la toglie via; perocché non si fa obbietto come *questo* individuo, ma piuttosto come unità di se stessa e dell'altra coscienza di sé, ossia come un individuo tolto via, o come universale.

Il diletto goduto ha il positivo significato di farsi obbiettiva coscienza, ed ha il negativo significato di togliersi via. E poiché comprende la sua realizzazione solo in quel significato, la sua esperienra surge nella coscienza come contraddizione, in dove la raggiunta realtà della sua individualità vedesi annullata dalla negativa Essenza, che priva di realtà si oppone a quella vuota individualità come potenza distruttrice della stessa. Tal Essenza non è altra se non la nozione di ciò che l'individualità è in sé. Essa però è la più meschina fisionomia dello spirito che realizza se stesso; perocché essa è in sulle prime astrazion della ragione, o l'immediato dell'identità dell'Esser per sé e dell' Essere in sé: la sua Essenza è quindi solo l'astratta categoria. Oramai essa non ha più la forma d'immediato semplice Essere; come l'ha in generale la cosa per lo spirito considerante, in cui è posta quale astratto Essere o come un che estraneo. In questa Essenza della cosa subentra l'Esser per sé e la mediazione: presentasi, in conseguenza, come un cerchio in cui contenuto è lo sviluppato puro rapporto della semplice Essenzialità. La raggiunta realizzazione di questa individualità non istà quindi in altro, che nel rigettare il giro delle astrazioni e la cerchia della semplice coscienza nell'elemento dell'Esser per sé, o dell' obbiettivo svolgimento. Ciò che si fa obbietto per la coscienza di sé come sua Essen-

za nel diletto gustato, è lo svolgimento di quella vuota essenzialità, della pura identità, del puro diverso, e del loro rapporto. Inoltre non ha alcun contenuto l'obbietto cui l'individualità sperimenta come sua Essenza. Esso è ciò che si appella necessità; imperocché la necessità, il destino, ed altro simile è anche quello di cui si sa dire cosa faccia, quale sia la sua determinata legge e 'l positivo contenuto; essendo l'assoluta pura nozione riguardata come Essere, il semplice, vuoto, però irrefrenabile, rapporto la cui opera è il nulla dell'individualità. La necessità è tal pura armonia; essendo gli armonizzati pure Essenzialità o vuote astrazioni. Identità, diversità e rapporto sono categorie, di cui ciascuna non è in sé e per sé, ma sta nel rapportarsi alla contraria, e che perciò non può stare fuori di questa. Le categorie si rapportano vicendevolmente per la loro nozione, perocché sono la stessa pura nozione; e questo assoluto rapporto ed astratto movimento fa la necessità. La singolare individualità, che ora per suo contenuto ha la pura nozion della ragione, invece di spingersi dalla morta teoria alla vita, si getta piuttosto alla coscienza della propria mancanza di vita, e si fa in parte come vuota estranea necessità; come morta realtà.

Il passaggio avviene dalla forma dell'uno a quella dell'universalità, da una ad altra assoluta astrazione, dallo scopo del pieno Esser per sé, che rigetta la società con altro, al puro contrario astratto Essere in sé. Questo apparisce cosi da schiantar l'individuo e ridurre in polvere l'assoluta rigidezza dell'individualità nella dura ma continua realtà. E poiché come coscienza è desso l'identità di se stesso e del suo opposto, tal tramonto avviene per quella: il che è il suo scopo e sua realizzazione, al par che la contraddizione di ciò che per lei era e di ciò che è in sé l'Essenza: esso sperimenta il doppio senso che sta in quello che fa, cioè di aversi presa la vita; ma d'avere, nel prendere la vita, afferrata la morte.

Questo passaggio del suo vivente Essere nella necessità priva di vita apparisce alla coscienza come una sovversione non mediata da cosa alcuna. Il mezzo termine dovrebbe essere quello in cui i due lati si unificassero: la coscienza riconoscerebbe l'un momento nell'altro, il suo scopo e fatto nel destino, ed il suo destino nel suo scopo e fatto,

la sua propria Essenza in questa necessità. Ma questa identità è per tal coscienza anche il diletto stesso, od il semplice singolar sentimento; ed il passaggio dal momento di siffatto suo scopo al momento della sua vera Essenza è per la coscienza un puro salto all'opposto; perocché questi momenti non sono racchiusi e connessi nel sentimento, ma soltanto nella pura medesimezza (persona) che è un universale o pensiero. La coscienza, quindi, per l'esperienza nella quale farsi dovrebbe la sua verità, diviene anzi un indovinello; le conseguenze del suo fatto non sono per lei il fatto stesso: ciò che le avviene non è per lei l'esperienza di ciò che è in sé: è il passaggio e non un mero cangiamento di forma dello stesso contenuto ed Essenza, una volta concepito come contenuto ed Essenza della coscienza, altravolta come obbietto od intuita Essenza di se stesso. L'astratta necessitàvaie altresì per la incompresa potenza, soltanto negativa, dell'universale in cui l'individualità è franta.

Fin qui l'apparenza va a tal fisionomia della coscienza: l'ultimo momento della sua esistenza è il pensiero del suo perdersi nella necessità, od il pensiero di se stesso come di un'Essenza assolutamente a sé straniera. La propria coscienza in sé, però, sopravvive a tal perdita; perocché questa necessità o pura universalità è sua propria Essenza. Tal riflessione della coscienza in sé per conoscersi come necessita è una nuova fisionomia della medesima.

b. *La legge del cuore, e la demenza della presunzione.*

Ciò che alla coscienza è veramente necessità, lo è per la sua nuova fisonomia, nella quale essa stessa è il necessario. Essa conosce immediatamente d'avere in sé l'universale o la legge: la quale, a causa della determinazione di trovarsi immediatamente nell'Esser per sé della coscienza, si appella la legge del cuore. Questa fisionomia è per sé Essenza, quale individualità, come la precedente, ma quanto alle determinazioni è tanto più ricca, in quanto che in essa l'Esser per sé vale come necessario od universale.

La legge altresì che è immediatamente l'uno della coscienza di sé, od un cuore che perciò ha una legge in lui, è lo scopo che la

coscienza va a realizzare. Fa d'uopo vedere se la sua effettuazione corrisponda a questa nozione; e se in lei questa sua legge si sperimenti come Essenza.

A siffatto cuore sta di contro una realtà; imperocché nel cuore sta primamente la legge sol per sé non anco realizzata, e quindi come Altro della nozione. Quest'Altro determinasi come una realtà che è l'opposto dell'effettuante; onde si ha la contraddizione della legge e dell'individualità. La realtà inoltre da un lato è una legge che va impressa nella singolare individualità, una possente ordinazione del mondo che contraddice alla legge del cuore; e dall' altro lato è l'umanità soffrente sotto quella, poiché non siegue la legge del cuore ma è soggetta ad una estranea necessità. Tale realtà che apparisce opposta all'attuale fisionomia della coscienza, com'è chiaro, non è altro che la precedente divisa relazione dell'individualità e della sua verità, la relazione di una trista necessità, la quale è impressa nell'individualità. Per noi il precedente movimento surge di contro alla nuova fisionomia, perchè questa nasce in sé da quello; ed il momento dal quale provviene è anche per sé necessario; per lei però apparisce come un dato, perocché non ha coscienza della sua sorgente, ed è sua Essenza l'esser piuttosto per sé stessa, ossia l'esser negativa contro tal positivo.

L'individualità è quindi indiretta a togliere la necessità contraddiente la legge del cuore, e la sofferenza indotta dalla medesima. L'individualità perciò non è più la leggerezza della precedente fisionomia, che volea soltanto l'individual diletto, ma è la serietà di un alto scopo, che cerca il suo piacere nella esposizione della sua ottima propria Essenza, e nell'effettuazione del benessere dell'umanità. Ciò che l'individualità realizza è una legge, ed il suo diletto è l'universale di tutti i cuori. L'uno e l'altro son per lei indivisi: il suo diletto corrisponde alla legge; e la realizzazione della legge dell'universa umanità è l'apparecchiare il suo proprio individuai diletto. In effetti, l'individualità immediatamente ed internamente a se stessa è tutt'uno col necessario; e la legge è la legge del cuore. L'individualità non è rimossa dalla sua posizione, e l'unità di arabi non ha luogo pel mediato movimento della stessa, nè per uno sprone. La

realizzazione dell'immediata Essenza priva di rapporto vale come esposizione di un ottimo, e come effettuazione del benessere dell'umanità.

All'incontro, la legge che si oppone alla legge del cuore, è distinta dal cuore ed è libera per sé. L'umanità che l'obbedisce non vive nella beata identità della legge col cuore, ma o nella trista divisione e nella sofferenza, od almeno nella mancanza del godimento di se stesso che si ottiene dal seguir la legge, e nella privazione della coscienza della propria eccellenza che si consiegue dal sorvolarvi. Ove il prepotente divino ed umano ordinamento è distinto dal cuore, esso è, per questo, un'apparenza che perde ciò che dee accompagnarsegli, cioè la forza e la realtà. L'umanità può accidentalmente accordarsi con la legge del cuore, e quindi può compiacersene; ma ciò che risponde alla legge puramente come tale non è l'Essenza, chè quella importa che vi si abbia la coscienza di se stesso, e che questa vi si soddisfi. Quando il contenuto della necessità universale non si accorda col cuore, essa non è in sé, giusta il suo contenuto, e dee cedere alla legge del cuore.

E l'individuo compie la legge del suo cuore. Questa diviene universale ordinamento e delizia di una realtà in sé e per sé corrispondente alla legge. Ma in siffatta realizzazione svanisce la legge per l'individuo: questa addiviene immediatamente una relazione a togliersi. La legge del cuore per la sua realizzazione medesima cessa d'esser legge del cuore; perocché ottiene così la forma dell'Essere, ed è sola universale potenza, per la quale *questo* cuore è indifferente; cosicché l'individuo non trova più come suo il suo proprio ordinamento cui essa pone. Per la realizzazione della sua legge il cuore non si porta a sviluppare nel reale ordinamento la sua legge: bensì, per essere sua la realizzazione in sé, ma estranea per la legge non realizza che questa, e proprio come una prepotenza non solo estranea a lui ma nemica. Pel suo fatto il cuore si pone nell'universale od anzi come universale elemento della realtà positiva, ed il suo fatto anche secondo il suo sentire deve avere il merito di un ordinamento universale. Però liberandosi da sé, esso diviene universalità per sé e depurasi dall'individualità: l'individuo che vuol riconoscere

l'universalità solo nella forma del suo immediato Essere per sé, non si riconosce in tal libera universalità, che gli appartiene per esser suo fatto. Tal fatto ha però il controsenso di opporsi all'universale ordinamento, perocché il suo fatto dee essere fatto del suo individuai cuore, e non libera universale realtà. Ed in pari tempo riconosce questa; perocché quel fatto significa che pone la sua Essenza come libera realtà, che, cioè, riconosce la realtà come sua Essenza.

L'individuo per la nozione del suo fatto determina L'ulterior guisa, con cui la reale universalità che gli appartiene si volge contro lo stesso. Il suo fatto come realtà appartiene all'universale: il suo contenuto però è la propria individualità, che vuol sostenersi come questo individuo opposto all'universale. Non è una legge determinata della cui opposizione qui si parla, ma l'immediata identità del cuore individuale con L'universale è il pensiero elevato a valida legge, del dover ciascun cuore riconoscersi in quello che è legge. Però solo il cuore di questo individuo pone la realtà nel suo fatto, che esprime il suo Esser per sé od il suo diletto. Il fatto dee immediatamente valere come universale; vaL dire che è in verità qualche cosa di particolare, che ha soltanto la forma dell'universalità, ed è il suo particolar contenuto, come tale, che valer dee universalmente. Quindi gli altri non trovano in questo contenuto la legge del loro cuore, ma quella di un altro; e secondo l'universal legge di dover ciascuno trovare il suo cuore in quello che è legge, si volgono contro la realtà, che presenta il cuore come quello che si volge contro la propria realtà. L'individuo altresì, come prima trovava rigida la legge, or trova i cuori degli uomini avversi e ributtanti le sue ottime mire.

Mentre questa coscienza or prima conosce l'universalità come immediata e la necessità come necessità del cuore, le è sconosciuta la natura della effettuazione e dalla realtà; che qual positiva nella sua verità è piuttosto l'universale in sé, in dove l'individualità della coscienza, che gli si confida per essere questa immediata universalità, piuttosto soccombe: invece di questo suo Essere la coscienza raggiunge nell'Essere il farsi a se stessa estranea. Quella, in cui il cuore non si riconosce, non è la morta necessità, ma la ne-

cessità come avvivata dall'universale individualità. Il cuore prende per una morta realtà il divino ed umano ordinamento che gli è dato come avente valore; ed in quello, tanto se si fissa come questo cuore per sé opposto all'universale, quanto quelli i quali obbediscono al cennato ordinamento, non hanno la coscienza di loro stessi: ma lo trovano avvivato dalla coscienza di tutti e come legge dei cuori. Esso pruova che la realtà è un animato ordinamento, anche perchè compie la legge del suo cuore; imperocché ciò non dice altro, se non che l'individualità come universale si fa suo obbietto, in dove però non si riconosce.

Ciò che per esperienza producesi come vero in questa fisionomia della coscienza di sé, contraddice a quello ch'essa è per sé. Ciò che però la coscienza è per sé ha ancora la forma di assoluta universalità per sé; e la legge del cuore è immediatamente identica alla coscienza di sé. In pari tempo lo stabile e vivente ordinamento è sua propria Essenza ed opera, e non produce altro che quello; onde anch'esso è in pari immediata identità con la coscienza di sé. Per tal guisa questa appartiene ad una doppia opposta Essenzialità, contraddittoria in se stessa, ed intrinsecamente distrutta. Nella legge di *questo* cuore soltanto la coscienza di sé si riconosce: ma l'ordinamento valevole universalmente per la realizzazione di quella legge addiviene la propria Essenza del cuore e la sua propria realtà. Ciò che nella coscienza si contraddice è per sé e nella forma dell'Essenza ed in quella della sua propria realtà.

Affermando siffatto momento del suo conscio soccombere, ed in ciò il risultato del suo sperimento, la coscienza s'appalesa come l'interno rovescio di se stessa, come la corruzione della coscienza; sicché per lei la sua Essenza è immediatamente non essenza, e la sua realtà non realtà. La corruzione non può già avvenire perchè qualche cosa d'inessenziale fosse ritenuta per essenziale, o qualche cosa di non reale per reale, talché ciò che per uno è essenziale o reale, non lo fosse per un altro; e la coscienza della realtà e quella della non realtà, ovvero quella dell'essenzialità e della non essenzialità cadessero l'una fuori l'altra. Quando qualche cosa nel fatto è reale ed essenziale per la coscienza, ma per me non lo è, io trovo, nella

coscienza della sua nullità, per esser io coscienza, trovo la coscienza della sua realtà, ed ove si fissino ambedue, tale identità è in generale delirio. Nel delirio però non è travolto per la coscienza se non un obbietto, e non la coscienza come tale in sé e per sé. Nel risultalo dell'esperienza qui ottenuto, la coscienza è nella sua legge conscia di se stessa come di *questo* reale: ed in pari tempo rendendosi estranea la stessa essenzialità, la stessa realtà, è come assoluta realtà, conscia della sua non realtà, ovvero ambi i lati immediatamente, nella loro contraddizione, le valgono qual sua Essenza, che è nell'intimo corrotta.

Il palpito di cuore pel benessere dell'umanità tra l'infuriar dell'egoismo e tra la procella della coscienza va a sostenersi contro la sua distruzione; e ciò perchè rigetta da sé la perversità insita in lui, sforzandosi di riguardarla e pronunciarla come di un Altro. Si ritiene altresì l'universale ordinamento essere una corruzione della legge del cuore, una distruzione della sua felicità trovata per infinita miseria dell'illusa umanità da preti fanatici, da gavazzanti despoti e da' loro servitori, che si compensano del loro avvilimento avvilendo ed opprimendo i sottoposti. La coscienza esprime in questa sua corruzione la individualità come corruttrice e corrotta, ma estranea ed accidentale. Però il cuore o la individualità della coscienza, che vuol essere immediatamente universale, è quel corruttore e corrotto stesso; ed il suo fatto è la produzione di ciò che si là questa contraddizione nella sua coscienza. In effetti il vero è per lei la legge del cuore, una mera opinione, che non sostiene la luce qual fermo ordinamento; ma piuttosto rovina come si espone alla stessa. Questa sua legge dee aver realtà: qui la legge le vale qual realtà valido ordinamento e scopo: ma immediatamente la realtà, anziché legge e valido ordinamento, è il nulla. Così pure la sua propria realtà, come individualità della coscienza, è sua Essenza; però essa è a porsi per lei qual positivo scopo; onde immediatamente la sua medesimezza (persona) sta come la non individualità, come Essenza o scopo o legge, come universalità che sia per la sua coscienza stessa. Questa sua nozione addiviene, pel fatto, suo obbietto: la sua personalità sperimenta altresì quell'obbietto come non reale, e la

non realtà come realtà. La corrotta e corruttrice non è un'accidentale ed estranea individualità, ma questo cuore da tutti i lati.

Poiché l'immediatamente universale individualità è la corrotta e corruttrice, questo universale ordinamento che è la legge di ogni cuore, cioè del corrotto, non è meno esso stesso in sé il corrotto, come la imperversante corruzione esprime. Alle volte la mostra nella resistenza che la legge del cuore trova in un altro, per esser legge di ogni cuore. Le leggi consistenti son difese contro la legge di un individuo, mentre non sono inconscia vuota e morta necessità, ma spirituale universalità e sostanza, in dove quelli in cui essa ha sua realtà vivono come individui e sono consci di loro stessi; cosicché quand'anche si querelino contro questo ordinamento, ove si opponga all'interna legge, e sostengano contro di quello le opinioni del cuore, nel fatto dipendono dal loro cuore come dalla loro Essenza; e quando questo ordinamento venga loro ritolto, o che essi lo depongano, perdono tutto. Poiché in ciò sta la realtà e potenza del pubblico ordinamento: questo apparisce come la generale animata Essenza a se stessa pari, e l'individualità come forma della stessa. Però quest'ordinamento è pur corrotto.

In effetti, nell'esser quell'ordinamento la legge di tutti i cuori, nell'esser tutti gl'individui immediatamente questo universale, in ciò sta solamente la realtà dell' individualità che è per sé, ossia del cuore. La coscienza che appone la legge al suo cuore, sperimenta altresì resistenza dagli altri, mentre egli contraddice alle individuali leggi del loro cuore, e questi nella loro resistenza non fanno altro che apporre e render valevole la loro legge. L'universale che sta dinnanzi è. perciò solo universale resistenza e reciproco combattimento di tutti; nel quale ciascuno fa valere la sua propria individualità, ma in pari tempo non giunge a tanto, mentre sperimenta la stessa resistenza, e viene dalle altre opposte frenata. Ciò che sembra pubblico ordinamento è quell'universale sfida in cui ciascuno in sé strappa ciò che può, esercita la legalità sulla individualità altrui, e consolida la sua, che per l'Altro scompare. È desso il corso del mondo, l'apparenza di un permanente processo, che è solo un'universalità di opinione; e 'l cui contenuto è anzi il non essenziale giuoco della fissazione delle individualità e del loro dissolversi.

Considerando ambi i lati dell'universale ordinamento, l'uno a fronte dell'altro, la suprema universalità ha per suo contenuto la irrequieta individualità, per la quale l'opinione, ossia l'individualità è legge, il reale è non reale, ed il non reale è reale. Essa però è in pari tempo il lato della realtà dell'ordinamento, perocché a lui appartiene l'Esser per sé dell'individualità. L'altro lato è l'universale come calma Essenza, ma anche perciò, come un Interno, che veramente non è nulla, ma però non ha realtà, e perciò può divenir reale togliendo l'individualità, che commisura a sé la realtà. Tal fisonomia della coscienza, che è il sapersi nella legge, nel vero e buono in sé, non come individualità ma come Essenza, e l'individualità come la corruttrice e corrotta, il che importa il sagrificio della individualità della coscienza; questa è la virtù.

c. *La virtù ed il corso del mondo.*

Nella prima fisionomia l'attiva ragione era la coscienza di sé, pura individualità, cui stava di contro la vuota universalità. Nella seconda ambe le parti della contraddizione aveano ciascuna il doppio momento della legge e della individualità; l'una però, il cuore, era l'immediata identità, l'altra il suo opposto. Qui nella relazione della virtù e del corso del mondo, d'ambi i membri ciascuno è unità e contraddizione di questo momento, ossia un movimento reciproco ed opposto della legge e della individualità. Per la coscienza la virtù è la legge, l'essenziale; e l'individualità è ciò che la toglie via tanto nella sua coscienza, quanto nel corso del mondo. In quella la propria individualità spronata dall'universale dee prendersi qual vero e bene; però vi rimane qual personale coscienza: il vero sprone è solo il sagrificio dell'intiera personalità, qual conservazione che nel fatto resta ferma nell'individualità. In questo individuale sagrificio l'individualità si diradica nel corso del mondo, perocché essa è un semplice momento ad ambi comune. L'individualità nel corso del mondo comportasi alla rovescio di quella è posta nella virtuosa coscienza, dove si fa Essenza, soggettandosi a ciò che in sé è buono e vero. Non solo il corso

del mondo, per la virtù, è questo universale corrotto per l'individualità; ma l'assoluto ordinamento, anche comune momento, si presenta per la coscienza e qual positiva realtà, e qual'interna Essenza della stessa. L'ordinamento quindi propriamente non si produce per la virtù; imperocché la produzione, come fatto, è la coscienza della individualità, e questa va piuttosto a dileguarsi: ma per questo dileguarsi vien fatta all'In sé del corso del mondo l'opportunità di venire in sé e per se stesso all'esistenza.

L'universale contenuto del reale corso del mondo si è già avuto. Considerato più da vicino non è altro che il doppio innanzi detto movimento della coscienza di sé. Da esso deriva la fisionomia della virtù; perocché ne è la sorgente e le è dinnanzi: la virtù però procede a togliere la sua sorgente onde realizzarsi, ossia, onde farsi per sé. Il corso del mondo è ancora da un lato la singolare individualità che cerca il suo diletto e godimento, ma ivi trova il suo occaso e quindi satisfa all'universale. Intanto questa satisfazione stessa, come il restante momento di siffatta relazione, è una guasta fisionomia e movimento dell'universale. La realtà è soltanto l'individualità del diletto e del godimento, cui si contrappone l'universale: è una necessità che è soltanto la vuota fisionomia dello stesso, una negativa reazione ed un fatto senza contenuto. L'altro momento del corso del mondo è l'individualità, che vuole esser legge in sé e per sé, ed in tal forma rovina il fisso ordinamento. La legge universale sostiensi al certo contro questa presunzione, e non più si produce come un che vuoto ed opposto alla coscienza; ma come una necessità nella coscienza stessa. Ma dessa è corruzione, poiché esiste come il conscio rapporto dell'assoluta contraddittoria realtà; ed in quanto è obbiettiva realtà, è dessa perversità. L'universale, al certo, si presenta in ambi i lati come potenza del loro movimento, ma l'esistere di tal potenza è l'universale pervertirsi.

Dalla virtù dee l'universale ottenere la sua vera realtà, togliendo l'individualità, principio del pervertirsi: lo scopo della virtù è convertire il perverso corso del mondo, svolgendone la vera Essenza. Tal vera Essenza, nel corso del mondo, sta ora prima come suo In sé; è reale, e la virtù vi crede. La virtù va ad innalzare a visione tal

credenza senza però gustare i frutti del suo lavoro e sagrificio. Perocché, in quanto è individualità, è dessa il fatto della lotta, che imprende nel corso del mondo. Suo scopo, sua vera Essenza è vincere la realtà del corso del mondo: onde la realizzata esistenza del bene è la cessazione del suo fatto, ossia della coscienza dell'individualità. Secondo la natura delle armi viventi portate da' lottatori, dee distinguersi in che modo la cennata lotta, che la virtù pruova,. venga sostenuta, e se pel sagrificio che la virtù prende su di sé, il corso del mondo soccomba, trionfando la virtù. Le armi non sono altre che l'Essenza stessa dei lottanti, i quali si presentano l'uno all'altro opposto. Le loro armi nascono da ciò che in sé è dato in questa lotta.

L'universale per la virtuosa coscienza è vero nella credenza o in sè: non è soltanto un reale, ma anche un astratto universale: nella detta coscienza sta desso come scopo, e nel corso del mondo come interno. In siffatta determinazione l'universale si presenta anche nella virtù pel corso del mondo; perocché la virtù vuole in sulle prime produrre il bene, e lo dà per reale. Tale determinazione può anche essere considerata così che il bene, poiché procede alla lotta contro il corso del mondo, si presenta perciò come ciò che è per Altro, come qualche cosa che non è per se stessa; se no non si dovrebbe dar verità per via della coazione del suo contrario. L'esser solo per Altro vuol dire quello stesso che si mostrava del bene nell'opposta considerazione, che, cioè, è dessa un'astrazione che ha realtà solo nel rapporto e non in sé e per sé.

Il bene o l'universale, come qui si presenta, è ciò che si chiama prerogativa, capacità, forza. Una guisa d'essere dello spirituale, nella quale esso è concepito come universale, è l'abbisognare del principio dell'individualità nel suo avvivarsi e muoversi; e l'avere in essa la sua realtà. Da tal principio, in quanto sta nella coscienza della virtù, questo universale è bene adoperato, ma viene abusato in quanto si trova nel corso del mondo: addiviene un passivo strumento, che retto dalla mano della libera individualità, indifferente contro l'uso che se ne faccia, può essere applicato anche all'effettuazione di una realtà che è la sua rovina: addiviene una morta ma-

teria bisognosa della propria stabilità, che può essere conformata per la distruzione degli altri al par che di se stessa.

Poiché siffatto universale sta come precetto nella coscienza della virtù al par che nel corso del mondo, non bisogna trascurare se cosi rafforzata la virtù possa vincere i vizi. Le armi sono le stesse: le capacità e le forze. Per vero, la virtù ha la sua credenza all'originaria unità del suo scopo e dell'Essenza del corso del mondo posto all'imboscata, così da cader sulle spalle del nemico, durante la lotta, per compierlo in sé: onde nel fatto, pel difensore della virtù, il suo proprio fatto e la sua lotta è una precisa contesa di parole che non può prendersi sul serio, ponendo la sua vera forza nel compiere quello che e bene in sé e per se stesso: vana contesa che nessuno usa far seriamente. In effetti, ciò che volge contro il nemico e che trova volto contro di sé, e ciò il cui logorarsi il cui danno si rischia contro se stesso come contro al suo nemico non dee essere il bene stesso, per serbare od effettuare il quale si lotta; benvero ciò che si rischia non sono che indifferenti prerogative e capacità. Senonché queste nel fatto non son altro che quello stesso universale vedovo d'individualità, che dee essere serbato e realizzato per via della lotta. Esso però è più immediatamente realizzato per la nozione della lotta: esso è l'In sé, l'universale; e la sua realizzazione non dice se non che esso è per un Altro. Ambi i lati or dati, ciascuno de' quali si fa un'astrazione, non sono più divisi, ma il bene nella lotta e per la stessa vien infine posto in ambe le guise. La coscienza virtuosa, nonpertanto, nella lotta contro il corso del mondo si presenta anche come opposta al bene: ciò che in essa si offre è l'universale non solo corde astratto universale, ma come ciò che è avvivato dall'individualità e che è per un Altro, ossia come bene reale. Quando la virtù abbraccia il corso del mondo, tocca a tali posizioni, che sono l'esistenza del bene stesso, il quale è indivisamente intrecciato in tutte le apparizioni mondiali come l'In sé del corso del mondo, ed ha il suo Essere determinato nella realtà dello stesso: il corso del mondo altresì non iscandalizza la virtù. Tutti i momenti che dalla virtù stessa debbono venir posti e sagrificati sono pari esistenze del bene, epperò rapporti inof-

fensivi. La lotta in conseguenza non può essere che un dondolare tra la conservazione e 'l sagrificio; o meglio non può in essa aver luogo né il sagrificio proprio né l'offesa dello estraneo. La virtù non somiglia a quel combattente cui incombe di tener bianca la sua spada, ma imprende la lotta per serbar l'arma; e non solo essa può non usar la propria, ma dee serbare intatta anche quella stessa dell'avversario, cui dee proteggere contra se stesso; perocché tutte sono nobili parti del bene, pel quale si scende nell'arena.

L'Essenza di questo nemico non è l'In sè, ma l'individualità: la sua forza quindi è un negativo principio, secondo il quale nulla è stabile e santo, potendo rischiare e soffrire la perdita di tutti e di ciascuno. Di conseguenza la vittoria gli è certa per la contraddizione nella quale opera il suo avversario. Ciò che per la virtù è in sé, nel corso del mondo non è per lui: è desso libero da ciascun momento che è per essa fermo, ed a cui quella va connessa. Il corso del mondo ha siffatto momento, perciocché vale per lei così da poterlo togliere o lasciarlo valere nella sua forza, e quindi anche il virtuoso campioneattaccato allo stesso. Questi non può dunque spogliarsene come di un esterno mantello; perocché non ha un' Essenza che si toglie via.

Quanto all'imboscata, dalla quale il buono In sé accortamente cader dovrebbe alle spalle del corso del mondo, tale speranza è nulla. Il corso del mondo è la desta coscienza certa di se stessa, che non si lascia prendere alle spalle, ma offre da tutti i lati la fronte; perocché è tale che tutto è per lui, e tutto gli sta dinnanzi. Ove il buono In sé è pel suo nemico, esso trovasi nella lotta da noi veduta: in quanto però non è per lui ma in sé, è desso il passivo strumento delle prerogative e delle capacità, la materia senza realtà: concepito come Essere determinato, sarebbe una dormiente coscienza, che rimane indietro non si sa dove.

La virtù vien vinta dal corso del mondo, mentre nel fatto l'astratta non reale Essenza è il suo scopo, e poiché in rapporto alla realtà il suo fatto posa sul diverso che sta soltanto nelle parole. Essa volea consistere nel sagrificio dell'individualità per realizzare il bene; ma il lato stesso della realtà non è altro che il lato dell' individualità. Il bene dovrebbe esser quello che è in sé e si oppone a quel-

lo che è: intanto l'In sé, preso secondo la sua realtà e verità, è anzi l'Essere stesso. L'In sé è primamente l'astrazione dell'Essenza a fronte della realtà; pero l'astrazione non è veramente, ma è solo per la coscienza; cioè è essa stessa quella che vien nomata reale; perocché il reale è ciò che essenzialmente è per un Altro, ossia è l'Essere. La coscienza della virtù però riposa sulla differenza dell'In sé e dell'Essere che non ha verità. Il corso del mondo dee essere il pervertimento del bene, avendo a suo primo l'individualità; senonché questa è il principio della realtà; imperocché è dessa la coscienza per la quale ciò che è in sé l'è del pari per un Altro: il corso del mondo pervertisce l'immutabile, ma in fatto lo travolge dal nulla dell'astrazione dell'Essere alla realtà.

Il corso del mondo la vince ancora su quello che la virtù fa nel contrapposto contro di lui: esso la vince sopra quella, la cui Essenza è l'astrazione non essenziale. Esso però non la vince su qualche cosa di reale, ma sulla produzione de' diversi che non sono, sulle pompose declamazioni circa al meglio dell'umanità, circa l'oppressione della stessa, circa al sagrificarsi pel bene e l'abuso delle prerogative: siffatta ideale Essenza e scopo cadon come vuote parole, che elevano il cuore e lascian vuota la ragione, sono edificanti ma non edificano nulla: codeste declamazioni determinatamente esprimono sol questo contenuto, che cioè l'individuo il quale si dà ad agire per tanto nobili scopi, e parla siffatte ottime parole, si tiene per un' ottima Essenza: è un'ampollosità che gonfia la testa propria ed altrui, ma però di vento. La virtù antica avea determinato sicuro contenuto, perocché avea il suo fondamento pieno di contenuto nella sostanza del popolo; ed aveva a suo scopo un reale di già esistente bene: essa perciò non era diretta contro la realtà, quasi contro l'universale perversità, e contro il corso del mondo. Ma la verità qui considerata è fuori la sostanza, è una virtù priva di Essenza, una virtù di concetto e di parola, che abbisogna di quel contenuto. Questa vuotezza sarebbe tantosto chiara all'eloquenza che oppugna il corso del mondo, sol che volesse dire cosa significhino i suoi modi di parlare: ma ciò si presuppone conosciuto. Il tentativo di dire questo conosciuto riuscirebbe o ad un nuovo torrente di retorica, o a fare appello al cuore perchè interna-

mente dicesse cosa significhino; val dire che verrebbe confessala l'impossibilità di dirlo in fatto. La nullità di tali parole sembra aver raggiunta una certezza in modo inconscio per l'educazione de' nostri antichi; perocché oggi dall'intiera massa di que' pezzi di eloquenza, e dalla guisa di espanderli, è sparito ogni interesse, e tal perdita si esprime per ciò che fa noia.

Il risultato altresì che proviene da questa contraddizione sta in ciò che la coscienza si fa quasi un vano mantello del concetto di un bene in sé, che non ha realtà. Nella lotta la coscienza pruova che il corso del mondo non è così cattivo come si parea; perocché la sua realtà è la realtà dell' universale. Con tale esperienza cade via il mezzo di apportar bene col sagrificio dell'individualità: in effetti, l'individualità é proprio la realizzazione di ciò che è in sé; ed il pervertimento cessa di venir riguardato come pervertimento del bene, essendo anzi il pervertimento dello stesso, come di un nudo scopo nella realtà: il movimento dell'individualità è la realtà dell'universale.

Nel fatto però vien vinto e sparisce anche ciò che si oppone, qual corso del mondo, alla coscienza di ciò che è in sé. L'Esser per sé della individualità era opposta all'Essenza ossia all'universale, ed appariva come una realtà divisa dell'Essere in sé. Essendosi intanto mostrato che la realtà è in indivisa unità con l'universale, si fa chiaro non costituir, più l'Esser per sé del corso del mondo, come l'In sé della virtù, altro che un In sé. L'individualità del corso del mondo può ben credere di agire per sé ossia egoisticamente; essa è migliore di ciò che crede: il suo fatto è del pari ciò che è in sé fatto universale. Quando l'individualità agisce egoisticamente essa non sa cosa si faccia; ed allorché assevera che tutti gli uomini agiscono egoisticamente, essa crede soltanto che tutti gli uomini non abbian coscienza del fatto loro. Quando l'individualità agisce per sé, si produce alla realtà ciò che è in sé: lo scopo dell'Esser per sé, che si crede opposto allo In sé, la sua vuota scaltrezza, le sue belle dichiarazioni, che sembrano dinotare l'utilità propria, scompariscono al par che lo scopo dell' In sé, e la sua declamazione.

Il fatto e gl'istinti dell'individualità sono scopo in se stesso:

l'uso delle forze, e 'l giuoco della loro manifestazione son ciò che dà vita a quello che era morto in sé: l'In sé non è un universale ineffettivo, privo desistenza ed astratto, ma è esso stesso l'attualità e la realtà del processo della individualità.

C.

L'individualità, che si è reale in sé e per se stessa.

La coscienza ha ora compresa la nozione di sé, che prima era la nostra nozione di lei; cioè nella certezza di esser essa stessa ogni realtà e scopo ed Essenza, essa è la muoventesi compenetrazione dell'universale, delle prerogative, delle facoltà e della individualità. I soli momenti di tal compimento e penetrazione prima dell'unità nella quale si fondono, sono gli scopi fin qui considerati. Essi sono scomparsi come astrazioni e chimere, che appartengono alle prime vuote fisionomie della spirituale coscienza di sé, ed hanno la loro verità sol nello speciale Essere del cuore, dell'educazione e del linguaggio, non nella ragione, che or certa in sé e per sé della sua realtà non cerca più prodursi come scopo in opposizione all'immediata positiva realtà, ma ha la categoria come tale per obbietto della sua coscienza. La coscienza cioè è la tolta determinazione della coscienza di sé che è per sé ossia negativa, in cui la ragione si presenta: essa s'avea trovata dinnanzi una realtà, che era il negativo di se stessa, per toglier la quale si comportava in sulle prime come scopo della stessa. Ma quando lo scopo e l'Essere in sé si rivelarono identici a ciò che è l'Essere per Altro e la presente realtà, la verità non si distinse più dalla certezza: lo stabilito scopo venia preso per certezza di se stesso; e la sua realizzazione per verità, o meglio lo scopo venia preso per verità, e la realtà per certezza: ora l'Essenza e lo scopo in sé e per se stesso è la certezza dell'immediata realtà, la compenetrazione dell'Essere in sé e dell'Essere per sé, dell'universale e dell'individualità: il fatto per lui stesso è sua verità e realtà, e l'esposizione o l'affermazione dell'individualità è per la coscienza scopo in sé e per se stesso.

Con questa nozione la coscienza di sé ritorna in sé dalle opposte-determinazioni, che come consideratrice e quindi attiva avea la categoria per quella e 'l suo rapporto alla stessa. La coscienza di sé ha per suo obbietto la pura categoria stessa; ossia è la categoria che diviene conscia di se stessa. Con ciò è saldato il conto con le sue precedenti fisionomie: esse restano dietro di lei nell'oblio, non si obbiettivano qual mondo dato, ma sviluppansi all'interno di loro stesse quali diafani momenti. Vanno esse l'una fuori l'altra nella sua coscienza come un movimento o diversi momenti, che si fondono nella sua sostanziale unità. Ma in tutte la coscienza sostiene la semplice unità dell'Essere e della medesimezza che è loro genere.

La coscienza con ciò rigetta ogni contraddizione ed ogni condizione del suo fatto: essa esce da sé e va non ad un Altro ma a se stessa. Essendo l'individualità la realtà in se stessa, è dessa la materia dell'azione e dello scopo del fatto nel fatto stesso. Il fatto quindi ha l'aspetto del movimento di un cerchio, che libero si muove nel vuoto in se stesso: senza ostacolo ora si dilata ora si restringe, e perfettamente soddisfatto giuoca solo in sé e con se stesso. L'elemento, in cui l'individualità presenta la sua fisionomia ha il significato di una pura ricettività di questa fisionomia: esso è la luce alla quale la coscienza vuol mostrarsi. Il fatto nulla cambia, e non va contro cosa alcuna: esso è la pura forma del passaggio dal non esser visto all'Esser visto; ed il contenuto che vien portato alla luce, non rappresenta altro se non come quel fatto è in sé. Ho detto è in sé; chè questa è la sua forma qual pensata unità: ed è reale, poiché questa è la sua forma come positiva unità. Esso stesso è contenuto solo in questa determinazione della semplicità contro la determinazione del suo passaggio e del suo movimento.

a. *Lo spirituale regno animale e la fallacia, ossia la cosa stessa.*

L'individualità in sé reale è in sulle prime individua e determinata: l'assoluta realtà, come quella che si conosce, è, in quanto divien di sé conscia, l'astratto universale che senza pienezza e contenuto è soltanto il vuoto pensiero di questa categoria. Bisogna ve-

dere come questa nozione dell'individualità reale in se stessa si determini ne' suoi momenti, e come in lei la sua nozione di se stessa si affacci alla coscienza.

La nozione di questa individualità è in sulle prime risultato, in quanto essa come tale per se stessa è tutta la realtà: essa non ha ancora svolto il suo movimento e realtà; sta qui immediatamente qual semplice Essere in sé. Però la negatività che è quello stesso che apparisce qual movimento è nel semplice In sé come determinazione; e l'Essere o 'l semplice In sé diviene una determinata periferia. L'individualità si presenta quindi come originaria determinata natura: come originaria natura, perocché essa è in sé; come originariamente determinata, perocché il negativo è nell'In sé, e questo è, per conseguenza, qualità. Tal limitazione dell'Essere non può circoscrivere il fatto della coscienza: il quale è un perfetto rapporto di sé a se stesso, essendo tolto il rapporto ad Altro, che ne era la limitazione. L'originaria determinazione della natura è quindi soltanto un semplice principio, un diafano universale elemento in cui l'individualità resta libera ed a se stessa uguale, in quanto che non impedita svolge la sua differenza, ed è nella sua realizzazione la mera reazion reciproca con sé. Cosi l'indeterminata vita animale spira il suo soffio forse all'elemento delle acque, dell'aria, o della terra, o nell'interno di questi determinati principi, immerge in essi tutti i suoi momenti; però non ostante quella limitazione dell'elemento si sostiene nella sua potenza e nella sua unità, e rimane la stessa universal vita animale come questa particolare organizzazione.

Tale determinata originaria natura della coscienza libera e del tutto permanente in lei sembra l'immediato ed unico proprio contenuto di quello che all' individuo è scopo: esso per vero è un determinato contenuto, ma è contenuto in quanto noi consideriamo isolato l'Essere in sé. In verità però è desso la realtà compenetrata dall'individualità. La realtà in quanto ha la coscienza come individuo in se stessa, e quindi come positiva, non è ancora posta come agente. Pel fatto però in parte quella determinazione non è limitazione, oltre la quale il fatto vuole, mentre essa, considerata come positiva qualità, è il semplice colore dell'elemento in cui si muove: d'altra parte la ne-

gatività è determinazione solo nell'Essere; ma il fatto esso stesso non è altro che la negatività: nell'individualità agente anco la determinazione è sciolta in negatività, intimo della nozione di ogni determinazione.

La semplice originaria natura, nel fatto e nella coscienza del fatto, va alla differenza che le conviene. Primamente il fatto si presenta come obbietto; e come obbietto in quanto appartiene alla coscienza, come scopo, e quindi opposto ad una presente realtà. L'altro momento è il movimento dello scopo concepito come immoto, la realizzazione, come rapporto dello scopo all'interamente formale realtà, epperò il concetto del passaggio stesso, ossia il mezzo. Il terzo momento, in fine, è l'obbietto, non più come scopo, di cui l'agente è immediatamente conscio come di un che suo, ma in quanto è fuori di lui ed è per esso un Altro. Tali diversi lati sono però, secondo la nozione di questa sfera, tenuti così fissi che il contenuto rimane in essi lo stesso, e non subentra differenza né dell'individualità e dell' Essere in generale, né dello scopo contro l'individualità come originaria natura né contro la realtà presente, e così pure non del mezzo contro di essa quale assoluto scopo, né dell'operata realtà contro lo scopo, od originaria natura o mezzo.

Per lo primo l'originaria determinata natura della individualità, sua immediata Essenza, non è ancor posta come agente, e chiamasi allora particolare capacità, talento, carattere ecc. Questa propria tinta dello spirito dee considerarsi come l'unico contenuto dello scopo stesso ed unicamente come realtà. Ove si concepisse la coscienza come uscente di là, e volenterosa di portare a realtà un altro contenuto, verrebbe allora concepita come un nulla che lavora nel nulla. Questa originaria Essenza è inoltre non solamente il contenuto dello scopo, ma è in sé anche la realtà, che già apparisce come una data materia del fatto, come realtà trovata d'avvanzo e formante il fatto. Voglio dire che il fatto è un puro passaggio dalla forma di ciò che non è ancora rappresentato, a ciò che è rappresentato. L'Essere in sé di quella realtà opposto alla coscienza è rabbassato a nuda mera apparenza. Siffatta coscienza, determinandosi all'azione, non si fa traviare dall'apparenza della presente realtà; e, in pari tempo,

dall'affaccendarsi nel vuoto pensiero e scopo si attiene all'originario contenuto della sua Essenza. Tale originario contenuto, per dir vero, sta per la coscienza, poiché l'ha realizzato: però cade via la diversità di tale, che è per la coscienza solo all'interno di sé, e fuori di lei é realtà in sé positiva. Fa di mestieri che la coscienza faccia per sé ciò che è in sé: val dire che l'agire è il farsi dello spirito come coscienza. Ciò che sia in sé, lo sa dalla sua realtà. L'individuo non può sapere ciò che si sia, prima d'essersi portato alla realtà per via del fatto. Sembra che non potesse determinare lo scopo del suo fatto prima d'averlo operato; ma poiché è coscienza, dee averlo precedentemente innanzi a sé, come tutto suo, cioè come scopo. L'individuo che va ad agire sembra quindi trovarsi in un giro, dove ciascun momento presuppone l'altro, onde non può trovar cominciamento, dovendo apprendere dal fatto la sua originaria Essenza che fa d'uopo sia suo scopo, e dovendo già prima averlo a scopo per operare. Quindi ha egli a cominciare immediatamente e dee passare all'attività senz'altro pensiero circa l'inizio, il mezzo, il fine, qualunque sia la circostanza; perocché la sua Essenza e la natura che è in sé è tutt'insieme cominciamento, mezzo e fine. Qual cominciamento, è dessa data nelle circostanze dell'azione; e l'interesse cui l'individuo trova in qualche cosa, è la risposta già data alla questione: Se bisogna fare e cosa farsi debba. In effetti, ciò che sembra essere una realtà trovata d'avvanzo, sta nella sua originaria natura, che ha sol l'apparenza di un Essere: tal'apparenza è nella nozione del fatto che si gemina: però la sua originaria natura corrisponde all'interesse che vi trova. Così pure si determina in sé e per sé il come od il mezzo. Il talento non è altro che la determinata originaria individualità, considerata come mezzo interno, ossia è il passaggio dello scopo alla realtà. Il mezzo reale però ed il reale passaggio è l'identità del talento e della natura della cosa che si presenta nell'interesse: quello concepisce come mezzo il lato del fatto, questo il lato del contenuto; ed ambi sono l'individualità stessa come compenetrazione dell'Essere e del fatto. Ciò che è dato son circostanze trovate d'avvanzo, che sono in sé l'originaria natura dell'individuo; è poi l'interesse che si pone come suo o come scopo; finalmente è il connettersi ed il togliersi di questa contraddizio-

ne nel mezzo. Tal connessione cade nell'interno della coscienza, e l'intiero così considerato è l'un de' lati di una contraddizione. Siffatta restante apparenza di contraddizione vien tolta pel passaggio stesso, ossia pel mezzo; perocché il mezzo è l'identità dell'esterno e dell'interno, il contrapposto della determinazione che il mezzo ha come interno: esso la toglie e ponesi come unità esterna del fatto e dell'Essere, come la stessa individualità divenuta reale; val dire che è posto per se stesso come positivo. L'intiera azione per tal guisa si produce fuor di sé né come scopo, né come mezzo, né come opera.

Con l'opera però sembra si affacci la diversità delle originarie nature: l'opera, al par che l'originaria natura da essa espressa, è un determinato; perocché nell'opera lasciata libera dal fatto come positiva realtà, la negatività sta come qualità. La coscienza però determinasi a fronte d'essa come quella che ha la determinazione come negatività in generale, come fatto: essa è altresì l'universale contro quella determinazione dell'opera: può paragonarla con altre, e quindi comprendere le individualità come diverse; può comprendere un individuo operante o come più forte energia volitiva, o come di più ricca natura, cioè come tale da aver meno limitata la sua originaria determinazione; ed un altro individuo come più debole o di più circoscritta natura. A causa di codesta non essenzial differenza della grandezza, il bene il male esprimono un'assoluta differenza, ma essa non trova qui luogo. Ciò che vien preso nell'una o nell'altra guisa, è del pari un fatto ed un istinto, un rappresentarsi ed affermarsi di qualche individualità, ed è però tutto bene; e non si saprebbe dire che cosa propriamente si sia male. Ciò che si chiama un'opera malvagia, è l'individuai vita di una determinata natura che si realizza così: va depreziata fino alla malvagità per un pensier di paragone; però è qualche cosa di vuoto, perocché sorvola sull'Essenza dell'opera (che è l'affermarsi dell'individualità), richiedendo esigendo non si sa che cosa. Si potrebbe ricadere nella differenza innanzi apportata: questa però, qual differenza quantitativa, non è essenziale: si determina poiché si hanno diverse opere od individualità che si paragonano; ma queste non convengono alle altre, e ciascuna rapportasi soltanto a se medesima. La natura originaria è

soltanto l'In sè, o quello che potrebbe esser posto a criterio del giudizio dell'opera, e viceversa a fondamento della stessa: però ambe si corrispondono a vicenda: non è per l'individualità ciò che non è pel suo mezzo; ossia non v'ha realtà, che non sia sua natura e suo fatto; nè v'ha fatto od in sé che non sia reale: e sol' questi momenti son da compararsi.

Non v'ha dunque luogo nè a nobilitamento nè a querela, nè a pentimento; perocché tutte queste cose vengono dal pensiero, che si figura altro contenuto ed altro In sé diverso dall'originaria natura dell'individuo, e del suo svolgimento presente nella realtà. Tutto che l'individuo fa o pruova, questo l'ha *egli* fatto, ed è egli stesso: può solo aver la coscienza del puro tradursi dalla notte della possibilità alla luce dell'attualità, dallo astratto In sé nel significato dell'Essere reale, ed accertarsi che quanto gli avviene non è altro se non ciò che in lui dormiva. La coscienza di tale unità è, per vero dire, anche un paragone; ma ciò che si paragona non ha che l'apparenza dell'opposizione; un'apparenza di forma, che per la conscia ragione d'esser l'individualità la realtà in se stessa, non è dappiù di un'apparenza. L'individuo non può che viver godendo, quando sa che nella sua realtà non si può rinvenir altro della sua identità con lui, ossia non può rinvenire nella sua verità altro che la certezza di se stesso, che raggiunge sempre il suo scopo.

Questa è la nozione che fa di sé la coscienza, che si sa quale assoluta compenetrazione dell'individualità e dell'Essere: vediamo se tal nozione si autentica dall'esperienza, e la sua realtà si armonizzi alla stessa. L'opera è la realtà che si dà la coscienza: in essa l'individuo è per sé quello che è in sé, cosicché la coscienza per cui si viene all'opera non è la particolar coscienza ma l'universale: la coscienza in generale si posa operando nell'elemento dell'universalità, nell'indeterminato spazio dell'Essere. La coscienza che si ritrae dall'opera, essendo assoluta negatività opposta al fatto, è in effetti l'universale contro la sua opera che è il determinato: essa trascende se stessa come opera, ed è l'indeterminato spazio che non si trova riempito dalle sue opere. Quando nella nozione già si avea la loro identità, ciò avventa perchè l'opera si toglieva come ope-

ra positiva. Eppur fa d'uopo che l'opera *sia;* ed e' bisogna vedere come l'individualità nel suo Essere consiegua la sua universalità e sappia soddisfarsi. Primamente è mestieri considerare in sé l'opera fatta. Essa ha ricevuta l'intiera natura dell'individualità; quindi il suo Essere è un fatto, in cui tutti i diversi si compenetrano e dissolvonsi: l'opera sta con la determinazione dell'originaria natura, volta nel fatto contro altre determinate nature; afferra queste altre in sé, e perdesi come evanescente momento in siffatto universale momento. Se nell'interno della nozione dell'individualità reale in sé e per se stessa, son pari tutti i momenti di circostanze scopo mezzi e della azion reciproca, valendo l'originaria determinata natura sol come elemento universale; la sua determinazione come tale, all'incontro, viene alla luce nell'opera ed ottiene la sua verità nella sua dissoluzione, poiché quell'elemento si fa Essere obbiettivo. Più precisamente siffatta dissoluzione presentasi tale che l'individuo, come questi, in tal determinazione si fa reale: però essa non è solo contenuto della realtà, ma anche forma della stessa: val dire che la realtà come tale è anche la determinazione dell'opporsi alla coscienza di sé. Da questo lato essa mostrasi qual realtà sparita dalla nozione, e sol trovata d'avvanzo ed estranea. L'opera è, ossia essa è per sé e per altre individualità una realtà estranea, nel cui posto le fa d'uopo porre la sua, per darsi, a via del suo fatto, la coscienza della sua identità con la realtà: vo' dire che il suo interesse posto in quell'opera per la sua originaria natura è tutt'altro del proprio interesse di quest'opera, che quindi si fa tutt'altro. L'opera è altresì qualche cosa di passeggero che viene spenta per la contropposizione di altre forze ed interessi, e rappresenta piuttosto la realtà dall'individualità come evanescente e quindi come infranta.

Nella sua opera surge in coscienza la contraddizione del fatto e dell'Essere; la quale, se nelle primitive fisionomie della coscienza era l'inizio del fatto, ora è risultato. Andando la coscienza ad agire come individualità in sé reale, nel fatto la pone a fondamento; imperocché la determinata originaria natura e l'In sé è presupposto dall'agire, e questo ha per contenuto il puro completarsi sol per

completarsi. Il puro fatto è però la forma a se stessa pari, cui in conseguenza è difforme la determinazione dell'originaria natura. Quivi, come prima, è indifferente qual de' due si chiami nozione, e quale realtà: l'originaria natura è il pensiero o l'In sé contro il fatto in dove quella ha sua realtà: ovvero l'originaria natura è l'Essere tanto dell'individualità come tale, quanto della stessa come opera: il fatto però è l'originaria nozione come assoluto passaggio o come *Farsi.* La coscienza nella sua opera pruova tale incorrispondenza della nozione e della realtà che sta nella sua Essenza: nell'opera la coscienza si fa quella che è in verità, e scompare da sé la sua pura nozione.

In siffatta fondamental contraddizione dell'opera che è la verità di questa individualità in sé reale, tutti i suoi lati si producono come contraddittori; val dire che son lasciati liberi dall'opera, che è il contenuto dell'intiera individualità posta nell'Essere dal fatto, negativa unità e comprensione di tutti i momenti: que' lati nell'elemento della consistenza si fanno a vicenda indifferenti. La nozione e la realtà si dividono come scopo e come ciò che è l'originaria Essenzialità. È accidentale se lo scopo abbia vera Essenza, o se l'In sé divenga scopo. Così pure la nozione e la realtà, come passaggio all'attualità e come scopo, escono l'una fuori l'altra: ossia è accidentale se sia scelto il mezzo che esprime lo scopo. Finalmente, abbiano oppur no unità questi interni momenti insieme, il fatto dell'individuo è soprattutto accidentale a fronte della realtà: la ventura decide se lo scopo sia mal determinato ed il mezzo male scelto, od il contrario.

Quando per la coscienza nella sua opera avviene il contraddittorio del volere e del compierlo, dello scopo e del mezzo, e poi di queste interiorità e della realtà stessa, ciò che precipuamente comprende in sé l'accidentalità del suo fatto in sé, allora si presenta anche l'identità e la necessità dello stesso: questo lato la vince su quello, e l'esperienza dell'accidentalità del fatto è essa medesima un'accidentale sperienza. La necessità del fatto consiste in ciò che lo scopo si rapporta assolutamente alla realtà, e questa identità è la nozione del fatto: esso vien operato per essere il fatto in sé e per se

stesso l'Essenza della realtà. Nell'opera si ha veramente l'accidentalità, venendo meno a fronte del volere e del compimento; questa esperienza che sembra dovesse valere come verità, contraddice a quella nozione dell'agire. Considerando ora il contenuto di questa sperienza nella sua perfezione, esso è l'opera evanescente. Ciò che si ha non è lo sparire; ma lo sparire è reale e connesso all'opera, e scompare esso stesso con questa: il negativo va a fondo col positivo di cui è negazione.

Tale sparire dell'evanescente sta nella nozione della stessa individualità in sé reale; imperocché è obbiettiva realtà o quello in cui sta l'opera o quello che in essa scompare, o quello, che, nomato esperienza, deve dare la sua oltrepotenza sulla nozione cui l'individualità ha di se stessa: essa però è un momento che anche in questa medesima coscienza non ha per sé più verità: questa consiste solo nell'unità della stessa col fatto; e la vera opera è solo quell'unità del fatto e dell'Essere, del volere e del compierlo. Per la coscienza, a causa della certezza che sta in fondo al suo agire, la realtà a lei opposta è tal cosa che sta sol per lei: alla coscienza, in quanto rientrante in sé, per la quale ogni contraddizione è scomparsa, l'agire non può più essere nella forma del suo Esser per sé contro la realtà; ma la contraddizione e la negatività, che nell'opera viene ad apparire, tocca non solo il contenuto dell'opera od anche della coscienza, ma la realtà come tale, tocca quindi la contraddizione sol per essa ed in essa presente, e lo sparir dell'opera. A questa guisa riflettesi anche la coscienza in sé dalla sua passeggera opera, e ritiene la sua nozione e certezza come ciò che è e permane contro l'esperienza dell'accidentalità del fatto: la coscienza sperimenta nel fatto la sua nozione, nella quale la realtà è soltanto un momento, un che per essa e non in se e per sé; essa sperimenta la realtà qual momento evanescente, e questa le vale per Essere, la cui universalità è la stessa del fatto. Tale unità è la vera opera: essa è la cosa stessa, che si ritiene e si sperimenta come ciò che permane, indipendente dall' accidentalità del fatto individuo, come tale, della circostanza, del mezzo e della realtà.

La cosa stessa è opposta a tali momenti, solo in quanto valgono

isolatamente: però essenzialmente, come compenetrazione della realtà e dell' individualità, è l'identità delle stesse: così pure è un fatto, e come fatto puro fatto in generale, e quindi anche fatto di questo individuo, e fatto come a lui appartenente in contraddizione della realtà, cioè come scopo: inoltre la cosa è il passaggio di questa determinazione alla opposta; e finalmente è una realtà, presente per la coscienza. La cosa stessa, in conseguenza, esprime la spirituale essenzialità , in cui tutti i cennati momenti son tolti come validi per sé, per valer come generali; ed in cui per la coscienza la sua certezza di se stessa è obbiettiva Essenza, è una cosa; obbietto generato dalla coscienza di sé come suo, senza cessar d'essere proprio libero obbietto. La cosa della sensibile percezione e dell'osservazione ha sol per la coscienza di sé il suo significato per mezzo di esso: ed in ciò sta la differenza di un che, e di una cosa. A ciò va un movimento corrispondente alla percezione sensibile ed all'osservazione.

Nella cosa stessa, qual compenetrazione dell' individualità e dell'obbiettività stessa divenuta obbiettiva, avviene nella coscienza di sé la sua vera nozione di sé, ossia addiviene questa sua sostanza per la coscienza. Si ha qui una coscienza fatta, e perciò immediata, e tale è la determinata guisa, in cui l'Essenza spirituale è qui presente, e non ancor volta a vera reale sostanza. La cosa stessa ha in questa immediata coscienza della medesima la forma di semplice Essenza, che come universale racchiude in sé tutti i suoi diversi momenti, ed a' medesimi conviene; ma nel contempo è indifferente contro gli stessi, qual determinato momento, ed è libera per sé, e qual libera semplice astratta cosa vale come Essenza. I diversi momenti dell'originaria determinazione ossia della cosa di questo individuo suo scopo, del mezzo, del fatto stesso e della realtà sono per tal coscienza, da un lato, semplici momenti che può dare e togliere alla cosa; dall'altro lato i momenti hanno la cosa stessa ad Essenza; cosicché i diversi momenti trovatisi nella cosa come astratti universali, e ponno essere predicati della stessa. Essa non ne è però il subbietto; ma que' momenti valgono, poiché cadono nel lato dell'individualità, mentre la cosa stessa è il semplice universale. Essa è

il genere che si trova in tutti i detti momenti come in sue specie, libere però in esso.

Si chiama onoranda la coscienza che da una banda sia giunta a questo Idealismo esprimente la cosa stessa; e dall'altra parte abbia in sé la formale universalità del vero, che s'impaccia della medesima, che si spinge a' suoi diversi momenti o specie, e che, non raggiugnendoli in tale o simile significato li coglie nell'altro, di modo che nel fatto ottiene la sua soddisfazione, compartecipata a siffatta coscienza giusta la sua nozione. Sia come si vuole, la coscienza compie e raggiunge la cosa stessa, che, qual universale genere di que' momenti, è predicato di tutti.

Ove la coscienza non realizza il suo scopo, nonpertanto l'ha voluto; val dire che fa una cosa dello scopo come scopo, del puro fatto che niente fa; e può quindi dire e confidare di fare e tentare sempre qualche cosa. Poiché l'universale stesso racchiude in sé il negativo, o l'evanescenza, è suo fatto se l'opera si annienta: esso spinge a ciò l'Altro, e trova nello sparire della sua realtà l'accontentamento, come i cattivi ragazzi godono di se stessi negli schiaffi che ricevono, essendone essi la causa. Che se non abbia neppure una volta tentato né in alcun modo operato per produrre la cosa stessa; allora non l'ha potuto. La cosa stessa in tal caso è anche l'identità delia sua risoluzione e della realtà, credendosi la realtà nient'altro che il proprio potere. Che se infine senza suo fatto sopravvenga alla coscienza qualche cosa d'interessante, questa realtà è per lei la cosa stessa nell'interesse ch'essa vi trova, comunque non da lei compiuto: è dessa una felicità che personalmente sperimenta, onde la coscienza si attiene al suo fatto e merito: quando sia una combinazione che non le aggrada, anche questa si fa sua; e l'inattivo interesse le vale per la parte che ne prende, sia per lottarvi sia per sostenerla.

La nobiltà di siffatta coscienza, al par che la soddisfazione che nel fatto pruova da tutti i lati, consiste, come è chiaro, in ciò che la coscienza non fonde insieme i pensieri che essa ha della cosa stessa. La cosa è per la coscienza sua cosa, benché non sua opera, ma puro fatto e vuoto scopo, od anche inattiva realtà: essa fa subbietto

di tal predicato una significazione dopo l'altra, e dimentica l'una dopo l'altra. Nel mero aver voluto, ed anche nel non aver potuto la cosa stessa ha il significato di vuoto scopo, e la pensata identità del volere e del compierlo. Il confidare sull'annullamento dello scopo, però voluto o puramente fatto, od anche la soddisfazione d'aver dato qualche cosa da fare agli altri, rende Essenza il puro fatto o l'opera del tutto cattiva: perocché bisogna chiamar cattivo ciò che non è. Finalmente nella ventura di trovarsi dinnanzi la realtà, fa di quest'Essere la cosa stessa senza fatto.

Il vero di tale nobiltà è ch'essa non è tanto onorevole quanto sembra. In effetti, non può essere così inconseguente da lasciar cadere nel fatto i diversi momenti l'uno fuori l'altro, ma fa d'uopo abbia l'immediata coscienza della loro contraddizione in quanto si rapportano semplicemente l'uno all'altro. Il puro fatto essenzialmente è fatto di questo individuo; e tal fatto è altresì essenzialmente una realtà od una cosa. Viceversa, essenzialmente la realtà è sol come suo fatto, in generale come fatto; ed il suo fatto è nel contempo, come fatto in generale, anche realtà. E mentre la coscienza sembra impacciarsi della cosa stessa quale astratta realtà, si ha pure che essa se ne impaccia come di un suo fatto. Ma cosi pure, poiché si tratta di fatto e spinte, la coscienza non li prende sul serio, ma s'impaccia di una cosa, e della cosa come sua. Infine, mentre sembra voglia il suo fatto, essa s'impaccia in generale della cosa o della realtà in sé e per sé permanente.

La cosa stessa ed i suoi momenti che qui appariscono qual contenuto, sono anche necessariamente nella coscienza come forme. Essi si producono qual contenuto per isparire; e ciò dà luogo all'Altro. Debbono quindi esser dati nella determinazione come tali; onde son lati della coscienza stessa. La cosa stessa è presente come In sé, o come sua riflessione in sé. Lo spingersi reciproco de' momenti esprimesi cosi da esservi posti non in sé, bensì per un Altro. Ciascuno de' momenti del contenuto vien messo in luce e concepito per un Altro: la coscienza vi è riflessa in sé, e l'opposto è dato altresì: la coscienza si comporta per sé come sua. In pari tempo non è sempre uno di essi quello che sol viene esposto, ed un altro

quello che vien serbato nell'interno; ma la coscienza li alterna; perocchè dee rendere or l'uno or l'altro essenziale per sé e. per l'altro. L'intiero è la muoventesi compenetrazione dell'individualità e dell'universale: essendo dato però tale intiero per siffatta coscienza sol come semplice Essenza e quindi come astrazione della cosa stessa, i momenti cadono come divisi fuori di essa, e reciprocamente l'uno fuori l'altro; e come intiero viene esaurito e presentato sol per la divisione alternativa dell'esporre e del serbar per sé. Poiché in tale alternativa la coscienza ha un momento per sé come essenziale nella sua riflessione, ed un altro esterno a lui o per gli altri, subentra un giuoco delle individualità, in cui esse trovano da ingannarsi ed ingannare tanto se stesse quanto quelle a sé opposte.

Un'individualità procede altresì ad eseguir qualche cosa: sembra che faccia qualche cosa: essa agendo si fa per Altro, e sembra che s'impacciasse solo di realtà. Gli altri prendono il fatto della stessa per un interesse alla cosa come tale, e per lo scopo che la cosa in sé sia eseguita; indifferenti se dalla prima individualità o da essi. Quando accennano di portare alla luce da per loro questa cosa, o se no, quando offrono e prestano il loro aiuto, la coscienza sta fuori di là dove credono stia: è il proprio fatto, la propria spinta quella che interessa; e quando intendono sia la cosa stessa, si trovano ingannati. Nella loro premura nella loro prestazion d'aiuto voglion vedere e mostrare il loro fatto, e non la cosa stessa; val dire che vogliono ingannare gli Altri nella stessa guisa nella quale lor duole d'essere stati ingannati. Uscendo da ciò che il proprio fatto e spinta, il giuoco delle proprie forze valga per la cosa stessa, sembra che la coscienza operi la sua Essenza per sé e non per altri, e sol curi di lasciar valere il fatto come suo, non come un fatto degli altri, e però gli altri nella loro cosa. Senonché essi errano di nuovo, e son fuori di là dov'essi credono si stia. Non si tratta della cosa, qual di questa individua cosa, ma della cosa come universale che è per tutti. La coscienza immischiasi del suo fatto ed opera, e quando non può averla tra le mani, ci s'interessa almeno giudicandone: ed in essa v'imprime il suggello del suo compiacimento e lode, intendendo lodar nell'opera non l'opera stessa ma la sua propria

magnanimità e moderazione nel non aver maculata l'opera nè come opera nè per la sua riprovazione. Nel mostrare interesse all'opera, la coscienza vi *ci* gode se stessa: cosi pure l'opera riprovata è accolta pel godimento del suo proprio fatto, a lei per quella procurato. Coloro però che cosi immischiandosi si diceano illusi, vogliono anzi per tal guisa ingannare. Essi spacciano il loro fatto e spinta per una cosa che è sol per essa stessa in dove essi hanno di mira sol se medesimi e la loro propria Essenza. Non pertanto nel fare qualche cosa, nel presentarla e metterla in luce, essi per questo stesso darla fuori contraddicono la volontà di escludere l'universale coscienza e la compartecipazione di tutti. La realizzazione è piuttosto l'esporre il suo nell'elemento universale, in dove la cosa si fa e dirsi dee cosa di tutti.

È ancora ingannar sé e gli altri, quando si pensi aver da fare sol con la pura cosa: una coscienza che dischiude una cosa, sperimenta che gli altri, come mosche al latte fresco, vi si affollano per sapervisi affaccendati, trattando la cosa non come obbietto, ma come propria. Al contrario quando nel fatto stesso l'essenziale esser dee l'uso delle forze e delle capacità e 'l pronunziarsi di questa individualità, si sperimenta che tutti si commuovono e vi si sentono incitati, onde invece del puro fatto, individuale proprio fatto, fanno un che il quale è anche per altri, ossia la cosa stessa. Nell'uno e nell'altro caso avviene lo stesso, e non ha diverso senso se non per quelli che vi si apprendono e debbono valervi. La coscienza, sperimenta ambidue i lati come pari essenziali momenti, ed in essi quella che è la natura della cosa stessa; la quale non è semplicemente cosa che si opponesse al fatto in generale od all'individual fatto, nè è un fatto che si opponesse alla fermezza e fosse il genere libero da questi momenti come sue specie; ma è un'Essenza il cui Essere è il fatto dell'individuo singolo e di tutti gl'individui, e 'l cui fatto è immediatamente per altri, ossia è cosa; ed è sol cosa in quanto è fatto di tutti e di ciascuno, un'Essenza che è l'Essenza di tutte le Essenze, è spirituale Essenza. La coscienza sperimenta che nessuno di que' momenti è soggetto, ma si dissolve anzi nella stessa cosa universale. I momenti dell'individualità che valgono uno dopo l'altro come subbietti per tale

inconseguente coscienza, si fondono insieme nella semplice individualità, che, come individua, è ancora immediatamente universale. La cosa stessa, in conseguenza, perde la relazione del predicalo, e la determinazione di morta astratta universalità; essendo anzi la sostanza compenetrata dalla individualità, il subbietto in cui l'individualità è tanto se stessa come questo, quanto come ogni individuo, è l'universale un Essere sol come questo fatto di tutti e di ciascuno, una realtà, perocché questa coscienza la riconosce come sua singolare realtà e come realtà di tutti. La pura cosa stessa è quella che già si determinava qual categoria, l'Essere che è Io, o l'Io che è l'Essere, ma come pensiero che si distingue dalla real coscienza di sé. Si hanno qui i momenti della reale coscienza di sé, in quanto noi poniamo identici alla semplice categoria il suo contenuto scopo fatto e realtà, o come che chiamiamola sua forma, l'Essere per sé e l'Esser per altro; ed in quanto è quella categoria il contenuto di tutti.

b. *La ragione legislatrice.*

L'Essenza spirituale nel suo semplice Essere è pura coscienza, è *questa* coscienza in sé. L'originaria determinata natura dell'individuo ha perduto il suo positivo significato d'essere in sé l'elemento e lo scopo della sua attività: essa è un momento svanito, e l'individuo è un che permanente (persona), un universale permanente. Viceversa, la cosa stessa formale ha il suo espletamento nella persona agente, che si distingue in se stessa; perocché la distinzione di questa fa il contenuto di quell'universale. La categoria è in sé, come l'universale della pura coscienza: essa è anche per sè, perocché il permanente della coscienza è anche suo momento. Essa è assoluto Essere, perocché quell'universalità è il semplice *restar con sé costante* dell'Essere.

Ciò che è obbietto per la coscienza ha il significato di esser vero: esso è o vale nel senso di essere e valere in sé e per se stesso: esso è l'assoluta cosa che non soffre più la contraddizione della certezza e della verità, dell'universale e dell'individuale, dello scopo e

della sua realtà, ma il suo Esser determinato è la realtà ed il fatto della coscienza di sé. Questa cosa è la sostanza del costume; e la coscienza della stessa è coscienza etica. Il suo obbietto val come vero, perocché riunisce in uno la coscienza di sé e l'Essere: esso vale come assoluto, perocché la coscienza non può e non vuole più uscir fuori di questo obbietto, trovandovisi in se stessa: non lo può perocché tale obbietto è tutto l'Essere e tutta la potenza; non vuole perchè esso è la persona o la volontà di questa persona. Come obbietto, è desso in lui reale, perocché ha in sé il diverso della coscienza: dividesi in masse che sono le determinate leggi dell'assoluta Essenza. Queste masse però non turbano la nozione, perocché in esse restali compresi i momenti dell'Essere, della pura coscienza e della persona; la cui unità forma l'Essenza di quelle masse, che nel cennato diverso non lascia andar l'uno fuori l'altro tali momenti.

Tali leggi o masse della sostanza del costume sono immediatamente riconosciute: non si può quistionare circa la loro sorgente ed autorità, o circa altro, perocché l'altro, qual Essenza che è in sé e per sé, sarebbe soltanto la stessa coscienza di sé: però non vi ha Altro di questa Essenza , stante chè essa stessa è l'Esser per sé di tale Essenza, che è verità, per essere ancora il permanente della coscienza, come il suo In sé è pura coscienza.

Sapendosi la coscienza di sé qual momento dell'Esser per sé di questa sostanza, esprime in lei l'Esser determinato della legge in modo che la sana ragione immediatamente sa cosa sia giusto e bene. E come immediatamente lo conosce, così immediatamente lo tien valido, e dice: questo è giusto e buono. E precisamente dice *questo:* poiché vi ha determinate leggi, vi ha la cosa stessa piena e con pieno contenuto.

Ciò che si presenta così immediatamente dee esser preso e considerato anche immediatamente: parimenti è uopo vedere come sia fatto quello che la sensibile percezione immediatamente esprime qual positivo, come l'Essere che esprime tal immediata etica percezione, ossiano immediate positive masse dell'Essenza del costume. Gli esempi di qualche tale legge lo mostrerà, e prendendoli nella for-

ma di sentenze della sapiente sana ragione, non dobbiamo noi addurre il momento che è in quelle per farle valere, considerandole come immediate sensibili leggi.

«Ciascuno dee dir la verità» a questo dovere espresso incondizionatamente va incontanente aggiunta la condizione «purché si conosca il vero». Il precetto in conseguenza suona così «Ciascuno dir dee la verità secondo la sua cognizione e convincimento della stessa». La sana ragione, anche quella coscienza etica che immediatamente sa ciò che é giusto e bene, dichiarerà che siffatta condizione Sia talmente connessa con quell'universale sentenza da dover cosi intender quel precetto. Quindi nel fatto concede che essa l'offende immediatamente nel pronunciarlo. Essa dice «Ciascuno dee dir la verità» ma crede debba dirsi secondo la cognizione e 'l convincimento che si ha; cioè dice tutt'altro di quello vuol dire: e parlar altrimenti di quello s'intende significa non parlar vero. La non verità, ossia l'inesattezza emendata, esprimesi così: «Ciascuno dee dire la verità secondo la sua attuale conoscenza e convincimento della stessa». Con ciò quello che ha in sé valore di universale e necessario corrispondentemente alla massima, si corrompe in una perfetta accidentalità: in effetti, l'essersi detto il vero è dato in balia all'accidentalità del mio conoscerlo ed esserne convinto: il che non vuol dir altro se non che il vero e il falso debbono esser pronunciati secondo avviene che taluno il conosca, l'intenda ed il comprenda. Siffatta accidentalità del contenuto ha l'universalità nella forma di una proposizione, nella quale va espresso; però come massima morale promette un contenuto universale e necessario, e contraddice se stesso per l'accidentalità del medesimo. Che se finalmente la massima si corregga cosi che l'accidentalità della conoscenza e 'l convincimento della verità cadano via, dovendo conoscersi proprio la verità, questo precetto contraddice direttamente a quello da cui proviene. La sana ragione dovrebbe già aver immediatamente la capacità di dir la verità: ora però si dice ch'essa *debba saperla,* si dice, cioè, che non sappia dirla immediatamente. L'esigere che si debba conoscere la verità, considerato dal lato del contenuto, cade via, perocché rapportasi al sapere in generale: bisogna sapere: quello che così si richie-

de è libero da ogni determinato contenuto. Ed intanto in fatto di sostanza del costume si parla di un determinato contenuto, di un diverso. Senonché in questa immediata determinazione del medesimo, il contenuto mostrasi anzi come perfetta accidentalità, e scompare quando si elevi all'universalità ed alla necessità affermando il sapere come legge.

Un altro famoso precetto è «Ama il tuo prossimo come te stesso». Esso è diretto all'individuo in rapporto all'individuo, e ritenuto come una relazione dell'individuo all'individuo, ossia come relazione di sentimento. Un amor efficace (perocchè l'inefficace non ha Essere, epperò non si menziona) procede a togliere il male dall'uomo, immettendovi il bene. A questo proposito bisogna distinguere quale sia nell'uomo il male, cosa sia contro tal male il bene corrispondente allo scopo, e cosa sia in generale il benessere umano : val dire che io debbo amare il prossimo con intelligenza: un amor non intelligente gli farebbe male forse più dell'odio. L'intelligente, essenziale beneficio nella sua più ricca ed importante fisionomia è l'intelligente universal fatto dello Stato; un fatto, in paragon del quale il fatto dell'individuo come individuo è qualche cosa così meschina, che quasi non val la pena di parlarne. Quel fatto è di così gran forza che, quando l'individual fatto gli si contrapponga sia come delitto sia che volesse falsare per amor di un altro l'universale il dritto ed il vantaggio che se ne ha, tale individual fatto sarebbe inutile e verrebbe ineluttabilmente distrutto. Rimane al beneficio, che è un sentimento, solo il significato di un fatto individualissimo, un aiuto al bisogno che è accidentale ed istantaneo. Il caso non solo determina la sua opportunità, ma determina pure se sia un'opera, ove non venga dissipato e volto a male. Un'azione pel benessere altrui affermata come necessaria è così fatta che forse può esistere e forse anche no ; chè, quando il caso si offre accidentalmente, può darsi e non darsi un'opera, e questa può esser forse buona e forse no. Questa legge ha un contenuto universale come il primo già considerato; e non esprime esser assolutamente legge del costume qualche cosa ché sia in sé e per sé. Val dire che tali leggi si arrestano solo al *da farsi* , ma non hanno realtà: non sono leggi, ma precetti.

Si chiarisce nel fatto per la natura stessa della cosa, ch'e' bisogna rinunciare ad un contenuto universalmente assoluto; perocché la semplice sostanza (ed è sua Essenza l'essere tal semplice) è incorrispondente alla determinazione appostavi. Il precetto, nella sua semplice assolutezza, esprime l'immediato etico Essere: la differenza che in lui apparisce è una determinazione ed anche un contenuto che sottostà all'assoluta universalità di questo semplice Essere. Poiché dunque bisogna rinunciare ad un contenuto assoluto, a questo non può convenire che la formale universalità della non contraddizione; perocché la universalità senza contenuto è la formale; e dicesi assoluto contenuto un diverso che non è od è mancanza di contenuto.

Ciò che avvanza alla legislazione è la pura forma dell' universalità, ossia nel fatto la tautologia della coscienza che va incontro al contenuto, ed è una conoscenza non di ciò che é, ossia di un contenuto proprio, ma dell'Essenza o della costanza dello stesso.

L'Essenza del costume dunque non è immediatamente un contenuto, ma un criterio sul se un contenuto sia capace di esser legge o no, poiché non si contraddice. La ragione legislatrice è rabbassata cosi ad una ragione esaminatrice.

c. *La ragione esaminatrice della legge.*

Un diverso nella semplice sostanza del costume è per sé un'accidentalità che noi vediamo affacciarsi ne' determinati precetti come accidentalità della coscienza della realtà e del fatto. Accade in noi il paragone di quel semplice Essere e della determinazione che non gli corrisponde; e la semplice sostanza vi si mostra essere la formale universalità o la pura coscienza, che libera dal contenuto va incontro alla sostanza, ed è una conoscenza della stessa, ma qual determinata. Tale universalità per siffatta guisa rimane la stessa di quello era la cosa medesima. Ma in coscienza è tutt'altra; val dire che non è più l'inconseguente inerte genere, ma si rapporta al particolare e vale per sua potenza e verità. Pare che per tale coscienza in sulle prime lo stesso esame, che precedentemente si avea, e 'l suo fatto nient'altro possa essere che quello già avvenuto, un paragone

dell'universale col determinato; in dove si rileva un'incorrispondenza come innanzi. Ma la relazione del contenuto all'universale è qui tutt'altra, perocché l'universale ha ora un altro significato: esso è la formale universalità, di cui il determinato contenuto è capace; stanteché in quella vien esso considerato solo in rapporto a se stesso. Pel nostro esame l'universale semplice sostanza sta di contro alla determinazione che si sviluppa come accidentalità della coscienza, in dove subentra la sostanza. Qui scompare un termine del paragone: l'universale non é più la sostanza valida e positiva, od il giusto in sé e per sé, ma semplice conoscenza; forma che paragona un contenuto sol con se stesso, e considera se è una tautologia. Le leggi non sono più date ma esaminate; e le leggi sono già date per la coscienza esaminatrice: questa prende il loro contenuto, semplice com'esso è, senza entrare come noi facciamo nella considerazione dell'individualità ed accidentalità attaccata alla loro realtà; bensì si arresta al precetto come precetto, e si comporta a fronte dello stesso, come se fosse suo criterio.

L' esame però non va troppo lontano su questa base: poiché il criterio è fosse tautologico ed indifferente contro il contenuto, accoglie in sé tanto questo quanto l'opposto. Vi ha quistione se dee essere legge in sé e per sé che vi sia proprietà; in sé e per sé, non per utilità di altri scopi: l'essenzialità morale sta in ciò, che la legge a se stessa costante, per questa costanza con se stessa, sia fondata sulla propria Essenza senza esser condizionata. La proprietà in sé e per sé non si contraddice: essa è una determinazione isolata e posta solo a sé stessa uguale. Ma la non proprietà, la mancanza di padrone della cosa, o la comunanza de' beni neppur si contraddice. L'appartenere una cosa a nessuno, o a quel primo che l'abbia in possesso, od a tutti insieme ed a ciascuno secondo il particolar bisogno ed a parti uguali, è una semplice determinazione un formale pensiero, come il suo opposto la proprietà. Quando la cosa senza padrone venga considerata come un indispensabile obbietto del bisogno, è necessario che essa addivenga possesso di un individuo, e sarebbe contraddittorio far una legge della libertà della cosa. Per mancanza di padrone della cosa non s'intende un'assoluta mancanza di padrone,

ma s'intende che la cosa debbe cadere in possesso a misura de' bisogni dell'individuo non per conservarla, ma per usarla immediatamente. Però provvedere così al bisogno secondo l'accidentalità contraddice alla natura della conscia Essenza di cui soltanto si parla; perocché questa dee concepire il suo bisogno nella forma di universalità, dee provvedere all'intiera sua esistenza ed acquistarsi un bene permanente. Quindi il pensiero, che una cosa ricada accidentalmente alla prima vita conscia di sé secondo i suoi bisogni, non si accorda con se stesso. Nella comunanza de' beni, in dove si provvede a' bisogni in una guisa universale e permanente, a ciascuno cade in porzione quella parte che usa: questa imparità e l'Essenza della coscienza, cui è principio l'uguaglianza degl'individui, si contraddicono a vicenda. Che se per l'ultimo principio si fa una divisione uguale, allora le porzioni non hanno rapporto al bisogno che solo è sua nozione.

Senonché quando per modo tale la non-proprietà sembra contraddittoria, ciò avviene perchè non è lasciata come semplice determinazione. Essa va alla proprietà appena sia sciolta in momenti. La cosa singola che è mia proprietà val quindi per un che universale, fermo, permanente: ciò però contraddice alla sua natura, che consiste nell'essere usata e sparire. Similmente essa vale per *mia*, perchè tutti gli altri la riconoscono così e se ne escludono: ma in ciò stesso che io sono riconosciuto sta la mia uguaglianza con tutti, cioè il contrario dell'esclusione. Ciò che io posseggo è una cosa, cioè è in generale un Essere per altri, che universalmente ed indeterminatamente dee essere sol per me: onde contraddice alla universale Essenza della cosa il mio possederla. La proprietà in conseguenza si contraddice da tutti i lati come la non proprietà: ciascuna ha in sé questi doppi opposti contraddittori momenti della individualità e dell'universalità. Ma ciascuna di queste determinazioni, semplicemente concepita come proprietà o non proprietà senz'altro sviluppo, è tanto semplice quanto l'altra, cioè non contraddittoria. Il criterio della legge che la ragione ha in sé, la passa buona a tutte cose, e quindi nel fatto non è criterio. La cosa bisogna che vada d'un modo strano , quando dovesse valere per la conoscenza della

pratica verità la tautologia, il principio di contraddizione, che viene stabilito come formale criterio della conoscenza della verità teoretica, cioè come qualche cosa che è del tutto indifferente contro la verità e la non verità.

In ambi i momenti or considerati del riempimento della già vuota spirituale Essenza si toglie la posizione delle immediate determinazioni nella sostanza del costume, e quindi il saper se quelle sian leggi. Quindi sembra risultarne che non possa aver luogo né una determinata legge né una conoscenza della stessa. Ciò nonpertanto la sostanza è la coscienza di sé come dell'assoluta Essenzialità, che in conseguenza non può abbandonare né il diverso in lei, né la conoscenza dello stesso. Se l'assegnar la legge e scrutarla mostrasi come nullo, ciò vuol dire che ambi presi singolarmente sono soltanto vacillanti momenti della coscienza morale, ed il movimento al quale vanno ha il significato formale che la sostanza del costume si presenta come coscienza.

In quanto ambi questi momenti sono precise determinazioni della coscienza della cosa stessa, possono essere riguardati come forme della onestà, che una volta s'impacciava de' suoi formali momenti, ora s'interessa di quello debbe essere contenuto del bene e del dritto e dello esame degli stessi, credendo avere la forza e 'l valor di precetto nella sana ragione e nella intelligente intuizione.

Senza questa onestà però le leggi non valgono come Essenza della coscienza, e l'esame non val come fatto intrinseco alla stessa: bensì questi momenti esprimono come di essi ciascuno per sé immediatamente si presenti qual realtà, l'uno come un invalido porsi ed Essere della reale legge, l'altro come un invalido liberarsi dalla stessa. La legge, come determinata legge, ha un accidentale contenuto: questo qui ha il significato di esser legge, di un individuale coscienza di arbitrario contenuto. Ogni immediata legislazione è una tirannia che fa legge del capriccio, e pone il costume nell'obbedienza a quella legge, che è legge e non precetto. Così pure il secondo momento, in quanto isolato, significa l'esame della legge, il muoversi dell'immobile, e la colpa del sapere, che liberamente ragiona dell'assoluta legge e la prende per un capriccio estraneo.

In ambe le forme sono questi momenti una negativa relazione alla sostanza, ossia alla reale spirituale Essenza; o meglio in esse non solo la sostanza ha la sua realtà, ma la coscienza le racchiude nella forma del suo proprio immediato; il quale or primo è un volere ed un sapere di questo individuo, ossia il *da farsi* di un precetto non reale, ed un sapere della formale universalità. Ma poiché queste guise si tolgono via, la coscienza torna all' universale, e quelli contrapposti spariscono. L'Essenza spirituale è reale sostanza, perciocché queste guise non valgono isolatamente, ma sol in quanto tolte via; e l'unità in cui esse sono momenti è la medesimezza della coscienza, che posta nell'Essenza spirituale la rende reale, piena e di sé conscia.

L'Essenza spirituale è quindi primamente per la coscienza di sé qual legge in sé positiva. L'universalità dell'esame, che era il formale non positivo in-sé, è tolta. Essa è altresì l'eterna legge, che non ha il suo fondamento nella volontà di questo individuo, ma essa è in sé e per sé l'assoluta pura volontà di tutti, che ha la forma dell'Essere immediato. Tal volontà non è un precetto *da dover essere*, ma è e vale: l'universal Io della categoria è quello che immediatamente è realtà, ed il mondo non è che questa realtà. Poiché però questa positiva legge vale assolutamente, chi obbedisce alla coscienza di sé non serve ad un padrone, i cui ordini siano capricci ed in cui non riconosca se stesso; benvero le leggi son pensieri della sua propria assoluta coscienza che essa ha immediatamente. La coscienza non crede a sé, perocché la credenza guarda all'Essenza ma come straniera. La morale coscienza è per l'universalità di se stessa immediatamente identica all'Essenza: la credenza al contrario comincia dall'individuale coscienza, essa è il movimento verso la cennata identità, senza poter mai raggiugnere l'attualità della sua Essenza. Quella coscienza al contrario si toglie come individuale: questa mediazione è franta, e sol perchè franta è immediatamente coscienza di sé della sostanza del costume.

La differenza della coscienza di sé dall' Essenza è anche perfettamente diafana. Quindi i diversi nell' Essenza stessa non sono acci-

dentali determinazioni, ma a cagione dell'identità dell'Essenza e della coscienza di sé, dalla quale soltanto può venire la disparità, le masse della sua compagine compenetrata dalla loro vita sono manifesti indivisi spiriti, celesti immaculate figure, che ne' loro diversi sostengono la non profanata innocenza e l'unanimità della loro Essenza. La coscienza di sé è semplice rapporto agli stessi. Nient'altro se non l'esser loro forma la coscienza del loro rapporto. Così all'Antigone di Sofocle (Sofocl. Antig. V. 456, 457) valgono essi come il dritto imprescrittibile ed innegabile degli Dei:

> Non oggi o ieri, eterna il mondo avviva
> Legge che alcun non sa donde deriva.

Essi sono. Quando io questioni sul loro sorgere, e li restringa al punto della loro sorgente, son io fuori quistione; perocchè io sono sempre più l'universale, ed essi il condizionato e limitato. Ove essi dovessero legittimare la mia veduta, ho io smosso il loro incrollabile Essere in sè, e li considero come qualche cosa che forse è per me vera e forse anche no. Il senno morale sta nel radicarsi incorruttibilmente a ciò che è dritto, e sostenervi tutti i movimenti, le scosse ed i ritorni dello stesso. Sia fatto presso di me un deposito: questo è proprietà di un altro, ed io lo riconosco, mentre è così, onde mi tengo fermo in questa relazione. Ove io serbi per me il deposito, non incontro veruna contraddizione secondo il principio del mio esame, la tautologia; perocché tutte le volte che io non lo riguardo più come proprietà di un altro, conservar qualche cosa che io non riguardo più come proprietà di un altro è del tutto conseguente. Il cambiamento della veduta non è contraddizione, perocché non si tratta della cosa, come veduta, ma dell'obbietto e del contenuto che non dee contraddirsi. Come io, quando p. e. ho un dono, posso mutar la veduta di riguardar la cosa come proprietà di un altro, senza però esser colpevole di una contraddizione, così posso io fare il contrario. Non perchè io trovo che qualche cosa non si contraddice, è questa giusta; ma è giusta perchè giusta. Riposa su qualche titolo se la cosa è proprietà di un altro: per ciò non vi ha da ragionare, nè vi ha da

cercare molti pensieri, armonie e riguardi e lasciarsene contentare: non vi è da pensare né a legislazione né ad esame: per tali movimenti del mio pensiero io guasto quella relazione; potendo a capriccio, secondo l'indeterminato tautologico sapere, agire in contrario e farne una legge. Ma se questa o l'opposta determinazione sia giusta, è determinato in sé e per sé: io per me, volendo, posso fare o no leggi, ma quando comincio ad esaminarle, io mi trovo già su di una via immorale. Quando il dritto sta per me in sé e per sé, allora sono io nella sostanza del costume: quindi è questa l'Essenza della coscienza di sé, la quale è sua realtà ed Essere determinato; è persona e volontà.

BB

LO SPIRITO.

VI.

Lo spirito.

La ragione è spirito, poiché innalza a verità la certezza di esser ogni realtà, ed è conscia di se stessa qual suo mondo, e del mondo qual se stessa. Il farsi dello spirito mostra l'immediato precedente rapporto, in dove l'obbietto della coscienza, la pura categoria, si eleva a nozione della ragione. Nella ragione consideratrice la pura identità dell'Io e dell'Essere, dell'Esser per sé e dell'Essere in sé è determinata come l'In sé o come l'Essere; e trovasi la coscienza della ragione. Ma verità della considerazione è toglier via codesto istinto che immediatamente si trova, questo inconscio Esser determinato dello stesso. La ravvisata categoria, la cosa trovata si affaccia alla coscienza qual Esser per sé dell'io, che si conosce nell'obbiettiva Essenza come persona. Ma questa determinazione della categoria, come dell'Esser per sé opposto all'Essere in sé, è anche unilaterale ed un momento che toglie se stesso. Laonde la categoria si determina per la coscienza, come essa è nella sua universale verità, come Essenza che è in se e per sé. Tale astratta determinazione, che fa la cosa stessa, è la spirituale Essenza; e la sua coscienza è una formale cognizione di quella, che s'affaccenda con un moltiplice contenuto: essa Essenza è nel fatto diversa dalla sostanza come individuo; o dà capricciose leggi, o crede d'aver nella sua cognizione come tale le leggi che sono in sé e per sé; e si ritiene perciò per la potenza giudicatrice delle medesime. O meglio, considerata dal lato della sostanza, è dessa la spirituale Essenza che è in sé e per sé, che non è ancora coscienza di se stessa. Pero l'Essenza che è in sé e per sé, che presenta sé come se stessa reale coscienza, è lo spirito.

La sua spirituale Essenza è stala designata come la sostanza del costume: lo spirito però è la realtà del costume. Esso é la medesimezza della reale coscienza, a cui egli si spinge incontro, od anzi il reale obbiettivo mondo, che per la persona ha tutto il significato di un che straniero; come la persona, ha perduto tutto il significato di un dipendente Esser per sé diverso dal mondo. La sostanza e l'Essenza universale, costante permanente, è l'incorrotto l'inestinguibile fondo e punto di partenza del fatto di tutti, loro scopo e fine, come il pensato In sé di ogni coscienza di sé. Questa sostanza è pure l'opera universale, che si produce pel fatto di tutti e di ciascuno come loro unità ed uguaglianza; perocché è dessa l'Esser per sé, la medesimezza, il fatto. Come sostanza, è lo spirito la non vacillante esatta uguaglianza con se stesso; ma come Esser per sé, è la svanita buona Essenza che si sagrifica, in cui ciascuno compie la sua opera, frange l'Essere universale, e vi prende sua parte. La dissoluzione e lo smembramento dell'Essenza è anche il momento del fatto e della persona di tutti: essa è il movimento e l'anima della sostanza, e l'effettuata universale Essenza. Proprio perchè tal movimento è l'Essere svanito nella medesimezza, esso non è la morta Essenza, ma il reale e vivente.

Lo spirito quindi è l'assoluta reale Essenza che sostiene se stessa. Tutte le fisionomie della coscienza finora delineate sono astrazioni dello stesso: le medesime sono lo spirito che si analizza, distingue i suoi momenti, e si ferma in ciascuno. Siffatto isolamento dei momenti presuppone ed ha consistenza nello spirito, ossia esiste solo in lui che è l'esistenza. Essi hanno così isolatamente l'apparenza d'esser tali; ma poiché sono soltanto momenti o grandezze evanescenti, si appalesa il loro procedere e rientrare nel loro fondamento ed Essenza; e questa Essenza è anche il movimento e 'l dileguarsi di tali momenti. Qui dove è posto lo spirito o la riflessione dello stesso in se medesimo, può ricordarsi brevemente la nostra riflessione su que' momenti secondo questo lato. I cennati momenti sono la coscienza, la coscienza di sé, e la ragione. Lo spirito è in generale ancor coscienza, la quale comprende in sé la percezion sensibile, l'osservazione e l'intelletto, in quanto nell'analisi di se

stessa tien fermo il momento d'essere obbiettiva positiva realtà, facendo astrazione dall'essere tal realtà il suo proprio Esser per sé, Fissando al contrario l'altro momento dell'analisi, d'essere il suo obbietto il suo Esser per sé, essa è coscienza di sé. Ma come immediata coscienza dell'Essere in sé e per sé, come unità della coscienza e della coscienza di sè, dessa è la coscienza che *ha* la ragione, che ha l'obbietto (giusta quanto dinota il verbo *avere)* come razionale in sé, ossia determinato dal valore della categoria; ma di guisa che l'obbietto non ancora ha per la coscienza dello stesso il valor di categoria. Questa è la coscienza che or ora abbiam considerata. Infin la ragione che l'obbietto ha, viene riguardata come un che il quale è ragione, ossia come ragione che è in lei reale ed è il suo mondo; così l'obbietto è nella sua verità: esso è lo spirito, è la reale sostanza del costume.

Lo spirito è l'etica vita di un popolo, in quanto è l'immediata verità: e l'individuo che è un mondo. Fa mestieri alla coscienza che oltrepassi ciò che lo spirito è immediatamente, togliendo la bella etica vita, e giungendo per una serie di fisionomie alla cognizione di se stesso. Queste fisionomie però distinguonsi dalle precedenti, poiché sono reali spiriti, proprie realtà, non fisionomie soltanto della coscienza, ma fisionomie di un mondo.

Il vivente etico mondo è lo spirito nella sua verità: quando questo va all'astratta cognizione della sua Essenza, la moralità cade nella formale universalità del dritto. Lo spirito ora più che mai in sé diviso descrive nel suo obbiettivo elemento, come in una solida realtà, uno de' suoi mondi, il mondo dell'educazione; ed allo stesso opposto nell'elemento del pensiero il mondo delle credenze, regione dell'Essenza. Ambi i mondi, dello spirito che va in sé dalla perdita di se stesso, compresi nella nozione, sono traviati e rivoluzionati dalla intuizione e dal suo espandersi che è la rivelazione; e 'I campo diviso e dilatato in un mondo di qua ed un altro al di là, riede alla coscienza di sé, la quale sol nella moralità comprende sé come Essenzialità e l'Essenza come real persona; non più svolge i suoi mondi e le loro basi da sé; ma lascia spegnere lentamente in sé tutto, e qual cognizione di se stessa è spirito a sé cognito.

Il mondo etico, il mondo diviso in un mondo di qua ed un altro di là, e la morale intuizione del mondo sono spiriti, de' quali il movimento ed il ritorno si sviluppano nella semplice personalità che è per sé nello spirito; producendosi come loro scopo e risultato la reale coscienza di sé dello spirito assoluto.

A.

Il vero spirito, il costume.

Lo spirito nella sua semplice verità è coscienza, e svolge i suoi momenti l'uno fuori l'altro. L'azione li divide nella sostanza e nella coscienza della stessa; e distingue tanto la sostanza quanto la coscienza. La sostanza si produce come universale Essenza e scopo opposto alla sostanza isolata. L'infinito mezzo e la coscienza di sé, che in sé si fa unità di sé e della sostanza, diviene ora per sé; riunisce l'universale Essenza e la sua isolata realtà; innalza questa a quella, ed agisce eticamente; quindi rabbassa quella a questa e svolge lo scopo, sostanza sol pensata. Lo spirito effettua l'unità della sua persona e della sostanza come sua opera, e quindi come realtà.

Nel prodursi la coscienza come un estrinseco vicendevole, la semplice sostanza ottiene in parte la contraddizione a fronte della coscienza di sé, in parte la sostanza presenta in lei medesima la natura della coscienza di distinguersi in se stessa come un mondo compaginato Secondo le sue masse. La sostanza si spezza quindi in una diversa etica Essenza, cioè in una legge umana ed un'altra divina. Così pure la coscienza di sé opponendosi a quella, si scompartisce giusta la sua Essenza a ciascuna di tali potenze, e sta come cognizione nell'ignoranza di ciò che fa, e nella cognizione di quello, che è perciò un'illusoria cognizione. Essa nel suo fatto pruova altresì la contraddizione di quelle potenze in cui la sostanza si divide, e I loro vicendevole rovinare, al pari che la contraddizione del suo saper la moralità del suo agire con quello che è in sé e per sé etico, e trova il suo proprio occaso. Nel fatto però la sostanza del co-

stume diviene per questo movimento reale coscienza di sé; ossia questa persona si fa ciò che è in sé e per sé; ma con ciò anche l'onestà va a fondo,

a. *Il mondo etico , la legge umana e divina , l'uomo e la donna.*

La semplice sostanza dello spirito dividesi come coscienza. Val dire che come la coscienza dell'Essere astratto e sensibile passa all'osservazione, così pure l'immediata percezione del reale etico Essere: e come per l'osservazione sensibile il semplice Esser diviene la cosa di molte proprietà, così per l'osservazione etica il caso dell'azione è una realtà di molti rapporti morali. Quella restringe l'inutile moltiplicità delle proprietà nella essenziale contraddizione dell'individualità e dell'universalità; questa, che è la depurata sostanziale coscienza, si fa moltiplicità de' momenti del costume sotto il doppio aspetto di legge dell'individualità e di legge dell'universalità. In ciascuna però di queste masse della sostanza resta lo spirito intiero: quand'anche nell'osservazione sensibile le cose non abbiano altra sostanza che le due determinazioni dell'individualità e dell'universalità, ora esse esprimono la reciproca superficiale opposizione di ambe.

La individualità nell'Essenza, da noi qui considerata, ha in generale il significato della coscienza di sé, e non di un'individua accidental coscienza. La sostanza del costume in questa determinazione è altresì la reale sostanza, l'assoluto spirito realizzato nella moltiplicità del determinato Essere della coscienza. E lo spirito è la società, che per noi, nell'affacciarsi della pratica forma della ragione, era in generale l'assoluta Essenza, e qui nella sua verità per se stessa è la conscia Essenza del costume, e qual Essenza per la coscienza che noi abbiamo per obbietto. È dessa lo spirito che è per sé, in opposizione all'individuo, ed è in sé sostanza, tenendola ferma in sé. Come reale sostanza è un popolo; come reale coscienza è il cittadino di un popolo. Tale coscienza ha la sua verità nel semplice spirito, sua Essenza, ed ha la certezza di se stessa nella realtà del detto spirito, nel popolo intiero, onde ha sua verità non in qualche cosa che non è reale , ma in uno spirito che esiste e vale.

Questo spirito può essere nomato la legge umana, essendo essenzialmente nella forma della sua conscia realtà. Esso nella forma di universalità è la legge conosciuta e 'I costume stabilito: nella forma d'individualità è in generale la real certezza di se stesso nell'individuo; e come governo è la certezza di sé qual semplice individualità: la sua verità è manifestamente lucida validità, un'esistenza che si presenta all'immediata percezione nella forma di libero Esser determinato.

Un'altra potenza, la legge divina, si affaccia di contro a questa morale potenza e manifestazione. Perocché l'etica potenza dello Stato nella semplice ed immediata Essenza del costume suo contrapposto ha, diremo, il movimento del suo conscio fatto. Come reale universalità, è dessa una forza contro l'individuale Esser per sé; e come realtà in generale, ha dessa nell'interna Essenza tutt'altro di ciò ch'essa è.

Si è già menzionato che ciascuna delle opposte guise della sostanza del costume, per esistere, la racchiude intera, e racchiude tutti i momenti del suo contenuto. Mentre la società è il reale fatto di sé conscio, l'altro lato ha la forma della sostanza immediata, o positiva. Questa, per tal modo, da un lato è l'intrinseca nozione o l'universale possibilità del costume, dall'altro lato ha in lei il momento della coscienza di sé. La quale nell'elemento dell'immediato o dell'Essere esprimente il costume è l'immediata coscienza di sé come dell' Essenza ed impero di questa persona in Altro, val dire è una naturale etica società, è la famiglia. Essa sta come la conscia interna nozione della sua realtà di sé conscia, come l'elemento della realtà del popolo nel popolo stesso, come immediato Essere morale; è il travaglio per l'universale moralità che si educa e sostiene, sono i penati opposti allo spirito universale.

Benché l'etico Essere della famiglia si determina come immediato, essa è nell'interno della sua etica Essenza, ma non perché la relazione della natura delle sue membra e 'I loro rapporto fosse l'immediato individuo reale; perocché il costume è universale in sé, e questa relazione della natura è essenzialmente anche uno spirito, etico sol come spirituale Essenza. Bisogna vedere in che consista

la sua propria moralità. Primamente poiché il costume é l'universale in sé, l'etico rapporto de' membri della famiglia non è rapporto di sentimento o di relazion d'amore. Il costume sembra dover esser posto soltanto nella relazione degl'individuali membri della famiglia alla famiglia intiera come alla sostanza; cosicché il suo fatto e realtà abbia sol la stessa per iscopo e contenuto. Ma lo scopo conscio, cui ha il fatto di questo intiero in quanto va a se stesso, è scopo individuale. Lo acquisto e la conservazione di potenza e ricchezze in parte conviene al bisogno ed appartiene alla brama, in parte addiviene qualche cosa solo mediata nella sua più elevata determinazione. Tale determinazione non cade nella famiglia stessa, ma va al vero universale, alla società: essa è negativa contro la famiglia, e consiste nell'escludere gl'individui, soggiogarne la naturalezza ed individualità, e spingerli alla virtù, alla vita in sé e per sé universale. Il proprio positivo scopo della famiglia è l'individuo come tale. Nè quegli che agisce, nè quello cui si rapporta l'azione, può, solo accidentalmente, fare che questo rapporto sia etico, come forse avviene nella prestazione di un soccorso o di un servizio. Il contenuto dell'azione etica fa d'uopo sia sustanziale od intiero ed universale: essa quindi rapportasi all'intiero individuo, ed a lui come universale. Si potrebbe anche concepire che una prestazione di servigio esigesse la sua intiera riuscita, mentre in quanto è immediata e reale azione, non fa se non qualche cosa d'individuale; e neppure come produzione di una serie di sforzi ha la felicità come intiero ad obbietto, effettuandola qual'opera, mentre oltre lo scopo negativo contro la famiglia, l'azione reale ha soltanto un limitato contenuto: e nemmeno quando fosse un aiuto nella necessità per lo quale l'intiero individuo è salvato; perocché è desso un fatto compiutamente accidentale, la cui opportunità è una comune realtà che può essere ed anche no. L'azione che abbraccia l'intiera esistenza de' consanguinei, ed ha per obbietto e contenuto *questi* individui appartenenti alla famiglia, come un'universale Essenza ritolta alla sensibile, cioè all'individuale realtà (non però il cittadino, perocché il cittadino non appartiene alla famiglia, nè quelli che addivengono cittadini e cessar debbono d'essere questo

individuo); quell'azione non tocca più il vivente ma il morto, che dalla lunga fila del suo disperso Esser determinato si raccoglie nella perfetta unità di forma, e dall'irrequietezza della vita accidentale si eleva al riposo della semplice universalità. Mentre l'individuo come cittadino è reale e sostanziale, l'individuo che non è cittadino ed appartiene alla famiglia non è che un'ombra non reale e senza distintivi.

Questa universalità alla quale giunge l'individuo come tale è il puro Essere, la morte: essa è l'immediato naturale esser fatto, e non il fare di una coscienza. L'obbligo del membro della famiglia, per aggiungere anche questo lato, si è che pure il suo estremo Essere, questo Essere universale, non solo appartenga alla famiglia e resti qualche cosa d'irrazionale, ma che sia un fatto e vi si ritenga il dritto della coscienza. O meglio, il senso dell'azione si è che mentre non appartiene alla natura il riposo e l'universalità della sua conscia Essenza, cada via l'apparenza di tal fatto che si modelli sulla natura e presenti la verità. Ciò che la natura vi fa è il lato dal quale il suo Farsi si presenta universale come movimento di un che positivo. Essa cade all'interno dell'etica società ed ha questa a suo scopo: la morte è il perfezionamento e T più alto lavoro che l'individuo come tale imprenda. Ma in quanto esso è essenzialmente individuo è accidentale se la sua morte si fonda immediatamente col suo lavoro per l'universale e sia risultato dello stesso. Ove ciò fosse, la morte è la naturale negatività ed il movimento dell'individuo come positivo, movimento per lo quale la coscienza non torna in sé per farsi coscienza di sé; voglio dire che, poiché il movimento di ciò che è, consiste nel togliersi onde raggiungere l'Essere per sé, la morte è il lato della divisione, per la quale l'Esser per sé cui si giunge è Altro di quell'Essere che entrava nel movimento. Poiché il costume dello spirito sta nella sua immediata verità, cadono i lati ne' quali la sua coscienza esce dall'uno e dall'altro anche in questa forma d'immediato, e la individualità passa all'astratta negatività, che senza fiducia e conciliazione in sé stessa deve essenzialmente riceversi per una reale ed esterna azione. La parentela completa quindi l'astratto natural movimento, perchè apporta

il movimento della coscienza, rompe l'opera della natura, toglie il parentado alla distruzione, o meglio, essendo la distruzione necessaria per farsi puro Essere, essa stessa imprende il fatto della distruzione. Ne siegue che il morto, universale Essere, si fa un che tornato in sé, un Esser per sé; ossia la imbelle singola individualità vien elevata ad universale individualità. Il morto, in quanto libera il suo Essere dal suo fatto o dal negativo Uno, è la vuota individualità, un passivo Essere per Altro, dato in balia a tutte le vili irrazionali individualità ed alle forze dell'astratta materia; chè quelle a causa della loro vita, questa per la sua negativa natura son più potenti di essa. Questo disonorante fatto d'inconscia brama e di astratta Essenza allontana dal medesimo la famiglia, e sposa i congiunti al grembo della terra, all'elementare non transitoria individualità: la famiglia così gode di una società che vince e frena le forze dell'individuale materia ed i vili viventi che contro lei diventan liberi e tendono a distruggerla.

Questo ultimo dovere fa la perfetta divina legge, o la positiva etica azione contro l'individuo. Tutte le altre relazioni a suo riguardo, che non rimangono nell'amore ma sono etiche, appartengono alla legge umana; ed hanno il negativo significato di elevare l'individuo sulla cerchia della naturale società alla quale appartiene come operante. Se però il dritto umano ha per suo contenuto e potenza la reale sua conscia etica sostanza, l'intiero popolo; la legge e I dritto divino ha per contenuto l'individuo che sta al di là della realtà, onde non è senza potenza: sua potenza è l'astratto puro universale, l'individuo elementare, cui l'individualità, svincolata dall'elemento e formante la conscia realtà del popolo, ritoglie alla pura astrazione come alla sua Essenza, in quanto questo è suo fondamento. Qui svilupperemo come questa potenza stessa si presenti nel popolo.

Vi ha nell'una come nell'altra legge, differenze e gradi. In effetti, avendo ambe le Essenze il momento della coscienza in loro, svilupasi nel seno delle stesse la diversità; il che fa il loro movimento e propria vita. La considerazione di tali differenze mostra la guisa dell'attività e della coscienza di sé di ambidue le universali Es-

senze del mondo sensibile, come la loro reciproca dipendenza, e I passaggio dell'una nell'altra.

La società, la sovrana pubblica legge aperta alla luce, ha la sua reale vitalità nel governo come quello in cui essa è individuo. Essa è lo spirito reale in sé riflesso, la semplice personalità dell'intiera sostanza etica. Tal semplice forza concede che l'Essenza si dilati nella sua compagine, dando a ciascuna parte fermezza e proprio Esser per sé. Lo spirito ha qui la sua realtà od il suo Essere determinato; e la famiglia è l'elemento di questa realtà. Ma esso è in pari tempo la forza dell'intiero, che fonde queste parti nella negativa unità, dà loro il sentimento della sua instabilità, e li porta ed avere in coscienza la loro vita sol nell'intiero. La società si può anche da un lato organizzare nel sistema della personale stabilità e della proprietà, de' dritti personali e reali, come ancora può organizzare e disporre le guise del lavoro per i primitivi individuali scopi dello acquisto e del godimento. Lo spirito dell'universale concorrenza è la semplicità e la negativa Essenza di questo sistema d'isolamento. Per non radicarsi in tale isolamento, onde l'intiero si smembrerebbe e lascerebbe sfuggir lo spirito, il governo da tempo in tempo convellesi nell'interno per via della guerra, per mettere a male e deviar così il legale ordinamento ed il dritto della stabilità, dando però a sentire agl'individui in tale eccitazione il loro signore, la morte, mentre immersi in quella si divelgono dall'interno e si sforzano a rendere inoffeso l'Esser per sé ed a conseguir la sicurezza della persona. Lo spirito per questa dissoluzione impedisce alla forma della stabilità l'affondarsi dall'onestà nell'Esser determinato naturale, sostenendo ed innalzando il centro della propria coscienza alla libertà ed alla sua forza. La negativa Essenza mostrasi come la propria potenza della società e forza della conservazione di se stesso; essa ha ancora la verità e l'avvaloramento della sua potenza nell'Essenza della legge divina, nel regno inferno.

La legge divina, che domina nella famiglia, ha dal suo lato anche differenze il cui rapporto fa il vivente movimento di sua realtà. Intanto delle tre relazioni, dell'uomo e della donna, dei genitori e dei

figli, nonché de' germani tra loro sian fratelli o sorelle, la relazione dell'uomo e della donna è l'immediato riconoscersi dell'una coscienza nell'altra, ed il riconoscere del vicendevole esser riconosciuto. Mentre il naturale conoscersi non è l'etico, esso è soltanto il concetto e l'immagine dello spirito, e non il reale spirito stesso. Il concetto o l'immagine ha però sua realtà in un Altro di quello esso è: questa relazione perciò ha la sua realtà non in se stessa, ma nel figlio, l'Altro, di cui esso è il *Farsi*, in dove però svanisce. Tale vicissitudine delle razze che si spingono ha sua fermezza nel popolo. La pietà reciproca dell'uomo e della donna è mischiata di naturali rapporti e sentimenti; e la loro relazione ha il suo ritorno in sé, non in lei medesima. Val lo stesso della pietà reciproca de' genitori e de' figli. Quella de' genitori pe' loro figli è anche affetta dall'emozione di aver la coscienza della sua realtà nell'Altro, e di vedere farsi l'Esser per sé in lui senza averlo in ricambio, restando un'estranea propria realtà: al contrario, la pietà de' figli pei genitori è affetta dall'emozione di avere il farsi di se stesso o l'In sé in un Altro evanescente, e di ottenere l'Esser per sé e la propria coscienza di sé sol nel dividersi dall' origine, in una divisione per la quale la sorgente disseccasi.

Ambe queste relazioni restano intrinseche al passaggio ed all'imparità de' lati che a quelle sono scompartiti. La relazione incommista trova luogo tra fratelli e sorelle. Sono essi lo stesso sangue, che però in essi è giunto alla calma ed all'equilibrio. Essi quindi non abbisognano l'uno dell'altro: essi non ricevono nè danno l'Esser per sé l'uno all'altro, ma sono libere individualità l'una rispetto all'altra. La donna, come sorella, ha il più alto presentimento dell'Essenza del costume; essa non giunge alla coscienza ed alla realtà della stessa, mentre la legge della famiglia è interna Essenza che è in sé, che non istà nella luce della coscienza, ma rimane interno sentimento, ed un che divino ritolto dalla realtà. A questi penati è connessa la donna, che riguarda in quelli da una parte la sua universale sostanza, dall'altra la sua individualità, però così che questo rapporto dell'individualità non sia il naturale del diletto. La donna, come figlia, bisogna che vegga sparire i genitori con natural movimento e con

etico riposo; perocché solo a spese di questa relazione giunge a quell'Esser per sé di cui è capace: essa guarda ne' genitori il suo Esser per sé in guisa non positiva. Le relazioni di madre e di moglie hanno l'individualità, in parte come qualche cosa di naturale che appartiene al diletto, in parte come qualche cosa di negativo che riguarda solo il suo sparire; ed in parte è dessa qualche cosa di accidentale, che può essere rimpiazzata da un'altra. In fatto di costume le relazioni della donna non si fondano su *questo* uomo su *questi* figli, ma su di un uomo su de' figli in generale, non sul sentimento, ma sull'universale. La differenza della sua onestà da quella dell'uomo consiste nel restare, nella sua determinazione per l'individualità e nel suo diletto, immediatamente universale ed estranea alla individualità della brama. Al contrario dell'uomo questi due lati si separano l'uno dall'altro, e poiché come cittadino possiede la coscienza dell'universalità, si compra il dritto della brama, e serba la libertà della medesima. Poichè in questa relazione altresì alla donna mischiasi l'individualità, il suo costume non è puro: se il costume è puro, l'individualità è indifferente, e la donna abbisogna del momento di riconoscersi come *questa* persona in un Altro. Il fratello per la sorella è la calma, uguale Essenza: il riconoscersi della sorella in lui è puro e non mescolato di naturali rapporti; onde la indifferenza della individualità e l'etica accidentalità della stessa non si presenta in questa relazione; bensì il momento dell'individual persona che riconosce ed è riconosciuta può tener qui fermo il suo dritto, mentre è connesso con l'equilibrio del sangue e col rapporto senza brama. La perdita del fratello dunque non può supplirsi per la sorella, ed il dovere di quello verso questa è altissimo.

Siffatta relazione del pari è il limite, in cui la famiglia in sé chiusa dissolvesi e va fuori di sé. Il fratello è il lato, dal quale lo spirito di quella si fa individualità che si volge verso l'Altro, e passa alla coscienza dell'universalità. Il fratello abbandona l'immediato elementare e quindi proprio negativo costume della famiglia, per acquistare e produrre il reale costume conscio dello stesso.

Dalla legge divina in cui vivea il fratello passa all'umana. La

sorella però si fa, o la moglie rimane in capo alla casa, qual conservatrice della legge divina. Per tal guisa ambo i sessi superano la loro naturale Essenza, procedono al loro etico significato, e si dividono ambe le differenze che si dà la sostanza del costume. Tuttaddue queste universali Essenze del mondo etico hanno la loro determinata individualità nella coscienza di sé naturalmente diversa, mentre lo spirito del costume è l'immediata unità della sostanza con la coscienza di sé: tale immediato apparisce ancora dal lato della realtà e del diverso. Siffatto lato si mostra nella fisionomia dell'individualità per se stessa reale, nella nozione dell'Essenza spirituale, come natura originariamente determinata. Questo momento perde e l'indeterminazione ch'esso avea, e l'accidentale diversità di disposizioni e capacità. Esso è ora la determinata opposizione de' due sessi, la cui naturalezza in pari tempo ottiene il significato della loro etica determinazione.

La differenza de' sessi e del loro etico contenuto rimane però nell'unità della sostanza, ed il suo movimento è anche il permanente farsi degli stessi. L'uomo dallo spirito di famiglia viene spinto alla società, e trova nella stessa la sua conscia Essenza. Come la famiglia ha in quella la sua universale sostanza e fermezza; così viceversa la società ha nella famiglia il formale elemento della sua realtà, e nella divina legge la sua forza e conservazione. Nessuna delle due è solamente in sé per sé; l'umana legge nel suo vivente movimento procede dalla divina; quella che vale sulla terra procede dall'inferna, la conosciuta dalla sconosciuta, la mediazione dall'immediato, e ritorna là donde partiva. La potenza interna al contrario ha sua realtà nella terra: essa addiviene per la coscienza Essere determinato ed operosità.

Le universali etiche Essenze sono altresì la sostanza come universale, e stanno come individuali coscienze: esse hanno il popolo e la famiglia per loro universale realtà; hanno però l'uomo e la donna per loro naturali persone ed operose individualità. In questo contenuto del mondo etico noi vediam raggiunto lo scopo che si proponevano le precedenti non sostanziali fisonomie della coscienza. Ciò che la ragione comprendeva sol come obbietto, addiviene

coscienza di sé; e ciò che questa avea in sé si presenta come vera realtà. Quello che la considerazione conoscea come qualche cosa data d'avvanzo, alla quale la persona non avea parte, è qui costume già dato, però qual realtà che è insieme fatto ed opera di chi la trova. L'individuo cercando il diletto del godimento della sua individualità, lo trova nella famiglia; e la necessità, in dove il diletto cessa, è la sua propria coscienza di sé come cittadino del suo popolo: o meglio egli conosce la legge del cuore come legge di tutti i cuori, la coscienza personale qual riconosciuto universale ordinamento: la virtù gusta i frutti del suo sagrificio: la virtù eleva, ovunque si volga, l'Essenza a reale attività; e suo godimento è tal vita universale. Finalmente la coscienza della cosa stessa va contenta della reale sostanza, che racchiude e sostiene in guisa positiva gli astratti momenti di quella vuota categoria. Questa ha nell'etiche potenze un vero contenuto, che subentra in luogo de' precetti non sostanziali, cui la sana ragione volea dare e sapere; ed ha quindi un criterio di pieno contenuto in lui determinato per l'esame non della legge, ma di ciò che dee farsi.

L'intiero è un immoto equilibrio di tutte parti, e ciascuna parte è uno spirito familiare, che non cerca l'accontentamento in un che trascendente, ma l'ha in sé, trovandosi nell'intiero per tale equilibrio. Questo equilibrio può essere vivente sol perchè l'imparità sorge in lui e dalla legalità vien riportato all'uguaglianza. La legalità però non è un'estranea Essenza che si trovi al di là, nè la indegna realtà di un vicendevole maltalento, slealtà, ingratitudine ecc. che nella guisa d'inconseguente accidenza come un irrazionale insieme, un non conscio fatto od omissione, scansa i tribunali, ma come legalità dell'umano dritto, che riporta all'universale Esser per sé nascente dall'equilibrio la stabilità delle posizioni e degl'individui, è il governo de' popoli che è la presente individualità dell'universale Essenza, e la propria conscia volontà di tutti. La legalità però, che riporta all'equilibrio l'universale divenuto oltrepotente sull'individuo, è altresì il semplice spirito di quelli che soffrono ingiustizia, non diviso in quelli che la soffrono, ed un'Essenza trascendente. Siffatto spirito è la potenza inferna-

le, e la sua Erinni cura la vendetta; perocché la sua individualità, il suo vigore dura eterno: la sua sostanza ha una permanente realtà. L'ingiustizia, che può essere inferita all'individuo nella ragione del costume, è soltanto il farne una pura qualche cosa. La potenza che esercita, nella coscienza l'ingiustizia di farne una mera cosa è la natura: essa è l'universalità non della società, ma l'astratta dell'Essere; e l'individualità nello sciogliere l'ingiustizia sofferta non volgesi contro quella, da cui nulla soffre, ma contro questa. La coscienza del vigore dell'individuo toglie tale ingiustizia, come abbiam visto, cosicché l'evenienza è un'opera onde l'Essere, il supremo, è ancora un che voluto, epperò rallietante.

La regione etica in questa guisa nella sua fermezza è un mondo incontaminato, non macchiato da discordia alcuna. Il suo movimento è un calmo farsi di ciascuna potenza l'altra; tal che ciascuna sostiene e produce l'altra. Noi le vediamo dividersi in due Essenze e loro realtà; ma la loro opposizione è anzi la conservazione dell'una per l'altra; e là dove si toccano immediatamente come reali, il loro mezzo ed elemento è l'immediata loro compenetrazione. L'uno estremo, l'universale spirito di sé conscio, si fonde con l'altro estremo, sua forza e suo elemento, l'inconscio spirito, per mezzo della individualità dell'uomo. All'incontro, la divina legge ha il suo individualizzarsi o l'inconscio spirito dell'individuo, sua Essenza, nella donna; per la quale, come mezzo, dalla sua non realtà esso procede alla realtà, dallo sconoscente e sconosciuto alla conscia ragione. L'unione dell'uomo e della donna forma l'attivo mezzo dell'intiero e l'elemento che, diviso negli estremi della legge divina ed umana e è ancora la loro immediata unione, la quale riduce quei primi due raziocini allo stesso raziocinio, portando all'unità gli opposti movimenti della realtà verso la non realtà, portando l'umana legge, che si organizza in consistenti membra, al periglio ed al preservarsi dalla morte, portando la legge inferna alla realtà della luce ed alla conscia Essenza: de' quali movimenti quello appartiene all'uomo, questo alla donna.

c. *L' azione etica , il sapere umano e divino, la colpa ed il destino.*

Stando in questa regione di contraddizioni, la coscienza di sé non è ancora entrata nel suo dritto come singola individualità: essa da un lato vale come universale volontà, dall'altro lato come vita della famiglia: il dato individuo vale come ombra non reale. Non vi ha ancora un fatto; mentre il fatto è la reale persona. Il fatto rimuove la calma organizzazione e I movimento del mondo etico. Ciò che in tal mondo apparisce come ordinamento ed armonia delle doppie Essenze delle quali l'una conserva e compie l'altra, pel fatto addiviene un passaggio agli opposti; in dove ciascuna si addimostra come nullità di se stessa e dell' altra, e quindi come loro conservazione: avviene un negativo movimento, ossia l'eterna necessità dello spaventoso destino che inghiotte nell'abisso della sua semplicità le leggi divine ed umane, al par che ambe le coscienze di sé in cui tali potenze hanno il loro Essere determinato, e passa per noi nell'assoluto Esser per sé della pura individuai coscienza di se stesso.

Il fondo da cui sgorga questo movimento ed a cui si avvanza è il regno del costume: ma l'attività di simile movimento è la coscienza di sé. Come etica coscienza, è dessa il semplice puro indirizzo all'essenzialità etica, ossia al dovere. Nessuno arbitrio, e parimenti nessuna lotta, nessuna indecisione è in lei, rinunciando alla legislazione ed allo esame della legge; ma l'etica essenzialità è per lei l'immediato, l'incrollabile senza contraddizione. Non vi si trova quindi il tristo spettacolo di una collisione di passioni ed obblighi, né il comico di una collisione di doveri; collisione che secondo il suo contenuto, è la stessa che quella tra passione e dovere; perocché la passione è del pari capace d'esser concepita come dovere; mentre il dovere, quando la coscienza si ritira dalla sua immediata sostanziale Essenzialità, addiviene un formale universale, in cui qualsiasi contenuto sta egualmente bene, come si è visto. La collisione de' doveri è comica, esprimendo la contraddizione di opposti assoluti, cioè un assoluto ed immediatamente la nullità del così det-

lo assoluto o dovere. La coscienza etica però fa ciò che le è necessarlo fare, ed è decisa ad obbedire alla legge divina ovvero umana. Questo immediato della sua risoluzione è un Essere in sé, ed ha perciò il significato di un naturale Essere, come si è visto: la natura, non l'accidentalità delle circostanze o della scelta divide un sesso dall'altro, l'una legge dall'altra: o viceversa, le due etiche potenze medesime danno ad ambi i sessi il loro individual Essere determinato e realizzazione.

Or poiché da una parte il costume consiste essenzialmente in questa immediata risoluzione, onde, alla coscienza, sola una legge è essenziale; poiché dall'altra parte le potenze del costume sono reali nella personalità della coscienza, esse acquistano il significato di escludersi e contrapporsi: esse sono per sé nella coscienza, come sono soltanto in sé nella regione del costume. La coscienza etica, in quanto si risolve per una di esse, è essenzialmente un carattere che non è per sé la pari essenzialità di ambe: la contraddizione apparisce come un infelice collisione del dovere con l'iniqua realtà. La coscienza etica, qual coscienza, è in questa contraddizione, e come tale va ad abbindolare e soggettar per forza l'opposta realtà alla legge cui obbedisce. Poiché la coscienza vede il dritto, dal suo lato, e l'ingiusto dall'altro, così di ambi riguarda quello che appartiene alla legge divina dall'un lato quale umana accidentale prepotenza: e quello che è attribuito alla legge umana dall'altro lato qual capriccio ed inobbedienza dell'interno Esser per sé: quindi il comando del governo è l'universal manifesto senno; la volontà dell'altra legge però è il senno infernale, chiuso nell'interno, che apparisce nel suo Essere determinato qual volontà dell'individualità, ed è delitto nella contraddizione col primo.

Da ciò surge in coscienza la contraddizione del conosciuto e dello sconosciuto, come nella sostanza quella di conscio ed inconscio; e l'assoluto dritto dell'etica coscienza di sé viene in lotta col divino dritto dell'Essenza. L'obbiettiva realtà, come tale, ha Essenza per la coscienza di sé come coscienza; secondo la sua sostanza però, è dessa l'identità di sé e di questo opposto;e la elica coscienza di sé è la coscienza della sostanza: l'obbietto, come opposto alla coscienza di sé, ha

perciò intieramente perduto il significato d'aver Essenza per sé. Come sono già da lungo tempo sparite le sfere in dove la coscienza era una cosa, così spariscono queste sfere in dove la coscienza fissa qualche cosa da sé, e fa un Essenza del singolo momento. Contro tale unilateralità la realtà ha una propria forza: essa sta in unione con la verità a fronte della coscienza, e le rappresenta cosa sia la verità. La coscienza etica però dalla coppa dell'assoluta sostanza beve l'obblio di ogni unilateralità dell'Esser per sé, del suo scopo, e della propria nozione; epperò in tali acque di Stige dimentica ogni propria Essenzialità e fermo significato di realtà obbiettiva. Il suo assoluto dritto, in conseguenza, si è che, agendo secondo la legge etica, in siffatta operazione non trova altro se non il compimento di detta legge, ed il fatto non mostra altro se non quello che è fatto etico. Il costume, qual'assoluta Essenza ed assoluta potenza insieme, non può soffrire la sovversione del suo contenuto. Ove il costume fosse assoluta Essenza priva di potenza, potrebbe sperimentare un sovvertimento da parte dell'individualità; ma questa, come etica coscienza, rinuncia al sovvertimento abbandonando l'unilaterale Esser per sé: così come, viceversa, la mera potenza sarebbe sovvertita dall'Essenza, quando essa non fosse che tale Esser per sè. A causa di questa unità la individualità è la pura forma della sostanza che è il contenuto; ed il fatto è il passaggio dal pensiero alla realtà, sol come movimento di una non essenziale contraddizione, i cui momenti non hanno speciale Essenzialità e contenuto l'un dall'altro diverso. L'assoluto dritto della coscienza etica, quindi, è che il fatto, fisionomia di sua realtà, non sia altro di quello essa sa.

Però l'Essenza etica si spezza in due leggi, e la coscienza è attribuita ad una sola, qual indiviso rapporto alla legge. Come questa semplice coscienza consiste nell'assoluto dritto che a lei, come etica, l'Essenza apparisca quale è in sé; così questa Essenza consiste nel dritto di esser raddoppiato nella sua o per la sua realtà. Questo dritto dell'Essenza non si oppone alla coscienza di sé, quasi che fosse tutt'altro; in effetti, esso dritto è la propria Essenza della coscienza di sé; ha in questa il suo Essere determinato e la sua potenza; e la sua contraddizione è il fatto dell'ultima. Imperocché

questo, essendo come persona, e procedendo al fatto, si eleva dal semplice immediato e pone la divisione. Essa dà al costume per via del fatto la determinazione d'essere la semplice percezione dell'immediata verità; e pone la divisione di sé in se stessa come attiva, e come per sé negativa realtà oppostale. Inoltre addiviene, pel fatto, colpa; essendo suo fatto; ed essendo il fatto sua propria Essenza, onde la colpa ottiene anche il significato di delitto; imperocché qual semplice etica coscienza si volge ad una legge, disdice quindi l'altra legge, e l'offende col suo fatto. La colpa non è l'indifferente Essenza col doppio significato che il fatto, in quanto realmente viene a luce, possa e non possa essere il fatto della sua persona; quasiché al fatto si connettesse qualche cosa di esterno ed accidentale non appartenente al fatto, dal qual lato il fatto sarebbe incolpevole; benvero il fatto è esso stesso la distinzione di porre sé per sé, ed una estranea esterna realtà a questo opposta; tiene al fatto e sta per lo stesso l'esser tale. Incolpevole è quindi solo il non fatto, come l'Essere di una pietra, ma neppur quello di un fanciullo. L'etica azione, giusta il contenuto, ha in lei il momento del delitto, mentre non toglie la naturale divisione di ambe le leggi in ambo i sessi, ma anzi rimane intrinseca al naturale immediato come indiviso indrizzo alla legge; e come fatto tale unilateralità prende a suo compito l'abbracciare sol uno de' lati dell'Essenza, contenendosi contro l'altro negativamente; cioè delinque. In prosieguo sarà meglio espresso dove cada nell'universale etica vita la colpa e 'I delitto, il fatto e l'azione. Si vede immediatamente non esser un dato individuo quello che agisce ed è colpevole; perocché esso, come data persona, è soltanto una non reale ombra, ossia sta solo come universale persona: l'individualità è puramente il formale momento del fatto in generale, e ne son contenuto le leggi ed i costumi determinati per gl'individui, e quelli della sua posizion sociale: la sostanza come genere si fa specie per la sua determinazione, ma la specie rimane l'universale del genere. La coscienza di sé discende nell'interno del popolo dall'universale fino alla specialità, non fino alla singolare individualità, che pone nel suo fatto un'esclusiva persona, una realtà che si nega; nel suo agire sta per fondamento la sicura

confidenza all'intiero, in dove non si mescola cosa d'estraneo, nessuno spavento, nessuna nimistà.

L'etica coscienza pruova nel suo fatto la sviluppata natura dell'azione reale, sia quando si abbandona alla legge divina, sia quando all'umana. La legge a lui manifesta è connessa nell'Essenza con l'opposta: l'Essenza è l'unità di ambe: il fatto però non produce che l'una contro l'altra. Però nell'Essenza connessa con la legge, il compimento dell'una evoca l'altra, come un'Essenza offesa, compiuto il fatto, e richiedente una nemica vendetta. Nell'agire viene in luce solo un lato della risoluzione; esso è però il negativo in sé, che posa contro di lui un Altro, un che straniero a lui che è il sapere. La realtà in conseguenza tiene in sé nascosto l'altro lato estraneo al sapere e non mostrasi alla coscienza come esso è in sé e per sé, non mostra al figlio il padre nell'offensore ch'egli uccide, non mostra la madre nella regina che prende a moglie. In tal guisa si pone accanto all'etica coscienza di sé una potenza che teme la luce, la quale, compiuto il fatto, si svolge e lo apprende in sé, perocché il fatto compiuto è la contraddizione tolta della conoscente persona e della realtà a lei contrapposta. L'agente non può smentire il delitto e la sua colpa: il fatto sta nel muovere l'immobile, e produrre ciò che era chiuso nella possibilità, e quindi nel connettere lo sconosciuto al cognito, ciò che non è all'Essere. Il fatto viene a luce in questa verità, come un che, in dove si connette il cognito ad un incognito, il proprio ad un estraneo; come un'Essenza divisa, della quale il lato alterno vien dalla coscienza pruovato qual suo, però qual potenza da lei offesa e fatta nemica.

Può essere che il dritto, il quale si tiene all'imboscata, si presenti non nella sua propria fisionomia per l'agente coscienza, ma solo in sé, nell'interna colpa della risoluzione e dell'azione. Ma la coscienza etica è più perfetta, la sua colpa è più pura quando conosca la legge e la potenza prima di opporlesi, prendendola per violenza ed ingiustizia, per un'etica accidentalità, ed andando scientemente incontro al delitto, come Antigone. Il fatto compiuto cangia aspetto: il completarlo esprime che dee esser reale ciò che è etico; perocché la realtà dello scopo è lo scopo dell'azione. L'azione espri-

me proprio l'unità della realtà e della sostanza, esprime che la realtà non è accidentale all'Essenza, bensì non può connettersi con lei se non ciò che è vero dritto. L'etica coscienza, a causa di questa realtà e del suo fatto, deve riconoscere l'opposto come suo: essa dee riconoscere la sua colpa:

Si conosce, soffrendo, aver mancato.

Questo riconoscimento esprime la tolta divisione dello scopo etico e della realtà, esprime il ritorno al senso morale, che sa nulla valere quanto il dritto. Quindi si rinuncia dallo agente al suo carattere ed alla realtà della sua persona, ed esso va a fondo. Il suo Essere sta nell'appartenere la sua etica legge alla sua sostanza. Però nel riconoscere gli opposti esso cessa d'essere per lui sostanza; onde della sua realtà invece raggiunge la non realtà, l'intenzione. La sostanza apparisce nell'individualità come il *pathos* (1) della stessa; e l'individualità sembra esser quella che l'avviva e sta superiore al medesimo; ma il *pathos* è insieme il suo carattere. L'individualità etica è immediatamente ed in sé una cosa con questo suo universale, non ha esistenza che in lui, e non può sopravvivere all'occaso che questa etica potenza soffre per l'opposta.

Essa però ha la certezza che quella individualità, il cui *pathos* è questa opposta potenza, non soffre più male di quella che la stessa apporta. Il movimento reciproco delle etiche potenze, e delle individualità che si pongono nella vita e nell'azione, raggiunge il suo vero fine sol perchè ambi i lati pruovano il medesimo occaso. In effetti, nessuna delle potenze ha qualche cosa in preferenza dell'altra per essere più essenziale momento della sostanza. La pari essenzialità e l'indifferente fermezza reciproca di ambe è il loro Essere impersonale. Si fanno esse nel fatto come Essenze personali, ma come un diverso, che contraddice all'unità della persona e fa la sua

(1) Il *pathos* sarebbe quella che noi diremmo presso a poco *indole morale*, la passione predominante che forma il carattere individuale.

Il traduttore.

iniquità e 'l suo necessario occaso. Così pure il carattere da una parte tiene all'Uno, giusta il suo pathos o sostanza, dall'altra banda dal lato del sapere divide e l'uno e l'altra in un che conosciuto ed in un che sconosciuto. Inoltre evocando il carattere stesso questa contraddizione, ed essendo sua opera pel fatto anche il non sapere, si pone nella colpa che lo distrugge. La vittoria di una potenza e del suo carattere e la sconfitta del lato alterno, non sarebbe che una parte, un'opera imperfetta, che irresistibilmente procede all'equilibrio di ambe. Nella pari soggezione di ambi i lati si frange l'assoluto dritto, e presentasi la sostanza etica come la negativa potenza, che distrugge ambi i lati, o quale onnipotente e giusto destino.

Prendendo ambe le potenze secondo i loro determinati contenuti e la loro individualizzazione, la immagine della loro organizzata lotta, giusta il lato formale, offresi come la lotta del costume e della coscienza di sé contro l'inconscia natura ed un'accidentalità per lei presente (questa ha un dritto contro quello, essendo il vero spirito in immediata identità con la sua sostanza); e giusta il suo contenuto, offresi come lo spartirsi delle leggi divina ed umana. L'adolescente esce dall'inconscia Essenza dallo spirito di famiglia, e si fa individualità sociale; però mostra appartenere ancora alla natura, dalla quale si svelle; cosicché va incontro all'accidentalità di due fratelli, che con pari dritto se ne impadroniscano. La differenza del nascer prima o dopo, come differenza di natura, non ha significato per quelli entrano nell'Essenza etica. Ma il governo, qual semplice anima o coscienza dello spirito del popolo, non soffre la divisione dell'individualità, e all'etica necessità di tale unità rimedia la natura con l'accidente della maggioranza. I due addentano discordi, e 'l loro uguale dritto alla garanzia dello Stato distrugge l'uno e l'altro ugual dritto. Riguardato umanamente, colui è incorso in delitto, che non ha preso in possesso la società, in capo alla quale l'altro stava; ed all'incontro ha dal suo lato il dritto colui che ha saputo prender l'altro come individuo segregato dalla società, cacciandolo in questa esautorizzazione: esso, non quello, ha messo le mani sull'individuo come tale, ma non Sull'Essenza

del dritto umano. La società, assalita e difesa dalla vuota individualità, conservasi; ed i fratelli trovano l'un per l'altro la vicendevole loro caduta; perocché l'individualità, che nel suo Esser per sé include il pericolo dell'intiero, si respinge dalla società e si dissolve in sé. Si onorerà però colui che si trova dal suo lato; nell'altro, che di già ha espresso nella casa la sua devastazione, verrà privato dell'ultimo onore dal governo, ripristinata semplicità della persona sociale. Chi giunse ad oltraggiare l'altissimo spirito della coscienza, la società, dee esser privato dell'onore di sua compiuta Essenza, dell'onore del diviso spirito.

Ma quando l'universale respinge così leggermente la pura sommità della sua piramide, e riporta la vittoria sul principio che si ribella contro l'individualità, la famiglia; esso si abbandona alla lotta con la legge divina, alla lotta del suo conscio spirito con l'inconscio; imperocché lo spirito è l'altro essenziale, epperò la potenza non distrutta ma solo offesa da quello. Contro la prepotenza della legge posta alla luce, lo spirito ha i suoi aiuti pel reale svolgimento in ombra senza vita. Ma la legge della debolezza e delle tenebre soggiace alla legge della luce e della forza, perocché quella forza vale giù e non sulla terra. Senonché, il reale che prende all'interno il suo onore e potenza, distrugge con ciò la sua Essenza. Lo spirito pubblico ha la radice della sua forza nel mondo di giù: la certezza del popolo sicuro di se stesso ed assicurantesi ha la verità del suo giuramento, che liga tutto in uno, sol nella inconscia e muta sostanza di tutti, nelle acque dell'obblio. Quindi la perfezione dello spirito pubblico cangiasi nel contrario, e pruova che il suo più alto dritto è ingiustizia, e la sua vittoria è anzi la sua propria sconfitta. Il morto, di cui il dritto è infermo, sa trovare per la sua vendetta istrumenti tanto reali e forti quanto la potenza che l'offese. Tali potenze sono altre società, il cui altare vien macchiato dal cadavere del cane o dell' uccello: esse pel loro conveniente compenso non si levano all'individuo elementare, ma rimangono sopra la terra nel regno della realtà, ed al par della forza delle legge divina ottengono una conscia reale universalità. Esse si fanno nemiche, e distruggono la società che disonora la sua forza la pietà della famiglia cui infrangono.

In tal concetto il movimento dell'umana e della divina legge ha l'espressione della sua necessità nell'individuo, in cui l'universale apparisce come pathos, e l'attività del movimento pare fatto individuale che dà alla necessità dello stesso la sembianza di accidentalità. Ma l'individualità ed il fatto forma in generale il principio dell'individualità, che può essere nomato nella sua pura universalità l'interna divina legge. Come momento della pubblica società, ha questa non solo quell'infernale, o, nel suo Essere determinato esterna operosità, ma un reale Essere determinato un movimento, manifesto nel popolo reale. Preso in questa forma, quello che si concepirebbe come semplice movimento del pathos individualizzato ottiene un altro aspetto; ed il delitto e la rovina della società ivi fondata consiegue la propria forma del suo Esser determinato. La legge umana altresì, nel suo universale Essere determinato, è la società, nella sua attività è in generale umanità, nella sua reale attività è governo; muovesi e sostienesi perciocché distrugge la divisione de' penati od il consistente smembramento in famiglie cui presiede la donna; e li tiene disciolti nella continuità di sua fluidità. La famiglia però è del pari in generale suo elemento, e l'individuale coscienza ne è l'universale fondamento attivo. Poiché la società si dà fermezza solo per via della caduta della felicità familiare, e per per via del disciogliersi della coscienza di sé nell'universale, genera in ciò che l'esprime e che l'è essenziale, nella donna in generale, il suo interno nemico. Questa, eterna ironia della società, cangia, per l'intrigo, l'universale scopo del governo in uno scopo privato, cangia la sua universale attività in opera di questo determinato individuo, e volge l'universale proprietà dello Stato ad un possesso e decoro della famiglia. È seriosa saggezza de' maturi maggiori morire all'individualità, al diletto od al godimento del par che alla reale attività; pensare e curare sol l'universale, deridendo la petulanza dell'immatura gioventù e disprezzandone l'entusiasmo; essa innalza in generale la forza della gioventù a qualche cosa che valga; eleva la forza del figlio, in cui la madre genera il suo signore; del fratello, in cui la sorella ha l'uomo come suo pari; dell'adolescente, pel quale la figlia, prevalendosi della sua instabilità, raggiunge il

godimento ed il merito dell'esser donna. La società può però ottenersi solo per la soppressione di questo spirito d'individualità; e poiché è desso un momento essenziale, lo genera del pari, ma per sopprimerlo come un principio nemico. Ciò non si potrebbe fare, essendo malvagio e nullo ciò che dallo scopo universale si separa; quante volte la società stessa non riconoscesse come forza dell'intiero la forza della gioventù, la virilità che non ancor matura sta nel seno dell'individualità. In effetti, la società è un popolo, ed essa è anche individualità, ed essenzialmente tale per sé, perchè le altre sonò individualità per sé, da sé le esclude e si conosce indipendente dalle medesime. Il negativo lato della società, che esprime intrinsecamente l'isolamento degl'individui, estrinsecamente di per sé attiva, ha le sue armi nell'individualità. La guerra è lo spirito e la forma in dove l'essenziale momento della sostanza del costume, l'assoluta libertà dell'etica personale Essenza di ogni Essere determinato, si presenta nella sua realtà e conservazione. Poiché da un lato dà a sentire all'individuai sistema della proprietà e della generale stabilità, del par che all'individua personalità stessa la forza del negativo, si leva dall'altro lato in essa anche questa negativa Essenza come ciò che sostiene l'intiero: il bravo giovinetto, in cui la donna trova il suo diletto, il soppresso principio della perdizione, si presenta alla luce ed è ciò che vale. La natural forza, e quello che apparisce come accidente della felicità, la decide sull'Essere determinato dell'Essenza etica e sulla spirituale necessità. Mentre l'Essere determinato dell'Essenza del costume riposa sulla forza e felicità, vien così risoluto ch'esso cada a fondo. Come già i penati nello spirito del popolo, or rovinano i viventi spiriti del popolo per la loro individualità in una universale società, la cui semplice universalità è priva di spirito e morta, e la cui vitalità è il semplice individuo come individuo. L'etica fisionomia dello spirito svanisce, e ne surge un'altra in suo luogo.

Questo occaso della sostanza del costume, e 'l suo passaggio ad altra fisionomia, è così determinato da indirizzare essenzialmente ed immediatamente la coscienza etica alla legge. In tale determinazione dell'immediato sta che nell'agire etico la natura in generale intervenga,

La sua realtà manifesta soltanto la contraddizione e 'l germe della corruzione, cui ha la bella concordia e 'l calmo equilibrio dello spirito etico perfino in siffatto riposo e bellezza; perocché l'immediato ha la contraddittoria significazione d'essere il conscio riposo della natura, e conscia inquieta calma dello spirito. A causa di tal naturalezza il popolo etico in generale è un'individualità determinata dalla natura e quindi limitata, e perciò trova il suo togliersi via in un Altro. Ma poiché sparisce questa determinazione che posta nell'Essere determinato è limitazione soprattutto negativa od intimo dell'individualità, si perde la vita dello spirito in tutta la sua conscia sostanza. Essa determinazione si produce come una formale universalità in quella, non vi sta più come insito vivente spirito, ma la semplice schiettezza della sua individualità va franta in molti punti.

c. *La posizione di dritto.*

L'immediata unità, alla quale ritorna la vivente immediata identità della individualità e della sostanza, è la non spirituale società che ha cessato di essere la conscia sostanza degl'individui, ed in cui questi, giusta il loro singolare Esser per sé, valgono come personali Essenze e sostanze. L'universale, franto nell'atomo dell'assolutamente moltiplice individuo, per siffatto morto spirito è un'uguaglianza per la quale tutti e ciascuno valgon come persona. Ciò che nel mondo del costume vien chiamato nascosta divina legge, nel fatto dal suo interno si produce nella realtà: in quello l'individuo valea ed era reale, sol come universal vita della famiglia. Esso, qual dato individuo, era l'inconscio diviso spirito: ora però riede dalla sua non realtà: sta ancora come positivo universale, ma è sua realtà esser negativa universal persona. Noi abbiam visto le potenze e le fisionomie del mondo etico immergersi nella semplice necessità del vuoto destino. Tale loro potenza è la sostanza che si riflette nella sua semplicità. Però l'assoluta Essenza in sé riflessa, e quella necessità del vuoto destino, non è altro se non l'Io della coscienza di sé.

In conseguenza questo vale come l'Essenza positiva in sé e per sé: tale riconoscersi è la sua sostanzialità. Però questa è ò'astratta universalità, mentre il suo contenuto è la data ritrosa persona, non quella che si dissolve nella sostanza.

La personalità altresì è quivi uscita dalla vita della sostanza del costume: essa è la stabilità della coscienza che val realmente. Il non reale pensiero della stessa, che diviene realtà per una rinuncia, compariva già quale stoica coscienza di sé: come questa provveniva dalla signoria e servitù, quasi dall'immediato Esser determinato della coscienza di sé, così la personalità procede dallo spirito immediato, che obbedisce all'universale dominante volontà di tutti e le serve. Ciò che per lo stoicismo era In sé solo nell'astrazione, è mondo reale. Non è desso altro se non la coscienza che produce dalla sua astratta forma il principio della posizione giuridica, la non ispirituale consistenza: essa coglie il pensiero della consistenza involandosi alla realtà: essa è per sé assoluta, poiché non connette la sua Essenza a qualsiasi Essere determinato, ma abbandona quell'Essere determinato e pone la sua Essenza solo nell'unità del puro pensiero. Per tal guisa il dritto della persona non è connesso né ad un più ricco o più potente Essere determinato dell'individuo, né ad uno spirito universale e vivente, ma alla pura unità della sua astratta realtà, od alla stessa come coscienza di sé in generale.

Come l'astratta indipendenza dello stoicismo rappresentava la sua realizzazione, così anche quest'ultima ripete il movimento di quel primo. Quello passa alla scettica confusione della coscienza, nella sconsideratezza del negativo, il quale informemente erra da una in altra accidentalità dell'Essere e del pensiero, sciogliendole nell'assoluta consistenza, e del pari rigenerandole; onde nel fatto è la contraddizione della consistenza ed inconsistenza della coscienza. Così pure la personale consistenza del dritto è pari universale confusione ed opposta dissoluzione. Perocché ciò che vale come assoluta Essenza è la coscienza di sé come pura unità della persona. Contro siffatta vuota universalità la sostanza ha la forma di pienezza e di contenuto, e questo è lasciato pienamente libero e subordi-

nato; perocché non è più presente lo spirito che lo soggiogava e lo fondeva nella sua unità. Tal vuota unità della persona è quindi nella sua realtà un accidentale Esser determinalo, un non essenziale movimento e fatto che non giunge a stabilità. Come lo scetticismo, il formalismo del dritto è perla sua nozione senza proprio contenuto, trova una moltiplice fermezza, il possesso, ed afferma questa medesima astratta universalità, chiamata proprietà, al par di quello. Mentre però la realtà così determinata nello scetticismo si chiama in generale apparenza, ed ha un valore sol negativo, nel dritto ne ha uno positivo. Quel negativo valore consiste in ciò, che il reale ha il significato di persona come pensiero,come dell'universale in sé; il positivo poi sta in ciò che il Mio sta nel significato di categoria con un valore riconosciuto e reale. Ambi sono lo stesso astratto universale; il reale contenuto o la determinazione di mio non si racchiude in questa vuota forma e non le conviene , sia solo la determinazione di un esterno possesso, od anche dell'interna ricchezza o povertà di spirito e di carattere. Quel contenuto appartiene ad una propria potenza che è tutt'altra di quella del formalmente universale, il quale è potenza dell'accidentalità ed arbitraria. La coscienza del dritto quindi sperimenta nel suo real valore piuttosto la perdita della sua realtà e la sua compiuta non essenzialità; onde disegnare un individuo come una persona è espressione di disprezzo.

La libera potenza del contenuto si determina cosi, che la dispersione nell'assoluta moltiplicità de' personali atomi vien raccolta per la natura di questa determinazione in un punto ad essi estraneo, epperò senza spirito: il qual punto, pari alla ruvidezza di quella personalità, è individuale realtà; ma all'opposto a fronte della suà vuota individualità ha per sé il significato di ogni contenuto, e perciò della reale Essenza, ed è contro la cennata assoluta realtà, in sé però non essenziale, universale potenza ed assoluta realtà. Questo Signore del mondo si è per tal guisa l'assoluta persona che in sé abbraccia ogni Essere determinato, per la coscienza della quale non vi ha spirito più elevato. Esso è persona; ma solinga persona che sta di fronte a tutte: tali tutte persone formano la valida universalità della persona, perocché l'individuo come tale è per vero sol l'u-

niversale moltiplicità dell'individualità, divisa dalla quale la solitaria persona nel fatto è la non reale, l'impotente persona. Parimenti la coscienza del contenuto sta contro quella universale personalità. Tal contenuto però, libero dalla sua negativa potenza, è il caos delle spirituali potenze, che svincolate come Essenze elementari ferventi e rovinose si muovono l'una contro l'altra in selvagge stravaganze: la loro impotente coscienza di sé è l'imbelle risultato ed il fondo del loro tumulto. Sapendo sé come l'intima nozione di ogni reale potenza, il Signore del mondo è la gigantesca coscienza di sé, che si conosce come Dio reale: ma poiché è desso soltanto la formale persona che non può circoscriversi, il suo movimento e 'l godimento di se stesso è una stravaganza altrettanto mostruosa.

Il Signore del mondo ha la reale coscienza di ciò che egli è, l'universale potenza della realtà nella rovinosa forza, che esso esercita contro l'opposta persona de' suoi sudditi. In effetti, la sua potenza non è l'unità dello spirito, in cui le persone riconoscono la loro propria coscienza di sé; queste, anzi, come persone, sono per sé, ed escludono la continuità di altre nell'assoluta ritrosia del punto in cui sono: esse sono in una negativa relazione tanto tra loro che con lui, il quale è loro rapporto o continuità. Come questa continuità egli è l'Essenza od il contenuto del loro formalismo, ma contenuto ad esse estraneo, ed Essenza nemicarla quale toglie proprio ciò che per essa val di Essenza, con l'Esser per sé privo di contenuto; come continuità della loro personalità egli le distrugge. La giuridica personalità pruova altresì la sua non sostanzialità, quando fa valere in lei il contenuto a sé estraneo; e lo fa valere perchè è sua realtà. La collera devastatrice in questo fondo non essenziale si dà la coscienza della sua signoria universale, però tal coscienza è una devastazione, quindi sol fuori di lei, ed è anzi il rigettare la propria coscienza di sé.

Cosi è fatto il lato, in cui la coscienza di sé come assoluta Essenza, è reale. La coscienza respinta in sé da tale realtà pensa esser questa la sua non essenzialità. Noi abbiamo già vista la stoica indipendenza del puro pensiero traversare lo scetticismo, e trovar nella coscienza infelice la sua verità congiunta col suo Essere in sé

e per sé. Quando tal sapere apparisce come la unilaterale intuizione della coscienza come tale, si affaccia la sua reale verità. Essa sta nell'essere l'universal valore della coscienza di sé ,la realtà alla stessa estranea. Siffatto valore è l'universale realtà della persona; ma ne è del pari la sovversione: esso è la perdita della sua Essenza. Pel ritorno del *Se* nella persona si guadagna la realtà non presente nel mondo del costume: ciò che in questo era concorde ora si sviluppa e si fa estraneo.

B.

Lo spirito che si rende a sé estraneo: l'educazione (1).

La sostanza del costume assiegue la contraddizione racchiusa nella sua semplice coscienza, e questa in immediata unità con la sua Essenza. L'Essenza quindi ha la semplice determinazione dell'Essere per la coscienza, che immediatamente è a ciò indiretta, e ne è costume: né la coscienza vale come siffatta esclusiva persona, né la sostanza ha il significato di un Essere determinato da lei escluso, con cui dovesse unificarsi rendendosi a sé estranea, e producendola. Benvero quello spirito, la cui persona è l'assolutamente discreto, ha a sé di contra il suo contenuto, come altrettanto solida realtà, ed il mondo ha qui la determinazione di essere un estraneo, negativo della coscienza di sé. Ma questo mondo è Essenza spirituale: esso ha in sé la compenetrazione dell'Essere e dell'individualità: tal suo Esser determinato è opera della coscienza di sé; ed è del pari immediata realtà presente ed a lei estranea, che ha un proprio Essere in dove non si riconosce. Tale realtà è l'estrinseca Essenza, ed il libero contenuto del dritto; ma siffatta estrinseca realtà, che il Signore del mondo del dritto in sé comprende, è non solo questa accidentale

(1) È impossibile rendere questo in italiano. Il *Bildung* corrispondo al *ποιειν* de' Greci; è quel lavoro di formazione dello spirito operato-dalla società e dalla tradizione; lavoro identico all'altro che dà l'immaginazione e la poesia. Si ricordi questo.

Il Traduttore.

elementare Essenza data per la persona, ma è suo, però non positivo, sibbene negativo lavoro. Essa ottiene il suo Essere determinato per la propria alienazione e distruzion dell'Essenza della coscienza di sé, che sembra darle l'esterior forza degli sfrenati elementi nella devastazione che domina nel mondo del dritto. Questi per sé sono il puro devastare e dissolvere loro stessi: tale dissoluzione però, tal sua negativa Essenza è anche persona: essa è loro subbietto, loro farsi. Simile fatto e farsi però, pel quale la sostanza è reale, è il rendere estranea la personalità: perocché l'immediata persona, cioè la persona che vale in sé e per sé senza rendersi estranea, non ha sostanza ed è giuoco di que' devastatori elementi: sua sostanza è lo stesso alienarsi, e l'alienazione è la sostanza, che si ordina a mondo, e consiegue spirituali potenze.

Per tal guisa la sostanza è spirito, conscia identità della persona e dell'Essenza: ma l'una e l'altra hanno anche il significato del reciproco rendersi estranee. Essa è la coscienza di una realtà per sé libera ed obbiettiva: ma a tal coscienza sta di fronte quell'unità della persona e dell'Essenza: alla reale coscienza sta di fronte la coscienza pura. Da un lato la reale coscienza di sé per la sua alienazione passa nel mondo reale, e questo in quella: dall'altro lato anche simile realtà è tolta via, tanto persona che obbiettività: essi sono puri universali. Siffatto loro rendersi estraneo è la pura coscienza, ossia l'Essenza. Il presente ha immediatamente il contrapposto nel suo *al di là* che è suo pensiero e pensato; come questo ha il suo contrapposto nell'*al di qua,* che è la realtà resa a se stessa estranea.

Tale spirito quindi si fabbrica non un mondo solo, ma un mondo raddoppiato, diviso ed opposto. Il mondo dello spirito del costume è il suo proprio presente, e quindi ciascuna potenza dello stesso è in questa unità; esse sono, in quanto si dividono, equilibrate con l'intiero. Nulla ha il significato del negativo della coscienza di sé: perfino il diviso spirito è presente nella vita del parentado, nella persona della famiglia; e l'universale potenza del governo è la volontà, la persona del popolo. Qui però *presente* significa la obbiettiva realtà, che ha al di qua la sua coscienza: ciascun singolo momento, come

Essenza, riceve questa, e quindi la realtà, da un Altro; ed in quanto reale, è la sua Essenza, un che Altro della sua realtà. Nulla ha uno spirito in lui stesso fondato ed immanente, ma l'ha fuori di lui in un che estraneo: l'equilibrio dell'intiero non è l'unità che resta in se stessa, ed ha posa tornando in sé, ma s'appoggia sul rendersi estraneo degli opposti. L'intiero, in conseguenza, al par che ciascuno individuale momento, è una realtà resa a sé estranea: esso si diffrange in una sfera dove la coscienza di sé è reale e sta come suo obbietto; ed in un'altra sfera, quella della pura coscienza, che al di là della prima non ha reale presenza, ma sta nella credenza. Come il mondo etico dalla divisione della legge divina ed umana e dalle loro fisionomie, e la sua coscienza dalla divisione in cognizione ed inconsapevolezza ritorna al suo destino, alla persona qual negativa potenza di questa contraddizione; così pure le dette due sfere dello spirito reso a sé estraneo ritornano alla persona: ma mentre quella era la prima immediatamente valevole persona individuale, quest'altra, che ritorna in sé dal suo rendersi estranea, è l'universale persona, è la coscienza che comprende la nozione, dissolvendo in pure intuizioni questo mondo spirituale, ogni momento di cui tiene da sé una fissa realtà ed una non ispirituale fermezza. La coscienza, come persona che comprende se stessa, completa lo svi— luppo; essa non comprende che se medesima, e comprende tutto come se stesso; cioè comprende tutto, cancella ogni obbiettività, e cangia ogni Essere in sé in un Esser per sé. Volta contro la credenza, qual'estranea regione dell'Essenza collocata *al di là*, è dessa Illuminismo. Questo completa il rendersi estraneo anche in quella sfera, in dove lo spirito reso estraneo a se stesso si rifugia nella coscienza di un riposo costante: esso sconcerta l'economia qui introdotta, perché v'introduce arnesi di un mondo *al di qua,* che non può rinnegare esser sua proprietà, mentre la sua coscienza gli appartiene del pari. In tal negativa funzione la pura intuizione realizza se stessa, e produce il suo proprio obbietto, l'inconoscibile assoluta Essenza e l'utile. Perduta così ogni sostanzialità della realtà, che non è più in sé nella coscienza, il regno delle credenze come quello del mondo reale rovina; e tal rivoluzione apporta l'assoluta

libertà, per la quale lo spirito già reso estraneo ritorna compiutamente in sé; e lasciato il paese dell'educazione passa in un altro paese, in quello della coscienza morale.

I.

Il mondo dello spirito reso a sé estraneo.

Il mondo di questo spirito si spezza in due: il primo è il mondo della realtà, o dello stesso suo rendersi estraneo; l'altro però è quello ch'egli edifica, innalzandosi sul primo nell'etere della pura coscienza. Questo mondo, opposto a quel rendersi estraneo, non ne è libero, ma è solo l'altra forma del rendersi estraneo; la quale consiste ad aver la coscienza in due mondi, compendiando l'uno e l'altro. Esso non è dunque la coscienza di sé dell'assoluta Essenza quale è in sé e per sé, non è la Religione, qui considerata; ma è la credenza, in quanto è l'involarsi dal mondo reale, e quindi non è in sé e per sé. Tale involarsi dalla sfera del presente è quindi in se stesso immediatamente doppio. La pura coscienza è l'elemento cui lo spirito si eleva, ma essa non è l'elemento della credenza, bensì quello della nozione: ambi camminano di conserva, ma quello viene a considerarsi in opposizione a questo.

a. *L'educazione, ed il suo regno della realtà.*

Lo spirito di questo mondo è la spirituale Essenza compenetrata da una coscienza di sé, che si sa come *questo* per sé immediato presente, e che conosce l'Essenza come una realtà a sé opposta. Però l'Essere determinato di questo mondo come la realtà della coscienza di sé riposa sul movimento col quale tale sua personalità si aliena, e quindi produce un mondo a fronte del quale sta talmente estraneo da doversene insignorire. Intanto la rinuncia al suo Esser per sé, è generatrice della realtà, e per mezzo di essa se ne ha la padronanza immediatamente. Vo' dire che la coscienza di sé è soltanto un che, ed ha realtà in quanto si rende a se stessa estra-

nea: quindi si pone come universale, e questa sua universalità è suo valore e sua realtà. Tale uguaglianza con tutto non è quindi quella uguaglianza di dritto, né quell'immediato riconoscersi e valore della coscienza di sé che importa l'Essere; benvero la coscienza di sé vale per mezzo del rendersi a sé estranea, commisurandosi all'universale. La non ispirituale universalità del dritto prende in sé ogni naturai guisa di carattere come dell'Essere determinato, e l'autentica. L'universalità che qui ha valore è quella che si fa, ed è perciò reale.

Ciò per cui l'individuo ha valore e realtà è l'educazione. La sua vera originaria natura e sostanza è lo spirito del rendere a sé estraneo l'Essere naturale. Tale alienazione è perciò scopo ed Esser determinato della stessa: essa è il mezzo ed il passaggio tanto dalla sostanza pensata alla realtà, quanto viceversa dalla individualità determinata all'essenzialità. Siffatta individualità si forma a quello che è in sé; e per tal via è dessa in sé ed ha reale Essere determinato: per quanto ha educazione, altrettanto ha realtà e potenza. Benché la persona come *questa* qui si conosce reale, purnondimeno la sua realtà sta solo nel togliere la natural persona: l'originaria determinata natura si riduce quindi alla non essenziale differenza di grandezza, ad una più grande o più piccola energia della volontà. Nonpertanto lo scopo e 'l contenuto di quella appartiene soltanto all'universal sostanza e non può essere che universale. La specialità di una natura che si fa scopo e contenuto è qualche cosa d'impotente e di non reale: è dessa una specie che invano e risibilmente s'impegna di mettersi in opera: essa è la contraddizione del dare alla specialità la realtà che immediatamente è universale. In conseguenza quando in falsa guisa l'individualità si pone nella specialità della natura e del carattere, noi non troviamo nel mondo reale individualità e carattere, ma gl'individui hanno ugual reciproco Essere determinato: la presupposta individualità è anche soltanto lo speciale Esser determinato, che non ha fermezza in questo mondo, in dove val ciò che esce fuori di sé, cioè dove solo l'universale ha realtà. La specialità vale quindi per quello che essa è, cioè per una specie. La specie però non è la stessa cosa che *espèce*, il più temibile di tutti

i nomi caratteristici, disegnando la mediocrità e 'l più alto grado di disprezzo. Specie, ed esser buono nella sua specie, sono espressioni tedesche (non però italiane) senza tristo significato, val dire che nel fatto non inchiudono in sé la coscienza che è specie od educazione e realtà.

Ciò che in rapporto all'individuo singolo apparisce come sua educazione è l'essenziale momento della sostanza stessa, cioè l'immediato passaggio della sua pensata universalità alla realtà, ossia la semplice anima della medesima, per la quale l'In sé è un che riconosciuto ed Esser determinato. Il movimento dell'educantesi individualità è quindi il farsi della stessa, qual'universale obbiettiva Essenza, cioè il farsi del mondo reale. Questo, benché fatto per l'individualità, è un immediato alienarsi per la coscienza di sé, ed ha per quella la forma d'incorrotta realtà. Ma certo, in pari tempo, d'esser sua sostanza, va ad insignorirsene. Esso giunge a tal potenza sul mondo per via dell'educazione, che da questo lato apparisce tale da commisurarsi alla realtà, serbando l'energia dell'originario carattere e talento. Ciò che qui sembra esser potenza dell'individuo cui sottostà la sostanza, e che quindi vien tolta, è la stessa cosa che la realizzazione di questa ultima. Perocché la potenza dell'individuo consiste nell'adeguarsi alla sostanza; val dire nel rendersi a se stessa estraneo, e nel porsi come quello che è obbiettiva sostanza. L'educazione quindi, e la propria realtà dell'individuo è la realizzazione della sostanza stessa.

Il Sé (persona) è reale solo in quanto si toglie via. Esso dunque non fa di per sé l'identità della coscienza di se stesso e dell'obbietto; bensì questo è per la persona il suo negativo. Per via della persona, come anima, la sostanza si configura ne' suoi momenti; chè l'opposto avviva l'Altro; e ciascuno col rendersi a sé estraneo dà fermezza all'Altro, ottenendola da questo. Parimenti ciascun momento ha la determinazione di un indestruttibile valore e di una ferma realtà a fronte dell'Altro. Il pensiero fissa questo diverso nella guisa la più universale per l'assoluta opposizione del bene e del male, i quali sfuggendosi, non ponno in nessun modo divenir lo stesso. Pertanto questo fermo Essere ha per sua anima l'immedia-

to passaggio all'opposto: l'Esser determinato è piuttosto la conversione di quella determinazione alla sua opposta; e sol questo alienarsi è l'Essenza e la conservazione dell'intiero. Or bisogna considerare tal realizzante movimento ed animazione del momento. Il rendersi estraneo addiviene esso stesso a sé estraneo, e l'intiero ritorna così alla sua nozione.

In sulle prime è da considerare la stessa semplice sostanza nella immediata organizzazione de' suoi esistenti ed ancora inanimati momenti. Come la natura si esplica negli universali elementi, de' quali l'aria è la permanente pura universale diafana essenza; l'acqua è l'Essenza che vien sempre sagrificata; il fuoco la loro animante unità, che sempre scioglie la loro contraddizione, e divide la loro unità; mentre infine la terra è il solido nodo di tal compagine al par che subbietto di questa Essenza come del loro processo, del loro prodursi e del lor ritorno; così pure l'interna Essenza, ossia l'interno spirito della realtà di sé conscia, si sviluppa in simili universali ma spirituali masse, come un mondo: la prima massa è la costante spirituale Essenza in sé universale: l'altra è l'Essenza che è per sé, incostante, che si dà e si sagrifica; la terza qual coscienza di sé è subbietto , ed ha immediatamente in sé la forza del fuoco: nella prima lo spirito è conscio di sé come del suo Essere in sé; nella seconda ha il farsi dell'Esser per sè pel sagrificio dell'universale. Lo spirito però è l'Essere in sé e per sé dello intiero, che si divide in sostanza come permanente, e nella stessa come sagrificantesi, raccogliendola infine nella sua unità, tanto come divampante devastatrice fiamma, quanto come permanente forma della stessa. Noi vediamo che questa Essenza corrisponde alla società ed alla famiglia del mondo etico, senza aver però l'indigeno spirito che queste hanno: all'incontro quando il destino è straniero alla stessa, la coscienza di sé ne è la reale potenza, e si conosce tale.

Orsono da considerarsi queste membra, sia in quanto stanno nell'interno della pura coscienza come pensieri o quelle che sono in sé, sia in quanto concepite nella coscienza reale come obbiettiva Essenza. In quella forma della semplicità, il primo è il bene, qual costante immediata ed immutabile Essenza di tutte le coscienze; l'in-

dipendente spirituale potenza dell'In sé, cui d'attorno si aggira il movimento della coscienza che è per sé. L'Altro, al contrario, è la passiva spirituale Essenza o l'universale, in quanto si dà in balia degl'individui cui lascia apprendere la coscienza di loro individualità: è desso l'Essenza nulla, il male. Tale assoluto spegnersi dell'Essere è nonpertanto permanente. Come la prima Essenza è fondamento, punto di partenza e risultato degl'individui, che sono in quella il puro universale; così la seconda da un lato è l'Essere che si sagrifica per l'Altro; dall'altro lato, è il suo costante ritorno a se stesso come individuo, e 'l suo permanente farsi per sé.

Però tali semplici pensieri di bene e male si rendono immediatamente a sé estranei; essi sono reali, ed obbiettivi momenti nella coscienza reale. Per tal via la prima Essenza è la potenza dello Stato, la seconda è la ricchezza. La potenza dello Stato è la semplice sostanza al par che l'opera universale; l'assoluta cosa stessa in cui si afferma per gl'individui la loro Essenza, e la loro individualità è semplicemente la coscienza di loro universalità: essa è altresì l'opera e 'l semplice risultato, da cui scomparisce la sua provvenienza dal loro fatto. Tal semplice eterea sostanza della sua vita, per siffatta determinazione di sua immediata stabilità, è un Essere, e perciò Essere per altro. Essa è ancora immediatamente in sé l'opposto di sé stessa, la ricchezza. Benché questa è passiva o nulla, ciò nonpertante è universale spirituale Essenza, ed insieme il fermo risultato del lavoro e del fatto di tutti, che si ridissolve nel godimento di tutti. Nel godimento l'individualità è per sé, ossia si fa individua; ma tal godimento stesso è il risultato del fatto universale; mentre dall'altra banda produce l'universal lavoro ed il godimento di tutti. Il reale ha semplicemente il significato spirituale d'essere immediatamente universale. S'intende bene che in questo momento ciascun individuo agisce egoisticamente, essendo il momento in cui si dà la coscienza di essere per sé, epperò non si apprende a nulla di spirituale: nonpertanto, riguardandolo anche estrinsecamente, si vede che nel suo godimento presta godimento per tutti, e nel suo lavoro lavora per tutti come per sé, e tutti lavorano per lui. L'Esser per sé dell'individuo è quindi in sé universale; e l'egoismo è un con-

cello che non può giungere a far reale ciò che intende, val dire non giunge a far qualche cosa che non sia buona per tutti.

In tuttaddue le dette spirituali potenze la coscienza di sé riconosce la sua sostanza, il suo contenuto e scopo: essa vi riguarda la sua doppia Essenza: nell'una il suo Essere in sé, nell'altra il suo Esser per sé. Essa pertanto, come lo spirito, è la negativa unità della loro fermezza e della distinzione dell'individualità dall'universale, ossia della realtà dalla persona. Dominio e ricchezza sono quindi dati come obbietti per l'individuo; cioè come tali da sapersene libero, e da credere impossibile alcuna scelta tra quelli. L'individuo, come tal libera e pura coscienza, si fa incontro all'Essenza come a tale, che è sol per sé. Ed ha quindi l'Essenza in sé come Essenza. In questa pura coscienza i momenti della sostanza non son per essa la potenza dello Stato e la ricchezza, ma i pensieri di bene e male. La coscienza di sé però è ancora il rapporto della sua pura coscienza alla reale, il rapporto della pensata Essenza all'obbiettiva: essa è essenzialmente giudizio. Pel doppio lato dell'Essenza reale per via delle loro immediate determinazioni si è già fissato cosa sia bene e cosa sia male; quella è la potenza dello Stato, questa è la ricchezza. Però questo primo giudizio non può essere riguardato come spirituale giudizio; perocché nello stesso un termine va determinato sol come quello che è in sé o positivo, e l'altro termine sol come quello che è per sé o negativo. Ma ciascun d'essi, come spirituali Essenze, sono la compenetrazione di ambi i momenti, non esaurita in quelle determinazioni. E la coscienza di sé che loro si rapporta è in sé e per sé; onde fa d'uopo si rapporti a ciascuno in doppia guisa, con che si sovverte la loro natura d'essere determinazioni a loro stesse estranee.

Per la coscienza di sé è buono, è in sé, quell'obbietto in cui essa trova se stessa, ed è male quello in cui trova il contrario di sé: il bene è l'uguaglianza della realtà obbiettiva con la coscienza di sé; il male è la loro disparità. In pari tempo ciò che per la coscienza è bene e male, è in sé bene e male; perocché la coscienza è quella in cui i due momenti dell'Essere in sé e dell'Esser per sé sono lo stesso: essa è il reale spirito dell'Essenza obbiettiva, ed il giudizio è la pruova

della sua potenza su quelli, fatti da lei ciò che essi in sé sono. Il loro criterio, la verità loro non istà in ciò che essi sono immediatamente in se stessi l'uguale od il disuguale, cioè l'astratto Essere in sé od Essere per sé, ma in ciò che essi sono nel rapporto dello spirito a' medesimi, loro uguaglianza o disparità con essi. Il suo rapporto in quelli, che posti come obbietti si fanno per essa In sé, addiviene sua riflessione in se stessa, per la quale quelli consieguono un Essere realmente spirituale, e si produce ciò che è loro spirito. Ma come la loro prima immediata determinazione si distingue dal rapporto dello spirito a' medesimi, così anche la terza cosa, cioè il proprio spirito de' medesimi, si distingue da que' due. Il secondo In sé dei medesimi, che pel rapporto dello spirito surge da essi, dee riuscire altrimenti dell'immediato; perocché tal mediazione dello spirito muove l'immediata determinazione, e fa di quelli tutt'altra cosa.

In coerenza di ciò la coscienza che è in sé e per sé trova in generale nella potenza dello Stato la sua semplice Essenza e fermezza, non però la sua individualità come tale: trova il suo In sé, ma non il suo Esser per sé, trova quindi smentito il fatto come individuale e sottomesso all'obbedienza. L'individuo riflettesi in se stesso da siffatta potenza: questa per l'individuo è potenza oppressiva e malvagia; perocché invece di essere l'uguale è anzi assolutamente l'eterogeneo dell'individualità. La ricchezza al contrario è il bene: essa va all'universale godimento, vi si dà in preda, e procura a tutti la coscienza di loro stessi. Essa è in sé universal beneficio: se a caso ostacola un benefatto e non si accomoda ad ogni bisogno, è un'accidentalità che non fa pregiudizio alla sua universale necessaria Essenza di comparteciparsi a tutti gl'individui e di essere la donatrice dalle mille mani.

Questi due giudizi danno a' pensieri del bene e del male un contenuto, che è il contrario di quello che essi hanno per noi. La coscienza di sé si rapportava solo imperfettamente al suo obbietto; cioè soltanto giusta la stregua dell'Esser per sé. Ma la coscienza è ancora l'Essenza che è in sé, e deve far sua misura anche siffatto lato, pel quale si completa il giudizio spirituale. A' sensi di questo lato, la potenza dello Stato afferma la sua Essenza: essa in parte è

un'immota legge, in parte è governo e comando, che coordina gli individuali movimenti al fatto universale: l'una è la semplice sostanza stessa, l'altro è il fatto che conserva ed avviva se stesso e tutti. L'individuo vi trova così espressa, organizzata e resa attiva la sua Essenza e base. Per lo converso, nel godimento della ricchezza l'individuo non isperimenta la sua universale Essenza, ma ottiene soltanto la passeggera coscienza e godimento di se stesso come di un'individualità che è per sé, e di una disparità con la sua Essenza. Per tal via le nozioni di bene e male ottengono un contenuto opposto a quello si avea.

Di tali due guise di giudicare ciascuna rinviene un'uguaglianza ed una disparità: la prima giudicatrice coscienza trova lo Stato a sé dissimile, e 'l godimento della ricchezza a sé omogeneo: la seconda al contrario trova omogeneo il primo e l'ultimo a sé dissimile. Si ha così un doppio trovar omogeneo, ed un doppio trovar dissimile; opposti rapporti alle due reali essenzialità. Noi dobbiamo giudicare questi medesimi diversi giudizi per raggiungere l'addotto criterio. Il rapporto che si trova simile alla coscienza è quindi il bene, quello che se ne trova dissimile è il male; e queste due guise di rapporto sono da ritenersi come diverse fisionomie della coscienza di sé. La coscienza per ciò che comportasi in diversa guisa, viene alla determinazione della diversità d'esser buona o malvagia, ma non perchè avesse per principio o l'Esser per sé od il puro Essere in sé, perocché ambi sono pari essenziali momenti. Il doppio giudizio da considerarsi concepisce i principii divisamente, e perciò racchiude solo astratti modi di giudicare. La reale coscienza ha in lei ambidui i giudizi, e la differenza ricade nella sua Essenza, cioè nel rapporto di se stessa al reale.

La guisa di questo rapporto è contraddittorio: l'una è il riferirsi alla potenza dello Stato ed alla ricchezza come ad un che omogeneo, l'altra è il riferirvisi come ad un che dissimile. La coscienza che trova il rapporto omogeneo è la generosa. Nella pubblica potenza essa considera ciò che vi ha a sé omogeneo; il che essa ha nella sua semplice Essenza e nella sua attività, e sta nella prestazione di una reale obbedienza col sentimento di riverenza verso quella. Così pure

nella ricchezza, la quale fa la coscienza del suo altro essenzial lato, quello dell'Esser per sé: onde la coscienza la considera in rapporto a sé come Essenza, la riconosce come beneficio e si ritiene obbligato verso quella per ciò che gode.

Al contrario la conoscenza dell'altro rapporto è vile, ritenendo la sua disparità con ambe le Essenzialità: nel dominio vede una catena e l'oppressione dell'Esser per sé, e quindi odia il Signore, obbedisce con malignità, e sempre sta in procinto di sollevazione. Così pure nella ricchezza per la quale essa giunge al godimento del suo Esser per sé, considera la disparità con l'Essenza permanente: giungendo per quella alla coscienza della individualità e del passeggero godimento, l'ama ma la disprezza; e con lo sparire del godimento, che è in sé evanescente, crede finita la sua relazione alla ricchezza.

Questi rapporti esprimono il giudizio, la determinazione di ciò che sono ambe le Essenze per la coscienza come obbietto, ma non in sé e per sé. La riflessione concepita nel giudizio, in parte è per noi un porre tanto l'una quanto l'altra determinazione e quindi il toglierle del pari, non però la loro riflessione per la coscienza stessa: in parte poi sono esse immediatamente Essenza che non è divenuta tale, nè ha coscienza in quelle: ciò pel quale sono non è ancora loro avvivamento; sono predicati che non sono ancora subbietto. A causa di tal distinzione, l'intiero dello spirituale giudizio si spartisce in due coscienze delle quali ciascuna sottostà ad una determinazione unilaterale. Come or primo si eleva a giudizio, a rapporto di ambi, l'indifferenza di ambi i lati nel rendersi estraneo; sia dell'In sé della pura coscienza cioè de' determinati pensieri di bene e male, sia del suo Essere determinato come potenza dello Stato e ricchezza; così questo esterno rapporto dee levarsi all'interna unità, ossia dee elevarsi come rapporto del pensiero alla realtà, e prodursi lo spirito di ambe le figure del giudizio. Ciò, avviene poiché il giudizio si fa raziocinio per mezzo di un movimento, in dove si presenta la necessità ed il mezzo di ambi gli estremi.

La generosa coscienza trovasi nel giudizio di contra alla potenza dello Stato, che non solo è una persona, ma è universale sostanza

cui essa conosce come sua Essenza, suo scopo ed assoluto contenuto. Rapportandosi positivamente a se stessa, si contiene negativamente verso il suo proprio scopo, suo speciale contenuto ed Essere determinato, e lo lascia sparire. È questo l'eroismo del servigio, la virtù, che sagrifica l'Essere individuo all'universale, portando questo all'Essere determinato; la persona che s'interdice il possesso ed il godimento, agendo ed essendo reale per la data potenza.

Per tal movimento l'universale si fonde con l'Essere determinato, come la esistente coscienza si svolge all'Essenzialità per tale alienazione. Ciò che a sé rendesi estraneo nel prestar servigio è la propria coscienza immersa nell'Essere determinato: l'essere da sé allontanato è però l'In sé: per simile educazione esso merita riverenza da sé e dagli altri. La potenza dello Stato però, che era il pensato universale, l'In sé, diviene per questo movimento positivo universale, real potenza. Essa è tale sol nella reale obbedienza, cui raggiunge pel giudizio della coscienza di sé, d'esser essa l'Essenza, e pel libero sagrificio della stessa. Questo fatto che fonde l'Essenza con la persona produce una doppia realtà, sé come quello che ha vera realtà, e la potenza dello Stato come il vero che ha valore.

Per questo allontanamento non è peranco una coscienza di sé che si sa come potenza dello Stato: è solo la sua legge ed il suo In sé quello che vale: esso non ha ancora speciale volontà: perocché la servizievole coscienza di sé non ha alienato la sua pura persona, epperò avvivata la potenza dello Stato, che è solo nel suo Essere determinato, non il suo Essere in sé. La coscienza di sé val come ciò che corrisponde all'Essenza, essa è riconosciuta a causa del suo Essere in sé. Gli altri trovano in lei resa attiva la loro Essenza, non però il loro Esser per sé; trovan compiuto il loro pensiero o pura coscienza di sé, non la loro individualità. Essa vale, quindi, nel loro pensiero e gode onore. È l'orgoglioso vassallo che è attivo per la potenza dello Stato, non in quanto ha volontà propria, ma in quanto è essenziale, e che coglie questo onore soltanto nell'essenzial concetto dell'universale opinione, non nel riconoscente concetto dell'individualità cui non procura il suo Esser per sé. La sua parola, quando sta come propria volontà della potenza dello

Stato, non ancor fatta, sarebbe il consiglio, che si dà pel bene universale.

La potenza dello Stato, quindi, è ancor senza volontà riguardo al consiglio, e solo sentenzia fra le diverse opinioni circa al bene universale. Essa non è ancora governo, epperò non è in verità real potenza dello Stato. L'Esser per sé, la volontà che non anche si è sagrificata come volontà, è l'interno diviso spirito delle posizioni sociali, che contro la parola dell'universal bene sostiene il loro particolar meglio, ed è inchinevole a sostituire all'azione questo cicaleccio di bene universale. Il sagrificio dell'Essere determinato, che avviene nel servigio, è perfetto sol quando sia protratto fino alla morte; ma il permanente pericolo di morte, che avanza, fa restare un determinato Essere e quindi uno speciale Per sé, che rende anfibologico e spregevole il consiglio pel meglio dell'universale, sostenendo nel fatto la propria opinione, e lo speciale volere contro la potenza dello Stato. La potenza quindi si tiene tuttavia non assimilata alla coscienza, e questa cade sotto la determinazione di spregevole, sempre in procinto di sollevarsi.

Tal contraddizione, cui rinunciar si dee, nella forma della disparità dell'Esser per sé a fronte dell'universale della potenza dello Stato, racchiude pure la forma d'essere sol positiva alienazione dell'Esser determinato, compiutasi specialmente con la morte, senza riedere in coscienza; perocché questa non le sopravvive, non è in sé e per sé, bensì passa all'inconciliabile contrario.

Il vero sagrificio dell'Esser per sé è quindi soltanto quello a cui si va tanto perfettamente da morirne, serbandosi però in questa alienazione di sé da sé: e perciò è realmente quello che è in sé, ma è insieme l'identica unità di sé e del suo opposto. Per ciò che il diviso interno spirito, la persona come tale, si produce e si rende estranea, la potenza dello Stato si eleva a propria personalità: come senza tale alienazione le gesta di onore della nobile coscienza e 'l consiglio delle sue vedute avrebbe un'anfibologia, pari a quella delle speciali mire e capricci.

Siffatto rendersi a sé estraneo avviene sol nella parola, che qui si affaccia nel suo proprio significato. Nel mondo del costume,

qual legge o comando, nel mondo della realtà, già consiglio, la parola ha per contenuto l'Essenza ed è sua forma: qui però essa assiegue per contenuto la stessa l'orma ch'essa è, cioè vale come parola. È la potenza della parola, come tale, quella che effettua ciò che dee effettuarsi. Perocché è dessa l'Essere determinato della pura persona, come persona: per essa la individualità, che è per sé nella coscienza come tale, si produce all'esistenza così da esser per Altro. L'Io, come questo puro Io, non esiste determinatamente: in ogni altra manifestazione è desso immerso in una realtà ed in una fisionomia dalla quale può riedere: esso è riflesso in sé dalla sua azione come dalla sua espressione fisiognomonica, e lascia inanimato tal incompiuto Essere determinato, in cui sempre sta troppo o troppo poco. La parola però io racchiude nella sua purezza: essa soltanto esprime l'Io stesso. Tal Essere determinato, come Essere determinato, è un'obbiettività che ha sua vera natura nella parola. L'Io è questo Io, ma è del pari universale: il suo apparire è immediatamente l'alienazione e lo sparire di questo Io, e perciò il restare nella sua universalità. L'Io che si esprime è inteso: esso è un innesto, in dove immediatamente passa all'identità con quello pel quale esiste, ed è universale coscienza di sé. Poiché l'io vien inteso, con ciò vien proclamato immediatamente il suo Essere determinato; tal suo Esser altro rientra in sé; ed anche questo è suo Esser determinato quale istante conscio di sé, in quanto che è determinato, e non deve determinarsi per siffatto sparire. Simile sparire è altresì immediatamente il suo restare: esso è il suo proprio sapersi, e sapersi come un che il quale passa ad altra persona, che è intesa ed universale.

Lo spirito assiegue qui simile realtà, mentre gli estremi di cui esso è l'unità hanno altresì immediatamente la determinazione d'essere per sé propria realtà. La loro unità è franta in ispidi lati, di cui ciascuno è per l'altro un più reale obbietto di quello escluso. L'unità quindi si produce qual mezzo che viene escluso e distinto dalla divisa realtà de' lati: essa stessa ha in conseguenza una reale obbiettività diversa da' suoi lati, ed è per essi; cioè ha un'esistenza determinata. La sostanza spirituale viene ad esistere come tale pri-

tua d'aver guadagnata pe' suoi iati tale coscienza di sé da sapere la pura medesimezza qual immediata valida realtà, e da saper immediatamente di essere sol per mezzo del rendersi estraneo. Per quella sostanza i momenti si depurano fino a divenir categorie conoscitrici di se stesse, e quindi fino ad essere momenti dello spirito. Con ciò si produce come spiritualità all'Esser determinato. Lo spirito è cosi il mezzo che presuppone quegli estremi, e vien generato pel loro Esser determinato; è pure lo spirituale intiero che irrompe attraverso quelli, si divide negli stessi, e genera ciascuno, per questo accennare all'intiero nel suo principio. L'esser in sé tolti, e spezzati ambi gli estremi, produce la loro unità, e questo è il movimento che li fonde entrambi, scambia le loro determinazioni e li armonizza, precisamente in ciascuno estremo. Questa mediazione pone nella sua realtà la nozione di ciascuno de' due estremi, ovvero fa suo spirito ciò che ciascuno è in sé.

Ambi gli estremi, la potenza dello Stato e la generosa coscienza, son perciò diffranti; quella nell'astratto universale cui bisogna obbedire, e nella volontà, che è per sé discorde dallo stesso; questa nell'obbedienza al tolto Esser determinato, ossia nell'Essere in sé della stima di se stesso, nell'onore, e nel puro Essere per sé non ancora tolto, volontà che resta all'imboscata. I due momenti, nei quali si depurano ambi i lati, e che perciò sono momenti della parola, sono l'astratto universale che dicesi il meglio universale, e la pura persona che nel prestar servizio rinuncia alla sua coscienza immersa in moltiplice Essere determinato. Ambi sono lo stesso nella nozione; perocché la pura medesimezza (persona) è anche astratto universale; ed in conseguenza è posta la loro unità come il loro mezzo. Ma la persona ora è reale nell'estremo della coscienza: però l'In sé é reale nell'estremo della potenza dello Stato. Alla coscienza manca che la potenza dello Stato, non solamente come onore ma anche realmente, passi in essa: alla potenza dello Stato manca l'essere obbedita non solo come così detto universale meglio, ma anche come volontà val dire come decretante persona. L'unità della nozione, in cui adesso consiste la potenza dello Stato, e nella quale la coscienza si depura, si fa reale in questo mediato movimento, il cui

semplice Essere determinato come mezzo è la parola. Essa per suoi lati non ha ancora due date persone come persone; perocché la potenza dello Stato si anima qual persona: questa parola in conseguenza non è ancora lo spirito quale esso perfettamente si sa e si afferma.

La generosa coscienza, essendo l'estremo della persona, apparisce come quella da cui esce la parola, per la quale i lati della relazione si configurano ad animati intieri. L'eroismo del muto servigio si fa eroismo di adulazione. Tale parlante riflessione del servigio fa lo spirituale mezzo diffrangentesi; e non solo riflette in se stessa il suo proprio estremo, ma anche l'estremo dell'universale forza in questa stessa, rendendola (mentre prima è in sé) Esser per sé ed individualità della coscienza di sé. Lo spirito di questa potenza perciò si fa illimitato monarca: ho detto illimitato, perchè la parola di adulazione innalza la potenza alla sua depurata universalità: il momento, come produzione della parola dell'Essere determinato depurato o spirito, è una purificata costanza con se stesso: ho detto monarca, perocché si eleva la individualità al suo culmine: quello di cui la generosa coscienza si spoglia della semplice spirituale unità è il puro In sé del suo pensiero, il suo Io stesso. L'individualità, che è già sol qualche cosa di speciale, si eleva più determinatamente alla sua esistente purezza; perocché dà il proprio nome al monarca; in effetti, il solo nome è quello pel quale il distinguersi dell'individuo da tutti gli altri è non solo inteso ma fatto reale: nel nome l'individuo vale come puro individuo, non più nella sua coscienza, ma nella coscienza di tutti. Pel nome altresì il monarca vien separato assolutamente da tutti, eccezionale ed isolato: pel nome il monarca è l'atomo che non può compartecipare la sua Essenza e non ha pari. Questo nome è perciò la riflessione in sé o la realtà, la quale ha in se stessa l'universale potenza: per esso tale universal potenza è il monarca. Viceversa egli, questo individuo, si fa questo individuo come universal potenza, perocché i nobili si dispongono intorno al trono non solo come pronti al servigio della potenza dello Stato, ma anche come ornamento, dicendo sempre a colui che vi siede ciò ch'egli si è.

La parola di loro encomio per tal modo è lo spirito che nella stessa potenza dello Stato fonde i due estremi: essa riflette l'astratta potenza in sé e le dà il momento dell'altro estremo, il volente e decretante Esser per sé, e perciò la conscia esistenza ossia che per ciò va la individua reale coscienza a sapersi certamente come potenza. Essa è il punto della persona, in cui per l'esternazione dell'interna certezza tutti i punti confluiscono. Consistendo il proprio spirito della potenza dello Stato nell'avere la sua realtà e nutrimento nel sagrificio e del fatto e del pensiero delle generose coscienze, è questa l'alienata stabilità: la generosa coscienza, estremo dell'esser per sé, sostiene l'estremo della reale universalità per l'universalità del pensiero che essa rende a sé estraneo: la potenza dello Stato passa in lui. La forza dello Stato si fa veramente attuosa; nel suo Essere per sé cessa d'essere l'inerte Essenza, che apparia come estremo dell'astratto Essere in sé. Considerata in sé la potenza dello Stato in sé riflessa, o l'esser essa divenuta spirito non significa altro se non che è divenuta un momento della coscienza di sé, vaidire che sta come tolta via. Quindi è sua Essenza lo spirito del sagrificio o della distruzione, ovvero esiste come ricchezza. Essa come realtà resta opposta alla ricchezza, in cui passa sempre giusta la nozione; ma tale, che la nozione è ancor questo movimento passato pel servigio e per la venerazione al suo opposto, all'alienazione della potenza. La propria persona che è sua volontà per sé, rigettando la nobile coscienza, addiviene universalità alienante, perfetta individualità ed accidentalità, data in balia a ciascuna più forte volontà: ciò che le rimane in universale più riconosciuto e non compartecipata stabilità è il vuoto nome.

Quando altresì la generosa coscienza si determina come quella che si rapporta in guisa omogenea all'universale potenza, è sua verità serbare nel suo servigio il suo proprio Esser per sé, ma nella propria rinuncia della sua personalità è il toglier via, è lo smembramento dell'universale sostanza. Il suo spirito è la relazione della perfetta disparità del serbare da un lato la sua volontà nel suo onore, e dall'altro lato nel rinunciarvi, in parte per rendersi estraneo al suo interno e divenir la più forte dissimiglianza con se stesso, ed in parte

per soggettarsi all'universal sostanza, facendosene compiutamente eterogeneo. È chiaro che quindi sparisce la determinazione avuta nel giudizio contro ciò che si chiama vile coscienza. L'ultima raggiunge lo scopo di sottoporre l'universale potenza all'Esser per sé.

Arricchita per l'universale potenza, la coscienza di sé esiste come l'universale beneficio, ossia è la ricchezza che è di nuovo un obbietto per la coscienza; essendo per questa la sottoposta universalità, che però per siffatto primo svanire non ancora assolutamente passa alla persona. La persona non solo ha ad obbietto sé come persona, ma altresi la svanita universale Essenza. Divenendo tale l'obbietto, si pone l'immediato rapporto della coscienza allo stesso, che non ha ancor presentata la sua dissomiglianza con lui: la generosa coscienza ottiene il suo Esser per sé nell'universale addivenuto non essenziale, onde è riconoscente e grata verso il benefattore.

La ricchezza ha in se stessa il momento dell'Esser per sé. Essa non è la impersonale universal potenza, dello Stato, o la spontanea inorganica natura dello spirito, ma è questa in quanto rafferma la volontà in lei scossa contro quello di che insignorirsi vuole per goderne. Ma poiché la ricchezza non ha che la forma di Essenza, sifatto unilaterale Esser per sé non è in sé ma è anzi il tolto In sé, il ritorno inessenziale dell'individuo in se stesso nel suo godimento. Essa abbisogna di vitalità, ed il movimento della sua riflessione, consiste nel divenir in sé e per sé, mentre non è che per sé, e nel divenire Essenza mentre è la tolta Essenza: per tal via sostiene in se stessa il suo proprio spirito. Per determinarne qui il contenuto non basta l'aver poste l'una fuori l'altra le forme di questo movimento.

La generosa coscienza non si rapporta qui all'obbietto come Essenza in generale, ma è lo stesso Esser per sé che le è straniero. Essa trova resa a sé estranea la sua persona come tale, come un'obbiettiva ferma realtà, cui deve ricevere da un altro stabile Essere per sé. Suo obbietto è l'Essere per sé come suo; ma per essere obbietto è immediatamente estranea realtà, che è proprio Esser per sé, propria volontà; val dire che vede la sua persona nella forza di una volontà estranea, dalla quale dipende il volergliela lasciare.

La coscienza di se può astrarre da ciascun singolo lato , e tiene perciò, nella connessione che riguarda ciascuno, l'esser riconosciuta e valere in sé come Essenza per sé positiva. Qui però essa si vede fuori di sé dal lato della sua pura propria realtà, o del suo Io; si vede appartenente ad un Altro; vede la sua personalità come tale dipendere dall'accidentale personalità di un Altro, dal caso di un istante, di un capriccio od altre indifferentissime circostanze. Nelle posizioni giuridiche ciò che è nella potenza dell'Essenza obbiettiva apparisce qual contenuto accidentale, dal quale può astrarsi; e la forza non concerne la persona come tale, la quale anzi è riconosciuta. Senonché qui vede la certezza di sé, come tale, essere la inessenzialissima, e la pura personalità essere assoluta impersonalità. Lo spirito della sua gratitudine è il sentimento tanto della più profonda soggezione, quanto della più forte ribellione. Mentre il puro Io si scorge fuori di sé e smembrato, pon le membra l'un fuori l'altro, e quindi va a fonder tutto che ha continuità ed universalità, ciò che si chiama legge, bene e dritto: ogni omogeneità dispare, perocché vien data la più pura disparità, l'assoluta inessenzialità dell'assoluto essenziale, l'Esser fuori di sé dell' Esser per sé; ed il puro Io stesso è assolutamente distrutto.

Quando tale coscienza riottiene l'obbiettività dell'Esser per sé dalla ricchezza, e la toglie via, non solo non è compiuta giusta la sua nozione, giusta la riflessione precedente, ma è per se stessa scontenta. La riflessione è l'immediata contraddizione posta nel puro Io, accogliendosi la persona come un obbiettivo. Intanto come persona essa sta immediatamente al di sopra di tal contraddizione; è l'assoluta elasticità che ritoglie l'Esser tolto della persona; rigetta la riprovazione d'essere per lei quasi estraneo il suo Esser per sé; e ribellata contro tal ricezione di se medesima, nello stesso ribellarsi sta per se stessa.

Essendo cosi connessa la relazione di questa coscienza con quell'assoluto smembramento, la differenza di essere determinata qual generosa a fronte della spregevole cade dal suo spirito; perocché l'una e l'altra è lo stesso. Lo spirito della ricchezza benefica può inoltre essere distinto dallo spirito dalla coscienza che riceve il be-

neficio; e dee considerarsi separatamente. Questo era l'Esser per sé inessenziale, l'Essenza data a discrezione. Per la sua compartecipazione però diviene In sé: compiendo la sua determinazione del sagrificarsi, toglie l'individualità del goder per sé, e qual tolta individualità è universalità od Essenza. Ciò che compartecipa, ciò che dà agli altri è l'Esser per sé. Non si dà però come impersonale natura, come spontanea abbandonata condizione della vita, ma come conscia Essenza che si sostiene per sé: non è l'organica potenza dell'elemento quella che vien conosciuta dalla ricettiva coscienza come in sé passeggera, ma la potenza sulla persona che si sa indipendente ed arbitraria, e che sa d'essere persona di un Altro ciò che essa spende. La ricchezza comunica a' clienti la riprovazione; ma in luogo della ribellione subentra la protervia: perocché dessa al par che il cliente conosce da un lato l'Esser per se come un'accidentale cosa; però dessa stessa è l'accidentalità nel cui potere sta la personalità. In siffatta arroganza che crede aver guadagnato per un pasto un Io estraneo, ed acquistata la soggezione della costui interna Essenza, non vede l'ammutinarsi degli Altri; trascura l'interno risentimento degli altri; trasanda la perfetta riprovazione di ogni vincolo, quel puro smembramento che spezza ogni omogeneità e fermezza; divenuta essendo la costanza dell'Esser per sé assolutamente incostante, infrange al massimo l'intenzione e la veduta del benefattore. Sta immediatamente sull'orlo di quell'interno abisso nel cui gorgo sparisce ogni fermezza e sostanza; eppur non vede in questo gorgo se non una cosa ordinaria, un giuoco della sua fantasia, un accidente del suo capriccio: il suo spirito è d'essere un'opinione al tutto inessenziale, un che superficiale e senza spirito.

Come la coscienza di sé ha la sua parola per la potenza dello Stato, ossia come lo spirito si presenta quale real mezzo tra questi estremi; così ha dessa anche una propria parola per la ricchezza; e molto più la sua indegnazione ha una parola. Ciò che alla ricchezza dà la coscienza della sua essenzialità, e quindi se ne impadronisce, è pure la parola dell'adulazione o l'ignobile parola; perocchè ciò che afferma qual'Essenza, sa bene d'essere l'abbandonata non positiva Essenza. La parola dell'adulazione, come si è già menzionato, è lo

spirilo unilaterale; perocché sono suoi momenti la persona depurata a mera esistenza per l'educazione del servigio, e l'Essere in sé della potenza. Se non che non istà nella coscienza di questa parola la pura nozione, nella quale la semplice persona e l'In sé, quella Io puro, questa pura Essenza o pensiero, sono lo stesso; non istà nella coscienza di sé tale unità de' due lati tra quali ha luogo una reazione reciproca. L'obbietto per lei è ancor l'In sé in opposizione alla persona; ovvero l'obbietto per lei non e la sua propria persona come tale. La parola dello smembramento è però la parola perfetta ed il vero esistente spirilo di questo intiero mondo dell'educazione. Siffatta coscienza di sé, cui conviene l'ammutinamento che riprova la sua riprovazione, é immediatamente l'assoluta costanza con se nell'assoluto smembramento, la pura mediazione della pura coscienza di sé con se stessa. È questa l'uguaglianza dell'identico giudizio, in cui la stessa personalità è tanto subbietto che predicato. Ma tale identico giudizio e del pari l'infinito; perocché la personalità è assolutamente divisa, e 'l subbietto e 'l predicato son assolutamente indifferenti positivi, che non si fondono l'uno nell'altro, privi di necessaria unità; cosicché ciascuno è la potenza di una propria personalità. L'Esser per sé ha per obbietto il suo Esser per sé assolutamente come Altro, ed in pari tempo immediatamente come se stesso: ho detto come un Altro, non perchè avesse altro contenuto, ma perchè il contenuto è la stessa persona nella forma di assoluta opposizione e di un perfetto proprio indifferente Essere determinato. Si ha qui lo spirito di questo real mondo dell'educazione conscio di sé nella sua verità e della sua nozione.

È desso l'assoluto sovvertimento, l'alienazione della realtà e del pensiero, la pura educazione. Ciò che in questo mondo va sperimentato si é che né la reale Essenza del potere e della ricchezza, né le loro determinate nozioni di bene e male, o della coscienza buona e malvagia, generosa e spregevole, hanno verità alcuna; ché anzi tutti questi momenti si cambiano in Altro, e ciascuno è il contrario di se stesso. La potenza universale che è sostanza, giungendo pel principio dell'individualità alla propria spiritualità, accoglie in

lei la propria persona solo qual nome, ed è anzi l'impotente Essenza che sagrifica se stessa, essendo reale potenza. Ma questa abbandonata impersonale Essenza, e la persona divenuta cosa, è piuttosto il riedere dell'Essenza in se stessa: essa è l'Essere per sé, che è per sé, esistenza dello spirito. I pensieri di questa Essenza, del bene e del male, si travolgono in tale movimento: ciò che è determinato come bene è male, ed il male è bene. La coscienza di ciascuno dei cennati momenti, giudicati qual generosa o spregevole coscienza, nella loro verità sono il rovescio di quello che dovrebbero essere le loro determinazioni: la generosa si fonde con la spregevole e riprovata, come la riprovevole si tocca col nobile della più culta libertà della coscienza di sé. Formalmente considerato, tutto esternamente è il rovescio di quello che è per sé, e similmente ciò che è per sé non lo è in verità, ma vuol essere qualche cosa altro di sé; l'Esser per sé è piuttosto la perdita di se stesso; ed il rendersi a sé estraneo è piuttosto il conservarsi. Ciò che è dato si è che tutti i momenti esercitano un universale dritto l'uno contro l'altro: ciascuno si rende a se stesso estraneo, mentre si configura nel suo opposto, e per tal guisa lo sovverte. Il vero spirito però è anche questa divisa unità dell'assoluto, e viene all'esistenza per la stessa libera realtà di tale impersonale estremo come suo mezzo. Il suo Essere determinato è l'universale parola e 'l giudizio distraente, in cui si distolgono tutti que' momenti che valer doveano come Essenze e reali membra dello intiero, e che è ancora questo dissolvente giuoco con se stesso. Tale giudizio e parola è quindi il vero incoercibile, dominando tutto; è quello del quale veramente si tratta in questo mondo reale. Ciascuna parte di questo mondo giunge ad affermare il suo spirito o giunge a pronunciare e dire con lo spirito ciò che essa è. L'onorevole coscienza prende ciascun momento come permanente essenzialità, e nulla sa dell'inculta inconseguenza di fare in pari tempo il rovescio. La coscienza smembrata però è la coscienza del sovvertimento, e proprio dell'assoluto sovvertimento: in lei è signoreggiante la nozione, che fonde i pensieri i quali stanno per l'onoratezza lontani l'un dall'altro, e la cui parola è perciò spirituale.

Il contenuto della parola che lo spirito parla di sé e su di se stesso è il sovvertimento di tutte le nozioni e realtà, l'universale inganno di se stesso e degli altri; e l'inverecondia di dire questa fallacia è perciò la grandissima delle verità. Questa parola è la stranezza de' musici «che ammucchiando e mischiando trenta arie, italiane, francesi, tragiche, comiche di tutte specie di carattere, or con un profondo basso scendevano fino all'inferno, quindi stringevano le gole, e con un falsetto salivano all'alto, a volta a volta furiosi, dolci, preganti, ironici». Alla calma coscienza che nobilmente pone la melodia del bene e del vero nell'uguaglianza del tuono, cioè in una nota, sembra questa parola «un'avventaggine di saggezza e follia, come una miscela di abilità e bassezza, d'idee esatte al par che false, di una compiuta perversità di sentimento e piena onta, come di una intiera franchezza e verità. Essa non può impedirsi dall' entrare in tutti questi tuoni, ed a percorrere su e giù l'intiera scala del sentimento dal più profondo disprezzo e riprovazione fino alla più alta ammirazione ed emozione: in questo va a sciogliere il sorriso che a lei la sua natura ritoglie»: quelli avranno nella loro serenità tratti conciliativi ed onnipotenti nella loro commovente profondità, tratti che lo spirito loro dà.

Considerando la parola di questa confusione, a se stessa chiara, a fronte della parola di quella semplice coscienza del vero e del bene, quella non può essere che monosillabica a fronte della aperta eloquenza dello spirito dell'educazione di sé conscia, però che nulla può dir di quello ch'essa stessa non conosce o dice. Oltrepassando la sua monosillabica parola, dice quello stesso cui essa afferma; e quindi va incontro alla stoltezza di credere che dica qualche altra cosa di nuovo. Perfino le sue sillabe «vergognoso, vile» sono la stessa stoltezza; perocché ciascuno le dice di se stesso. Quando questo spirito nella sua parola volge tutto in monotonia, benché questa uguaglianza non è che un'astrazione, la quale in realtà è la sovversione di se stessa; e quando al contrario la dritta coscienza nel modo che può prende a difendere il bene ed il nobile, cioè quello che rimane a sé costante nella sua esternazione di modo che non perda suo merito per essere unito o mischiato al male sua condizio-

ne e necessità, effetto della saggezza di natura; siffatta coscienza, credendo contraddirsi, comprende il contenuto della parola dello spirito in un modo triviale, che inconseguente, pone a condizione del nobile e del bene il contrario del nobile e del bene, e crede dir tutt'altro di ciò che il bene ed il nobile nominato sia nella sua Essenza il rovescio di se stesso, come il pessimo viceversa è l'ottimo.

La semplice coscienza supplisce a simili non ispirituali pensieri con la realtà dell'ottimo, adducendolo ad esempio di un finto caso o di un vero anedotto; e mostra così che non è vuoto nome ma attualità: così l'universale realtà del fatto rovescio si oppone all'intiero mondo reale, in dove quell'esempio forma qualche cosa d'intieramente isolato, cioè una *espèce;* e concepire l'Essere determinato del bene e del nobile, come un singolare aneddoto, sia esso finto o vero, è ciò che di più amaro possa dirsi di lui. Ove la semplice coscienza esiga finalmente la dissoluzione dell'intiero mondo della sovversione, non può richiedere nell' individuo l'allontanamento da lui; perocché Diogene nella botte ha quello per condizione; e ciò che si chiede all'individuo è proprio ciò che val per male, cioè il provvedere per sé come individuo. Indiretta all'individualità universale, la condizione di tale allontanamento non può significare che la ragione rinunci alla spirituale educata coscienza alla quale è giunta, immerga di nuovo la dilatata ricchezza de' suoi momenti nella semplicità del cuore naturale, e ricada nel selvaggio e nella somiglianza della animalesca coscienza la cui natura può dirsi innocenza: benvero la condizione di tal dissoluzione non può indirizzarsi che allo spirilo stesso dell'educazione, onde, come spirilo, ritorni da' suoi traviamenti guadagnando una più elevata coscienza.

Nel fatto lo spirito compie in sé questo. La dissipazione della coscienza conscia di sé ed affermantesi è il riso di scherno sull'Esser determinato, come sul traviamento dell'intiero e su se stessa: essa è la sentita eco di tale intiero traviamento. Tale sentita vanità di ogni realtà e di ogni determinata nozione è la raddoppiata riflessione del mondo reale in se stesso, una volta in questa persona della coscienza come questa, un'altra volta nella pura universalità della stessa, ossia nel pensiero. Secondo quel lato lo spirito rien-

trato in sé gitta un'occhiaia nel mondo della realtà, e l'ha per suo scopo ed immediato contenuto; secondo l'altro lato, il suo sguardo in parte è solo in sé e negativo a fronte della realtà, in parte si volge da questa verso il cielo, ed ha per suo obbietto il trascendente della stessa.

Nel lato del ritorno alla persona la vanità di tutte cose è la propria vanità, ossia essa stessa è vana. La persona che è per sé sa giudicare e parlare di tutto non solo, ma piena di spirito sa dire nella loro contraddizione la ferma essenza della realtà e le ferme determinazioni che il giudizio pone; e questa contraddizione è la sua verità. Considerata secondo la forma, la persona sa che tutto è a sé estraneo; divide l'Essere per sé dall' Essere in sé, l'opinione e lo scopo dalla verità, e da ambi l'Essere per Altro, il dato dalla propria opinione e dalla vera cosa ed intenzione. Essa sa altresì affermare esattamente ciascun momento contro l'altro; e precipuamente la sovversione di tutti: essa sa ciò che ciascuno è meglio di quello sappia come è, sia determinato come si voglia. Conoscendo il sostanziale dal lato del disaccordo e della pugna , che in sé accorda, ma non dal lato di tale accordo, essa sa molto bene giudicar del sostanziale, ma ha perduta la capacità di comprenderlo. Tale vanità quindi abbisogna della vanità di tutte cose per darsi fuori di quelle la coscienza della persona: essa stessa le genera ed è l'anima che le sostiene. La potenza e la ricchezza sono i più alti scopi de' suoi sforzi: essa sa che per la rinuncia e 'l sagrificio si attaglia all' ìuniversale, giunge al possesso di quelli, ed in tal possesso ha universal valore: son quelle le reali riconosciute potenze. Ma tal suo valore è pur vano, ed anche quando s'impadronisca di quelle, conosce non esser desse l'Essenza della persona; esser anzi questa la loro potenza e quelle esser vane. Essa rappresenta nella parola ricca di spirito, che nel loro possesso stesso essa è fuori di ciò che è suo altissimo interesse e verità dell'intiero: nella parola questa persona, come questa pura persona, appartenente nè alle reali nè alle pensate determinazioni, addiviene spirituale e di un valor veramente universale. Essa è la smembrantesi natura di tutte le relazioni, e 'l conscio smembrar delle medesime: però sol come ribelle coscien-

za di sé conosce essa il suo proprio smembramento, e si eleva immediatamente sullo stesso in questa cognizione del medesimo. In siffatta vanità ogni contenuto addiviene un negativo che non può esser compreso positivamente: il positivo obbietto è l'Io stesso; e la smembrata coscienza è in sé tal pura costanza con sé stessa della coscienza di sé che ritorna a se stessa.

b. *La credenza e la pura intuizione.*

Lo spirito del rendersi estraneo a se stesso ha nel mondo dell'educazione il suo Esser determinato; ma quando siffatto intiero si è reso a se stesso estraneo, sta al di là di lui il non reale mondo della pura coscienza o del pensiero. Suo contenuto è il puro pensato, ed il pensiero è suo assoluto elemento. Essendo però il pensiero l'elemento di questo mondo, la coscienza ha tali pensieri, ma esso non li pensa o non conosce che siano pensieri; bensì sono essi nella forma di concetti. In effetti, la coscienza va dalla realtà alla pura coscienza, ma è in generale tuttavia nella sfera e determinazione della realtà. La smembrata coscienza è in sé la costanza con sé della pura coscienza, ma per noi e non per se stessa. Essa è altresì l'immediata elevazione, non ancora in sé compiuta, ed ha ancora in sé il suo opposto principio dal quale è condizionato, senza esserne divenuto padrone per via di mediato movimento. Quindi l'Essenza del suo pensiero non vale per lei come Essenza nella forma di astratto In sé, ma nella forma di un comune reale, di una realtà che solo è elevata in un altro elemento senza aver perduta in questo la determinazione di una realtà non pensata. Essa dee essenzialmente distinguersi dall'In sé che è l'Essenza della stoica coscienza: per questa vale sol la forma di pensiero come tale, che ivi ha un contenuto a lei straniero preso dalla realtà: per quella coscienza ciò che vale non è la forma di pensiero: val lo stesso dell'In sé della virtuosa coscienza; per la quale l'Essenza sta nel rapporto alla realtà, è dessa stessa l'Essenza della realtà, però non reale Essenza: per quella coscienza tale In sé vale ad essere reale Essenza benché al di là della realtà. Così pure il dritto ed il bene in sé della legislatrice

ragione e l'universale della coscienza esaminatrice delle leggi non hanno la determinazione della realtà. Quando all'interno stesso del mondo dell' educazione il puro pensiero cade come un lato del rendersi estraneo, cioè come criterio dell'astratto bene e male, nel giudizio, allora traversando il movimento dell' intiero desso è arricchito del momento della realtà e quindi del contenuto. Siffatta realtà dell'Essenza però è una realtà della coscienza pura e non della reale; innalzata nell'elemento del pensiero, non solo vale essa per tal coscienza come un pensiero, ma è dessa piuttosto il di là della sua propria realtà, essendo quella un fuggir da questa.

Come qui la religione (essendo chiarissimo parlarsi ora di essa) surge qual credenza del mondo dell'educazione, non surge come essa è in sé e per sé. Essa ne è di già apparsa in altre determinazioni, cioè come coscienza infelice, come fisionomia del non sostanziai movimento della coscienza stessa. Anche nella sostanza del costume essa apparisce come credenza ad un mondo inferno: però la coscienza dello spirito diviso non è propriamente credenza; l'Essenza non è posta nell'elemento della pura coscienza trascendente il reale, bensì è immediatamente presente; e suo elemento è la famiglia. Qui però la religione in parte procede dalla sostanza ed è pura coscienza della stessa; in parte tal pura coscienza si rende estranea alla reale coscienza, l'Essenza al suo Essere determinato. La religione non è più il non sostanziale movimento della coscienza, ma ha in generale la determinazion di opposizione contro la realtà come tale, ed in particolare contro la realtà della coscienza di sé: essa è essenzialmente una credenza.

Tal pura coscienza dell'assoluta Essenza è un che reso a sé estraneo. Fa d'uopo veder più precisamente come si determini ciò di cui la pura coscienza è l'Altro; e bisogna considerarlo solo in rapporto a questo. In sulle prime siffatta pura coscienza sembra aver a sé opposto solo il mondo della realtà; ma poiché fugge da questa ed è perciò la determinazion del contrapposto, perciò ha questo in se stessa: la pura coscienza quindi essenzialmente si aliena da se stessa, e la credenza non ne fa che un lato. L'altro lato per noi è già surto. Val dire che la pura coscienza è la riflessione dal mondo del-

l'educazione che mostra la sostanza dello stesso, al par che le masse in cui si compagina tal quali in sé sono, cioè come spirituali Essenzialità, assoluti irrequieti movimenti o determinazioni che immediatamente si elevano al loro contrario. La semplice coscienza, loro Essenza, è altresì la semplicità dell'assoluto diverso, che immediatamente non è diverso. Essa è quindi il puro Esser per sé, non come questo individuo, ma come persona in sé universale, qual irrequieto movimento che si apprende all'immota Essenza della cosa e la compenetra. In essa sta presente ancora la certezza che si conosce immediatamente come verità, il puro pensiero, come l'assoluta nozione nella potenza della sua negatività che diradica ogni obbiettiva Essenza la quale dovesse essere opposta alla coscienza , facendone un Essere di coscienza. Tal pura coscienza è in pari tempo altrettanto semplice mentre il suo diverso non è diverso. Ma tal forma della semplice riflessione in sé è l'elemento della credenza, in cui lo spirito ha la determinazione della positiva universalità, dell'Essere in sé contro quell'Essere per sé della coscienza di sé. Respinto in sé dal non essenziale dissolventesi mondo, lo spirito, giusta la verità, indivisibilmente è l'assoluto movimento e negatività del suo apparire quale Essenza in sé contenta, e la sua assoluta quiete. Ma stando in generale alla determinazione di alienazione, ambi tali momenti surgono l'un fuori l'altro come doppia coscienza. Quello è la pura intuizione, come spirituale processo compreso nella coscienza di sé che ha a sé opposta la coscienza del positivo, la forma dell'obbiettività, o del concetto, indirizzandovisi; mentre suo proprio obbietto è l'io puro. La semplice coscienza del positivo, o della immota costanza di sé, ha per obbietto l'interna Essenza come Essenza. La pura intuizione quindi in sulle prime non ha in se stessa contenuto alcuno, essendo il negativo Essere per sé: alla credenza, per converso, appartiene il contenuto senza intuizione. Se quella non provviene dalla coscienza di sé, questa ha il suo contenuto nell'elemento della pura coscienza di sé, ma nel pensiero non nella nozione, nella pura coscienza non nella coscienza di sé. Tal contenuto quindi è la pura coscienza dell'Essenza, cioè del semplice interno, ed è però pensiero; ed è questo il momento principale nella natura della creden-

za spesso trascurato. L'immediato, che ha l'Essenza nella fede, sta nell'esser suo obbietto l'Essenza, cioè il puro pensiero. L'immediato però ottiene il significato di un Essere obbiettivo che sta al di là della coscienza della persona, in quanto che il pensiero entra in coscienza, o la pura coscienza passa alla coscienza di sé. Per tal significato, cui l'immediato semplice puro pensiero ottiene in coscienza, l'Essenza della credenza discende dal pensiero al concetto, e si fa soprasensibile mondo che essenzialmente è l'Altro della coscienza di sé. Nell'intuizione pura il passaggio dal puro pensiero alla coscienza ha l'opposta determinazione: l'obbiettività ha il significato di un contenuto soltanto negativo che si toglie e ritorna alla persona; val dire che la persona è propriamente obbietto, ossia l'obbietto ha verità solo in quanto ha la forma di persona.

Come la credenza e la pura intuizione comunemente appartengono all'elemento della pura coscienza, così sono esse comunemente il riedere dal mondo reale dell'educazione. Esse offrono in conseguenza tre lati. Una volta ciascuna è fuori di ogni relazione ed è per sé: altra volta ciascuna rapportasi al reale mondo opposto alla pura coscienza; la terza fiata ciascuna rapportasi dall' interno della pura coscienza all'altra.

I lati dell'Essere in sé e per sé nella coscienza credente son suo assoluto obbietto, il cui contenuto e determinazione si è già rilevato. Giusta la nozione della credenza tale obbietto non è altro se non il reale mondo elevato all'universalità della pura coscienza. La compagine di tali ultimi lati forma l'organizzazione de' primi, perciocché le parti di questa nel loro avvivarsi non si alienano, ma sono Essenze in sé e per sé positive, spiriti che ritornano in sé e rimangono in se stessi. Il movimento del loro passaggio per noi è un rendere a sé estranea la determinazione nella quale stanno per la loro diversità; e costituisce sol per noi una serie necessaria: per la credenza pero il loro diverso è un'immota diversità e 'l loro muoversi è un'evenienza.

Per cennarli brevemente secondo l'estrema determinazione della loro forma, come nel mondo dell'educazione la potenza dello Stato od il bene era il primo, così qui il primo è l'assoluta Essenza, lo

spirito che è in sé e per sé in quanto è la semplice eterna sostanza. Nella realizzazione della sua nozione d'essere spirito, passa all'Esser per Altro: la sua costanza con sé diviene una reale sagrificantesi assoluta Essenza; si fa persona, però persona evanescente. Quindi il terzo è il ritorno dell' alienata persona e della rabbassata sostanza alla sua prima semplicità; per siffatta guisa è dessa concepita come spirito.

Tali diverse Essenze, rientranti in sé per via del pensiero dal peregrinare nel mondo reale, sono i fissi eterni spiriti, la Essenza de' quali è pensar l'unità ch'essi fanno. Siffatte Essenze, rimosso dalla coscienza di sé, vi si riafferrano: se l'Essenza restasse indisturbata nella forma della prima semplice sostanza, resterebbe straniera alla coscienza di sé. Intanto l'alienazione di tal sostanza, e quindi il suo spirito, ha in lei il momento della realtà, e compartecipa della credente coscienza; ossia la coscienza credente appartiene al mondo reale.

Secondo tali due realazioni la coscienza credente ha in parte la sua realtà nel real mondo dell'educazione, e forma il suo spirito e 'l suo Esser determinato già preso a considerarsi; in parte si oppone a tale sua realtà come a qualche cosa vana, e si muove per toglierla via. Tal movimento non consiste nell'avere una coscienza spirituale del sovvertimento, essendo la semplice coscienza che conta per vano lo spirituale cui il mondo della realtà è scopo: bensì la realtà si oppone all'immota regione del suo Esser determinato, come un Esser determinato non spirituale, che quindi dee vincersi in una guisa esterna. Tale obbedienza del servigio e della lode, togliendo la sensibile cognizione e 'l fatto, produce la coscienza dell'unità con l'Essenza che è in sé e per sé, ma non come intuita reale unità, mentre tal servigio è il continuo produrre che non raggiunge perfettamente il suo scopo nell'attualità. Le associazioni veramente, per essere l'universale coscienza di sè, lo raggiungono; ma per l'individuale coscienza di sé la regione del puro pensiero rimane necessariamente un al di là della sua realtà; ossia, passando il pensiero per l'alienazione dell'eterna Essenza nella realtà, è dessa una incomprensibile sentita realtà; ed una sensibile realtà rimane indifferente

contro l'Altro: *Val di là* ha soltanto la determinazione dell'allontanamento nel tempo e nello spazio. La nozione però, realtà dello spirito a se stessa presente, resta nella coscienza credente l'interno che è ed opera tutto, ma non si produce.

Nella pura intuizione la nozione è il solo reale; e 'l terzo lato della credenza, quello d'esser obbietto per la pura intuizione, è la propria relazione con la quale esso qui si produce. La pura intuizione stessa è da considerarsi in parte in sé e per sé; in parte nella relazione al mondo reale, in quanto che si presenta positivamente cioè come vana coscienza; in parte considerarsi dee in quella relazione alla credenza.

Noi abbiano visto ciò che sia Γ intuizione in sé e per sé: come la credenza è l'immota pura coscienza dello spirito quale Essenza, così è dessa la sua coscienza di sé; epperò conosce l'Essenza non come Essenza, ma come assoluta persona. Essa procede a toglier ogni fermezza altra della coscienza, sia del reale o di ciò che è in sé, per farne una nozione: essa non è soltanto la certezza della conscia ragione d'esser ogni realtà, ma essa sa d'esser questa.

La nozione della stessa non è ancor realizzata come si produce. La sua coscienza quindi apparisce come accidentale, individua, e ciò che è sua Essenza sembra lo scopo cui dee realizzare. Essa dee far una nozione della mira, della pura intuizione universale, cioè di tutto che è reale, e farne une nozione in ogni coscienza di sé. La mira è pura, avendo per contenuto la pura intuizione; e questa è pura, essendo suo contenuto l'assoluta nozione che non ha per obbietto una contraddizione, nè è circoscritta allo stesso. Nell'illimitata nozione stanno immediatamente ambidue i lati, e che ogni obbiettivo abbia il significato dell'Esser per sé della coscienza di sé, e che questa abbia, il significato di un universale, tanto da farsi la pura intuizione proprietà di ogni coscienza di sé. Siffatti due lati della mira son risultato dell'educazione, poiché con essa vanno a fondo tanto i diversi dell'obbiettivo spirito, le parti e la determinazion del giudizio del suo mondo, quanto i diversi che appariscono come originaria determinata natura. Il genio, il talento, le particolari capacità in generale appartengono al mondo della realtà, in quan-

to ha il lato d'esser spiritual regno animale che con opposti sforzi e traviamenti lotta e s'inganna circa l'Essenza del mondo della realtà. I diversi hanno luogo nel mondo non come onorevoli *espèces*, né l'individualità si compiace della stessa non reale cosa, né l'ha per contenuto speciale e proprio scopo; bensì essa ha valor universale cioè come educata, e la diversità si riduce ad un'energia più grande o più piccola, differenza quantitativa che non è essenziale. Simile diversità va però a fondo, perocché il diverso nel perfetto smembramento della coscienza va all'assolutamente qualitativo. Ciò che per l'Io è l'Altro, è l'Io stesso. In siffatto infinito giudizio è schiantata ogni unilateralità e singolarità dell'originario Essere per sé: la persona sa d'essere suo obbietto come pura persona, e tale assoluta uguaglianza de' due lati è l'elemento della pura intuizione. La quale è perciò la semplice Essenza che non ha differenze ed è universale opera e possesso. In simil semplice spirituale sostanza si ha e si sostiene la coscienza di sé in tutti gli obbietti qual coscienza di questa sua individualità o del fatto, come viceversa l'individualità di questo è a sé stesso uguale ed universale. Tal pura intuizione è lo spirito che grida ad ogni coscienza: Siate per voi stessi ciò che voi tutti siete in voi, cioè ragionevoli.

II.

L'Illuminismo.

Il proprio obbietto, contro cui la pura intuizione drizza la forza della nozione, è la credenza, come forma della pura coscienza opposta all'intuizione nello stesso elemento. Tale intuizione però ha anche rapporto al mondo reale, perocché essa, come la nozione, è il ritorno da quello alla pura coscienza. Or bisogna vedere come sia conformata la sua attività contro le impure mire e le corrotte intuizioni.

Si è già menzionato, circa l'immota coscienza, come questa sia opposta al vortice che si dissolve in sé riproducendosi: essa forma il lato della pura intuizione e della mira. Nella cennata immota coscien-

za, però, non cade, come si è visto, particolar intuizione sul mondo dell'educazione: questo ha piuttosto il più dolororo sentimento e la pié vera intuizione di se stesso; cioè il sentimento d'essere la dissoluzione di ogni stabilità franta per tutti i momenti del suo Esser determinato e spezzata in tutti i suoi nodi; è parimenti la parola di tal sentimento, ed il giudicante spirituale linguaggio su tutti i lati delle sue posizioni. La pura intuizione non può quindi avere propria attività e contenuto, e comportarsi come la formale vera comprensione di cotesta propria spirituale intuizione del mondo e del suo linguaggio. Mentre questo linguaggio si diffrange, mentre il giudizio è l'avventataggine dell'istante presto dimenticata, un intiero per una terza coscienza; può questa distinguersi qual pura intuizione in quanto che riunisce i distratti lineamenti in un tipo universale, che fa l'intuizione di tutti.

Per tal semplice mezzo si va a sciogliere la confusione di questo mondo; perocché si è trovato che non le masse né le determinate nozioni ed individualità sono l'Essenza di detta realtà, ma questa ha sua sostanza e fermezza solo nello spirito esistente come giudizio e pronunciato; e l'interesse d'avere un contenuto per questo ragionamento e discorso consiegue soltanto l'intiero e le masse della sua compagine. In tal linguaggio la intuizione è per lui la sua coscienza di sé, ma quanto a sé è un Esser per sé, questo individuo: però la vanità del contenuto è in pari tempo la vanità della persona che la conosce vana. Quando la calma comprensiva coscienza di tutti questi spirituali discorsi di vanità fonde ciò che di più rilevante compenetri la cosa, perdesi nella restante vanità dell'Esser determinato, anima che sostiene l'intiero, vanità del giudizio spirituale. L'insieme mostra un migliore od almeno un più multiforme ingegno di quello che fosse il suo; e mostra che il saper meglio ed il giudicare, in generale, è un universale ed universalmente conosciuto; onde perdesi l'individuale interesse che si avea, e 'l singolare intuire discogliesi nell'intuizione universale.

Ora sulla vana scienza sta ferma la scienza dell'Essenza; e la pura intuizione apparisce nella propria attività, in quanto sorge in opposizione alla credenza.

a. *La lotta dell'Illuminismo con la superstizione.*

Le diverse guise della negativa condotta della coscienza, in parte dello scetticismo, in parte dell'idealismo teoretico e pratico, sono subordinate fisionomie a fronte della pura intuizione, e del suo dilatarsi in Illuminismo; perocché essa nasce dalla sostanza, conosce la pura persona della coscienza come assoluta, e l'accoglie con la pura coscienza dell'assoluta Essenza di ogni realtà. Poiché credenza ed intuizione sono la stessa pura coscienza, opposte per la forma; per la credenza l'Essenza è come pensiero non come nozione, e quindi come un che assolutamente opposto alla coscienza di sé; per la pura intuizione l'Essenza è la persona; e quindi l'una è assolutamente il negativo dell'altra. In quanto che ambe sorgono vicendevolmente apposte, alla credenza conviene ogni contenuto, perocché nel suo calmo elemento, del pensiero ogni momento acquista fermezza; la pura intuizione però è in sulle prime priva di contenuto, è anzi lo sparire del contenuto; ma pel movimento verso il suo negativo va a realizzarsi dandosi un contenuto.

L'intuizione conosce la credenza come opposta a lei, alla ragione ed alla verità. Come la credenza in universale è un tessuto di superstizioni ed errori, così la coscienza di tal contenuto si organizza in un regno di errori in dove la falsa intuizione sta come l'universale massa della coscienza immediata, spontanea, e senza riflessione in se stessa; ma ha in lei il momento della riflessione in sé o della coscienza di sé, distinta dalla spontaneità, come una intuizione e cattiva mira che resta in fondo, e da cui quel momento è guasto. Ciascuna massa è la vittima dell'inganno di una casta sacerdotale, la cui invidiosa vanità di voler restare sola nel possesso dell'intuizione, giusta quanto importa il suo egoismo, si collega col dispotismo; il quale come sintetica irrazionale unità del regno reale e di questo ideale (singolare inconseguente Essenza) sta sulla cattiva intuizione della folla e sulla malvagia mira de' preti, e riunendo ambi in sé, la stoltezza ed il traviamento del popolo per via della ingannatrice casta sacerdotale, e disprezzandoli entrambe, cava il vantaggio dell'in-

disturbato dominio e del compimento del suo piacere ed arbitrio, stabilita questa ottusità d'intuizione che è superstizione ed errore.

Contro tali tre lati del nemico, l'Illuminismo si porta non senza diversità; perocché essendo sua Essenza la pura intuizione, l'universale in sé e per sé, il suo vero rapporto all'altro estremo è quello pel quale esso va a ciò che ambi hanno di comune e pari. Il lato dell'individualità isolantesi dall'universale spontanea coscienza è il suo opposto cui esso non può immediatamente toccare. La volontà dell'ingannatrice casta sacerdotale e de' despoti oppressori non è immediatamente obbietto del suo fatto, ma lo è la intuizione senza volontà e non ismembrata in Esser per sé; la nozione della razionale coscienza di sé che ha il suo Essere determinato nella massa, che non è presente in essa come nozione. Ma quando la pura intuizione strappa a' pregiudizi ed agli errori questa onoranda intuizione e la sua spontanea Essenza, cangia in malvagia mira la realtà e la potenza dello inganno il cui regno ha fondo e materiale nell'irrazionale coscienza dell'universale massa; e l'Esser per sé ha in generale la sua sostanza nella semplice coscienza.

Il rapporto dell'intuizion pura alla spontanea coscienza dell'assoluta Essenza ha un doppio lato: quella da una parte è identica a questa; dall'altro lato però questa, nel semplice elemento del suo pensiero, conserva l'assoluta Essenza al par che le sue parti; si dà fermezza, lasciando valer le parti come suo In sé, e quindi in guisa obbiettiva, mentre rinnega in tale In sé il suo Esser per sé. Se in quanto al primo lato siffatta credenza in sé è pura coscienza di sé per la pura intuizione, ed esserla dee solo per sé, essa in questa nozione ha l'elemento, in cui si realizza, in luogo della falsa intuizione.

Pel lato che ambe essenzialmente sono lo stesso, e che il rapporto della pura intuizione avviene nello e per lo stesso elemento, la loro partecipazione è immediata, e 'l loro dare e ricevere è un indisturbato fluir dell'una nell'altra. Checché nella coscienza s'immetta, é dessa in sé la semplicità in cui tutto si dissolve, si dimentica e svincola, e che quindi è semplicemente capace, della nozione. La partecipazione della intuizione pura, perciò, è a paragonarsi ad

un calmo estendersi e dilatarsi di un vapore nella cedevole atmosfera. È dessa un penetrante insinuarsi, che non si rende osservabile come opposto, a causa dell'indifferente elemento in cui s'insinua, onde non le si può resistere. Appena dilatato, il germe sta per la coscienza, che vi si abbandona spensierata. Ciò che la coscienza riceve è l'Essenza semplice, a sé ed a lei uguale, ed insieme la semplicità della negatività in sé riflessa, che spiegasi come opposto, giusta la sua natura, e riporta la coscienza alla sua primitiva guisa. Essa è la nozione che è semplice sapere, che sa se stessa e 'l suo opposto, ma questo come tolto via. Quando la pura intuizione sta per la coscienza, essa vi si dilata: la lotta contro la stessa svela l'avvenuta insinuazione, ma troppo tardi: e ciascun mezzo peggiora la malattia; perocchè questa si è appresa al fondo della vita spirituale, cioè alla coscienza nella sua nozione o nella sua pura Essenza; onde non vi ha forza che la superi. Trovandosi nell'Essenza stessa, le sue isolate manifestazioni si respingono e si temperano i superficiali sintomi. Il che è altamente vantaggioso, perchè non dissipa inutilmente la forza né mostrasi indegna della sua Essenza, come è il caso quando irrompe in sintomi ed isolate eruzioni contro il contenuto della credenza e contro l'insieme della sua esterna realtà. Ma un invisibile ed inosservabile spirito s'immette tra le nobili parti, e s'impadronisce fondalmente delle viscere e delle membra dell'inconscio idolo, ed «in un bel mattino dando de' gomiti a' camerati, l'idolo giace al suolo»: in un bel mattino il cui mezzogiorno non è sanguinoso quando l'innesto ha penetrato tutti gli organi della vita spirituale. Solo la memoria conserva, non si sa come, qual passata storia la morta guisa della, precedente fisonomia dello spirito; e nuovo serpe di saggezza innalzato all'adorazione, senza dolori si spoglia per tal guisa di una vizzita pelle.

Intanto simile muto avvanzarsi dello spirito nel semplice interno della sua sostanza, nascondendo il suo fatto, è un lato della realizzazione dell'intuizione pura. Il suo dilatarsi non consiste nel fonder pari con pari; la sua realizzazione non è uno svolgersi senza contraddizione: bensì, il fatto dell'Essenza negativa è pure essenzialmente uno sviluppato movimento che si distingue da sé, e che come

conscio fatto pone i suoi momenti in un determinato pubblico Essere, il quale dee esser dato come un mero baccano e potente guerra con l'opposto come tale.

Or bisogna vedere come la pura intuizione ed intenzione si comporti negativamente contro l'altro opposto che le sta dinnanzi. La pura intuizione ed intenzione, che si comporta negativamente, può solo essere il negativo di se stessa, poiché la sua nozione è tutta l'Essenzialità e nulla v'ha fuori la stessa. Si fa quindi, come intuizione, il negativo dell' intuizione pura; si fa non verità ed irragionevolezza; e come intenzione si fa il negativo dell'intenzion pura, menzogna ed impurità dello scopo.

In tal contraddizione essa si sviluppa in quanto entra in lizza e crede battersi contro qualche altro. E lo crede, perchè la sua Essenza, come assolutamente negativa, ha l'Esser altro in lei stessa, L'assoluta nozione è la categoria: questa è sapere ed obbietto del sapere. Ciò che l'intuizion pura pronuncia come il suo Altro, come errore o menzogna, non può esser altro di se stessa: essa condanna ciò ch'essa è. Ciò che non è razionale non ha verità, ossia non è ciò che non si comprende. Poiché dunque la ragione parla di un Altro di sé, nel fatto parla di se stessa; e quindi non esce da sé. Simile lotta con gli opposti riunisce in sé il significato di essere sua realizzazione: consiste cioè nel movimento che sviluppa e riprende in sé i momenti: una parte di questo movimento è la differenza nella quale la comprensiva intuizione si oppone a se stessa come obbietto: semprechè resta in questo momento essa, è a sé estranea. Come intuizione pura, manca di ogni contenuto: il movimento della sua realizzazione consiste nel divenire a se stessa contenuto, non potendo addivenirlo un Altro, poiché essa è la coscienza di sé della categoria. Ma conoscendola negli opposti sol come contenuto, e non come se stessa, si misconosce in quelli. La sua perfezione ha quindi il senso di riconoscer quegli obbiettivi contenuti come suoi,

Il suo risultato in conseguenza non sarà nè la ripristinazione degli errori che essa oppugna, nè la sua prima nozione; ma una intuizione che conosce l'assoluta negazione di se stessa come sua propria realtà, come se stessa, ossia come nozione che riconosce se

stessa. La natura della lotta dell'Illuminismo con gli errori, che è quella di oppugnar se stesso in quelli, e di condannar ciò che ritiene, è per noi, ossia è in sé ciò ch'essa e la sua lotta è. Il primo lato del medesimo, il suo macularsi togliendo la negativa condotta nella sua costante purezza, si pruova (in quanto è obbietto di credenza) qual menzogna, irragionevolezza e malvagia intenzione in quanto che per esso è errore e pregiudizio. In riguardo al contenuto, è desso dapprima la vuota intenzione cui il contenuto apparisce come un Altro: esso lo trova in tal forma che non è la sua, come un Essere determinato da lui del tutto indipendente, quale credenza.

L'Illuminismo comprende in sulle prime ed universalmente il suo obbietto in modo da prenderlo come pura intuizione, cui dichiara errore non riconoscendo se stesso. Nell'intuizione come tale la coscienza abbraccia un obbietto così da farne l'Essenza della coscienza, ossia un obbietto, compenetrandolo; con ciò si sostiene, resta in sé ed a sé presente, e produce quell'obbietto per esser suo movimento. Al par di questa, l'illuminismo parla esattamente della credenza, dicendo, che quello il quale per lei è assoluta Essenza, è un Essere della sua propria coscienza, del suo proprio pensiero, un prodotto della coscienza. Con ciò dichiara errore e favola quello stesso ch'esso è. L'Illuminismo che vuole insegnare alla credenza la nuova saggezza, non le dice nulla di nuovo; perocché il suo obbietto è precisamente la pura Essenza della sua propria coscienza; talché dessa non vi si pone come perduta e negata, ma le si confida: val dire vi si trova come questa coscienza, o come coscienza di sé. La certezza di quello stesso cui confido è la certezza di me stesso: io riconosco in lui il mio Esser per me, poiché esso lo riconosce ed è per lui scopo ed Essenza. La credenza è fiducia, mentre la sua coscienza si rapporta immediatamente al suo obbietto, ed anche intuisce che in questo essa è identica al medesimo. Inoltre essendo per me obbietto quello in cui conosco me stesso, sono io nello stesso in generale come altrui coscienza, cioè tale che in quello siasi resa a sé estranea la sua speciale individualità, cioè la sua naturalezza ed accidentalità; però in parte vi riman coscienza di sé, in parte essenzial coscienza, com'è la pura intuizione. Nella nozion della in-

tuizione non solamente sta che la coscienza nel suo proprio intuito obbietto conosca se stessa, e vi si tenga immediatamente senza lasciare il pensiero rientrando in sé; ma anche essa è conscia di se stessa come del mediato movimento o di sé qual fatto o produzione: quindi nel pensiero sta l'unità di sé come unità della persona e dell'obbietto. Questa coscienza è anche credenza: l'obbedienza ed il fatto è un necessario momento, pel quale la certezza dell'Essere viene a stare nell'assoluta Essenza. Tal fatto della credenza veramente non apparisce tale che l'assoluta Essenza della fede ne venisse sviluppata: ma l'assoluta Essenza della fede essenzialmente non è l'astratta Essenza, che trascenda la credente coscienza; bensì è spirito della società, è l'identità dell' astratta Essenza e della coscienza di sé. Il fatto della società è un essenziale momento, per esser questo lo spirito della società; ed è tale sol per la produzione della coscienza; o meglio, non senza esser prodotto dalla coscienza: imperocché per quanto è essenziale la produzione, altrettanto e essenziale che non sia dessa l'unico fondamento dell'Essenza, ma solo un momento. L'Essenza è in sé e per se stessa.

Dall'altro lato la nozione della pura intuizione è per sé Altro del suo obbietto; perocché anche questa negativa determinazione forma l'obbietto. Così esprime dall'altro lato anche l'Essenza della fede un che estraneo alla coscienza di sé, che non è sua Essenza, ma un cattivo parto suppostole. Senonché l'Illuminismo qui è interamente stolido: la credenza lo sente come una parola che non si sa cosa dica, e che non intende la cosa quando parla d'inganni pretili e d'illusioni popolari. Esso parla come se per un giuoco di destrezza de' preti venisse insinuato in coscienza qualche cosa d'assolutamente straniero ed Altro per l'Essenza; e dice insieme essere un Essenza della coscienza ch'essa vi creda, vi confidi, e cerchi di rendervisi inchinevole: che cioè la coscienza v'intuisca la sua pura Essenza, come la sua singolare ed universale individualità, e pel suo fatto produca tale identità di se stesso con la sua Essenza. Essa afferma immediatamente esser il più proprio della coscienza quello che dice estraneo alla stessa. Come può dunque parlare d'inganno e d'illusione? Poiché immediatamente assevera della credenza proprio il

contrario di quello che esso ritiene della credenza, si mostra come conscia menzogna. Come può l'illusione e l'inganno trovar luogo quando la coscienza nella sua verità ha immediatamente la certezza di se stessa; quando possiede se stessa nel suo obbietto, e vi si trova come prodotta? La diversità non si ha neppur nelle parole. Quando si posasse l'universal domanda: È permesso ingannare un popolo? dovrebbesi rispondere che la domanda non tiene, essendo impossibile ingannare un popolo. Si può dare ottone invece di oro, si ponno dare ad un individuo false cambiali in luogo di valevoli, si può vendere a' più per guadagnata una battaglia perduta, e far credere per un certo tempo menzogne sulle sensibili cose e speciali evenienze; ma nella cognizione dell' Essenza in cui la coscienza ha immediatamente la certezza di se stessa va via il pensiero dell'inganno.

Vediamo ora come la credenza trovi l'Illuminismo ne' diversi momenti della sua coscienza, a' quali la dimostrata intuizione va allo universale. Tali momenti sono in prima il puro pensiero, o, come obbietto, l'assoluta Essenza in sé e per se stessa; quindi il suo rapportarvisi come sapere, fondamento della sua credenza, ed infine il rapportarvisi nel suo fatto, o nel suo servigio. Come la pura intuizione in generale si misconosce e si smentisce nella credenza; così in questi momenti si comporta con pari sovversione.

La pura intuizione comportasi negativamente verso l'assoluta Essenza della credente coscienza. Questa Essenza è puro pensiero, ed il puro pensiero è posto all'interno di se stesso come obbietto o come Essenza: nella credente coscienza l'In sé del pensiero ottiene per la coscienza che è per sé la forma, ma sol vuota forma di stabilità: esso è nella determinazione di concetto. La pura intuizione, però, per esser pura coscienza dal lato della persona per sé positiva, apparisce l'altro od il negativo della coscienza di sé. Questo può esser preso o come il puro In sé del pensiero, od anche come l'Essere della percezion sensibile. Ma per essere reale coscienza per la persona, come persona che ha un obbietto, il proprio obbietto come tale è una positiva cosa comune alla percezion sensibile. Tal suo obbietto le apparisce nel concetto della credenza. L'Illuminismo con-

danna questa, ed in essa condanna il suo proprio obbietto. A fronte della credenza esso va incontro all'ingiustizia di comprendere il suo obbietto così da esser suo. Dice perciò circa la credenza, esser sua assoluta Essenza un pezzo di pietra o marmo che ha occhi e non vede, od anche una pasta che, cresciuta ne' campi e trasformata dagli uomini, viene a ciò destinata; o qualunque sia la guisa con cui la credenza, rendendo antropomorfa l'Essenza, si faccia concepibile ed obbiettiva.

L'Illuminismo, che si dà per puro, fa di quello, che è eterna vita dello spirito e spirito santo, fa una reale transeunte cosa, e l'insozza con l'aspetto , in sé nullo, della percezion sensibile, con un aspetto che all'adoratrice credenza non è presente, tanto da rinnegarlo recisamente. Ciò che la fede onora non e nè pietra nè legno nè pasta, nè altra temporanea sensibil cosa. Quando l'Illuminismo dice che suo obbietto sia *anche* questo, o che sia proprio questo in sé ed in verità, la credenza in parte conosce altrettanto bene quell'*Anche*, ma esso è fuori la sua adorazione; in parte però per la credenza non è una cosa tale quale una pietra, e simile, l'In sé; bensì l'In sè è soltanto l'Essenza del puro pensiero.

Il secondo momento è il rapporto della credenza, qual conoscitrice coscienza, alla detta Essenza. Per la pensante pura coscienza questa Essenza sta immediatamente: ma la pura coscienza è altresì mediato rapporto della certezza alla verità, rapporto che fa il fondo della credenza. Simil fondo si fa per l'llluminismo un'accidentale cognizione di accidentali evenienze. Il fondo della cognizione però è l'universale che conosce, e nella sua verità lo spirito assoluto, che è solo assoluta Essenza nell' astratta pura coscienza o nel pensiero come tale; ma come coscienza di sé è il sapersi. La intuizion pura qual negativo della coscienza pone codesto universale che sa, codesto semplice spirito che si sa. La pura intuizione veramente è il puro mediato pensiero, cioè il pensiero mediato con sé; essa è puro sapere: intanto per esser pura intuizione, saper puro che non ancora conosce se stesso, cioè tale che per lei ancor non istà esser siffatto puro mediato movimento, a lei apparisce tutto quello che essa è come Altro. Compresa nel suo svolgimento, sviluppa questo suo es-

senzial momento, ma le sembra che appartenesse alla fede, ed esser nella sua determinazione un che a lei estrinseco, qual accidental sapere di simili comuni novelle. Essa attribuisce alla credenza religiosa che la sua certezza si fondi su individue storiche testimonianze, le quali considerate come autorità storiche non possono serbare pel loro contenuto il grado di certezza di una notizia da giornale su qualsiasi incidenza: dice inoltre che tal certezza riposa sulla casualità della conservazione di tale testimonianza, e questa conservazione posar da un lato sulla carta e dall'altro lato sull'abilità e lealtà della traduzione da carta in carta, e finalmente sull'esatta comprensione del senso delle parole e lettere morte. Nel fatto però non è il caso della credenza il connettere la sua certezza a tali testimonianze ed accidentalità: la fede nella sua certezza è spontaneo rapporto al suo assoluto obbietto, un puro saperlo, che non mescola caratteri, carta e scrittori nella sua coscienza dell'assoluta Essenza, e non vien mediata da siffatte cose. La cennata coscienza è a se stessa il mediato fondamento del suo sapere: essa stessa è lo spirito, che è il testimonio di sé nell' interno dell'individuale coscienza, al par che per l'universal attualità della credenza di tutti in quello. Ove si volesse fondare la credenza sul dato storico od altro simile, o almeno confermarsene il contenuto, come si dice dall'Illuminismo, e seriamente si creda cosi e si operi per venirne a capo, allora già ci lasciamo trascinare dall'Illuminismo: gli sforzi per fondarsi o raffermarsi cosi sono testimonianze dell'insinuarsi di questo.

Ora avvanza il terzo lato, il rapporto della coscienza all'Essenza assoluta come fatto. Questo fatto è il togliere la specialità dell'individuo, o della naturale guisa del suo Esser per sé, da cui le provvien certezza d'essere la pura coscienza di sé (giusta il suo fatto, cioè come individua coscienza che è per sé) lo stesso che l'Essenza. Poiché nel fatto la rispondenza allo scopo si distingue dallo scopo, e la pura intuizione si comporta negativamente in rapporto a questo fatto, smentendo se stesso negli altri momenti, così deve in riguardo alla corrispondenza allo scopo rappresentarsi come dissennatezza; poiché l'intuizione connessa con l'intenzione, armonia dello

scopo e del mezzo, apparisce come l'Altro, anzi come l'opposto. In riguardo allo scopo deve far suo godimento, possesso e scopo il pessimo, e quindi mostrarsi qual'impurissima intenzione, essendo l'intenzione pura, come Altro, intenzione iniquissima.

Quindi in rapporto della corrispondenza allo scopo noi vediamo che l'illuminismo trova stolido se l'individuo credente dà per sublime coscienza il non essere attaccato a' godimenti e diletti naturali, e s'interdica codesti godimenti, mostrando col fatto di non mentire in disprezzarli, ma far davvero. L'Illuminismo trova anche stoltezza l'individuo che si sleghi dalla sua determinazione d'essere una singolarità che esclude gli altri e possiede proprietà; e se ne sleghi tanto da spogliarsi delle sue proprietà; con lo che mostra in verità di non prendere sul serio il suo isolato individuo, innalzandosi sulla necessità di natura che gl'importa tenersi isolato, e rinnegare l'identità degli altri con se stesso in questo suo Esser per sé. L'intuizion pura trova l'una e l'altra cosa incorrispondenti allo scopo ed inique: *incorrispondenti allo scopo,* perchè per mostrarsi libero da gioie e possessi, per interdirsi le gioie, e spogliarsi de' possessi bisognerebbe dichiarare dall'altra parte per istolti coloro i quali per mangiare, afferrassero i mezzi onde mangiar realmente: *inique,* perchè l'interdirsi un pasto, il dar burro ed uova non per oro, nè l'oro per burro ed uova, ma gettarli senza null'averne il compenso, non è giusto: l'intuizione pura dichiara il pasto od il possesso di pari cose uno scopo personale; e quindi dichiara la sua stessa intenzione di trattar seriamente tal possesso è godimento. Veramente ritiene come intenzion pura la necessità di elevarsi sulla naturale esistenza e sul desiderio de' suoi mezzi; ma trova stolto ed ingiusto che tal sublimarsi si mostri nel fatto; ovvero questa pura intenzione è in verità un inganno, che pretende, esige un interno sublimarsi; ma l'indrizzarsi seriamente a realizzarlo nell'opera, mostrandone la verità, vien ritenuto superfluo, stolto ed anche ingiusto. Rinnega così se stessa come la purezza dell'intuizione, smentendo l'immediato fatto corrispondente allo scopo al par che l'intenzione pura; perocché smentisce l'intenzione di mostrarsi libero dagli scopi individuali.

Cosi l'illuminismo vien inteso dalla credenza. Esso si presenta in tal

cattivo aspetto, perocché per la relazione all'Altro si dà una negativa realtà, val dire che si presenta come il contrario di se stesso. Intanto la pura intuizione ed intenzione debbon darsi questa relazione, perocché essa è loro svolgimento. Forse è meglio fatta la loro positiva realtà. Vediamo come questa si comporti. Quando tutti i pregiudizi e superstizioni siano banditi, si presenta una quistione: Ebben che resta? Qual verità in luogo di quella spande l'illuminismo? Nel suo sterminio degli errori l'Illuminismo ha già pronuncialo tal positivo contenuto; perocché quel rendersi a sé estraneo è altresì sua positiva realtà. In quello che per la credenza è spirito assoluto, esso comprende la determinazione che vi scovre, come legno pietra e così via via come individuo reale. Comprendendo così in generale ogni determinazione cioè ogni contenuto e pienezza dello stesso come una finità, come umana essenza e concetto, l'Essenza assoluta diviene un *Vacuum*, cui non si può apporre determinazione o predicato alcuno. Tale apposizione di predicato sarebbe punibile, ed è quella per la quale si genera il mostro della superstizione. La ragione, la pura intuizione veramente non è vuota, perocché è il negativo di se stessa per quella ed è suo contenuto; ma è ricca, sol come individualità e limite: è sua vitalità piena d'intuizione non lasciar convenire né apporre cosa di simile all'assoluta Essenza; e così sa di porre sé e la sua ricchezza della finità in suo luogo, e di trattar degnamente l'assoluto.

Si oppone a questa vuota Essenza, come secondo momento, la positiva verità dell'Illuminismo, la esclusione della individualità e soprattutto della coscienza e di ogni Essere dall'assoluta Essenza qual Essere in sé e per sé. La coscienza, che nella sua estrema realtà è percezion sensibile ed opinione, riede qui dall'intiera via della sua sapienza, ed è di nuovo un sapere del puro negativo di se stesso, ossia delle sensibili o positive cose, che stanno indifferenti di contro al suo Esser per sé. Essa però non è immediatamente naturai coscienza, ma l'addiviene. Già abbandonata ad ogni realizzazione in cui si portava pel suo svolgimento, ora ritornata per l'intuizion pura alla sua prima fisonomia, la trova come risultato. Fondata sull'intuizione della nullità di tutte le altre fisionomie della co-

scienza, e quindi di ogni che trascendente la sensibile azione, tal percezion sensibile non è più opinione ma assoluta verità. Siffatta nullità di tutto che sorpassa la percezion sensibile è veramente soltanto una negativa pruova di questa verità; ma essa non è capace di altra, perocché la positiva verità della percezione sensibile in lei stessa è il non mediato Esser per sé della nozione stessa come obbietto, e proprio nella forma dell'Esser altro: che per ciascuna coscienza è assolutamente certo ch'essa è, che le altre reali cose son fuori di lei, e che essa nel suo natural Essere, al pari di queste cose, è in sé e per sé, ossia assolutamente.

Il terzo momento della verità dell'Illuminismo finalmente è la relazione dell'individuale Essenza all'Essenza assoluta, rapporto dei due primi momenti. L'intuizione, come pura intuizione del costante ossia illimitato, trascende l'incostante, cioè la realtà finita, ossia trascende se stessa come mero Esser altro. Essa trova *al di là* dello stesso il vuoto, cui essa al par che la sensibile realtà si rapporta. Nella determinazione di tal relazione non entrano i due termini qual contenuto; perocché l'uno di essi è il vuoto, ed è già dato per l'altro un contenuto, la sensibile realtà. La forma del rapporto, nella determinazione del quale entra il lato dell'In sé, può essere fatta a piacere; perocché la forma è il negativo In sé, e perciò l'opposto a se stesso; l'Essere al par che il niente; l'In sé come il contrario; o meglio quello stesso che è il rapporto della realtà all'In sé come trascendente, è pure un negarlo qual posizione dello stesso. L'infinita realtà quindi può esser propriamente presa, come si vuole. La sensibile si rapporta all'assoluto come al positivo; e la sensibile realtà stessa è in sé: l'assoluto la fa, la custodisce e la cura. Similmente dessa si rapporta allo stesso come al contrario, cioè al non essere; e secondo tale relazione non è in sé, ma per Altro. Quando nella precedente fisionomia della coscienza le nozioni del contrario si determinavano come bene e male, ora nell'intuizion pura addivengono pure astrazioni dell'Essere in sé e dell' Esser per altro.

Ambi i modi di considerare, il positivo al par che il negativo rapporto del finito all'In sé, sono però nel fatto parimenti necessari; e tutto è tanto In sé quanto per un Altro; ossia tutto è utile. Tutto

si dà in balia dell'Altro, lasciasi usare dall'Altro ed è per sé: ora, per dir così, retrocede, è restìo a fronte dell'Altro, è per sé, ed usa l'Altro dal suo lato. Per gli uomini, come la cosa conscia di questo rapporto, si ha la sua Essenza e la sua posizione. L'uomo, come naturale coscienza, qual'é immediatamente, è buono qual individuo assoluto; e l'Altro è per lui: e per lui animale di sé conscio i momenti hanno il significato dell'universalità; tutto è pel suo diletto e sollazzo, e va nel mondo, uscendo dalla mano di Dio, come un giardino piantato per lui. Fa d'uopo ch'egli mangi anche dell'albero della conoscenza del bene e del male: vi ha in ciò un utile che lo distingue da tutti gli altri; perocché accidentalmente la sua in sé buona natura è cosi fatta che la ridondanza della gioia gli fa male; od anzi ha in lei anche il suo trascendente, può sorvolare a se stessa e rovinarsi. Per ciò la ragione è per lui un utile mezzo onde limitar convenientemente tal trascorso, od anzi serbarsi nel trascendere sul determinato. Il godimento della conscia Essenza in sé universale, secondo la moltiplicità e la durata, non dev'essere determinato ma universale: la misura dee quindi impedire la determinazione, cui il diletto avrebbe franto nella sua moltiplicità e durata; vaidire che la determinazione della misura è l'immensurabilità. Come per gli uomini tutto è utile, così è sua determinazione il farsi membro di un'associazione comunemente utile e di universale vantaggio. Per quanto egli provvede per sè, altrettanto dee spendersi per gli altri; e per quanto si dà agli altri, altrettanto ha cura per se stesso: una mano lava l'altra. La posizione in cui si trova è proprio quella di essere utile agli altri, e trarne utile.

L'Altro è vicendevolmente utile per un'altra guisa. Tutte cose hanno questa utile reciprocanza per loro Essenza, cioè il rapportarsi all'assoluto in doppia guisa; nella positiva nella quale sono In sé e per sé; e nella negativa nella quale son per Altro. Il rapporto all'assoluta Essenza o la religione è quindi tra tutte le utilità l'utilissima; perocché è dessa la pura utilità stessa: essa è la fermezza di tutte cose, od il loro Essere in sé e per sé, e 'l soccombere di tutte cose, cioè il loro essere per Altro.

Certamente per la credenza questo positivo risultato dell'Illumi-

nismo fa tanto orrore quanto il negativo comportarsi di questo a quella. Tale intuizione nell'assoluta Essenza, che non vede se non l'assoluta Essenza l'*étre supréme* od il vuoto; tale intuizione per la quale tutto è nel suo immediato Essere determinato in sé o buono; e che nel rapporto dell'individuo conscio Essere all'assoluta Essenza, che è religione, esprime, esaurendola, la nozione dell'utilità, per la credenza è assolutamente orribile. Siffatta propria saggezza dell'Illuminismo sembra a lui necessaria come la trivialità stessa, e come la confessione della trivialità; mentre consiste nel non saper nulla dell' assoluta Essenza; o conoscerne la verità pianissima di essere assoluta Essenza; nel conoscere, al contrario, la finità e questa come vera; e nel ritenere per altissimo sapere il conoscer la finità come vera.

La credenza ha contro l'Illuminismo un dritto divino, il dritto dell'assoluta costanza con se stessa o del puro pensiero, e soffre da parte di quello interamente ingiustizia; perchè l'illuminismo la guasta in tutti i suoi momenti, e li fa tutt'altro di quelli che sono. L'Illuminismo poi non ha se non un dritto umano contro la fede per la sua verità; perocché l'ingiustizia cui va incontro è dritto disuguale, e sta nel sovvertire ed alterare; dritto che appartiene alla natura della coscienza di sé, in opposizione alla semplice Essenza o pensiero. Ma poiché il suo dritto e dritto della coscienza di sé, non solo conserverà il suo dritto, tanto da aversi due pari dritti dello spirito stabili l'un contro l'altro senza che alcuno possa appagar l'altro, ma l'Illuminismo riterrà l'assoluto dritto per esser la coscienza di sé negatività della nozione che sta per sé e prende il disopra sul contrario: la credenza stessa, per esser coscienza, non può negargli il suo dritto.

In conseguenza l'Illuminismo non si tiene contro la credente coscienza con principi propri, ma con principi che questa medesima ha in sé. L'Illuminismo fonda i suoi propri pensieri, che nella credenza cadono inconsci l'un fuori l'altro: esso in ciascuna delle sue guise ricorda l'altra che pur ha, ma che dimentica nell'altra. L'Illuminismo mostrasi per questo a fronte della coscienza come intuizione pura; perciocchè in un determinato momento vede l'intiero,

produce altresì l'opposto che si rapporta a quel momento, e convertendo l'uno nell'altro spinge innanzi la negativa Essenza d'ambi i pensieri, la nozione. L'Illuminismo apparisce alla credenza come traviamento e menzogna; perocché mostra l'Esser Altro de' suoi momenti: sembra che esso ne faccia immediatamente qualche altra cosa di quelli sono nella loro individualità: ma quest'Altro è ancora essenziale, ed è dato in verità nella stessa credente coscienza; non che vi pensasse, ma l'ha: quindi né è estraneo alla credenza, né può esser dalla stessa rinnegato.

L'Illuminismo stesso che ricorda la credenza nell'opposto de' suoi speciali momenti, non è su di se stesso illuminato. Esso si contiene qual mero negativo a fronte della credenza, in quanto esclude il suo contenuto dalla sua purezza, e lo prende pel negativo di se stesso. Esso perciò non riconosce se stesso in questo negativo, nel contenuto della credenza; né su questo fondamento accorda i due pensieri, quello che esso apporta, e quello contro cui lo apporta. Non riconoscendo d'essere immediata mente suo pensiero quello che condanna nella credenza, si trova nell'opposizione de' due momenti, de' quali riconosce l'uno, cioè quello opposto alla credenza, dividendone l'altro, proprio in quanto forma la credenza. Non induce dunque l'unità di ambi come unità dello stesso, cioè la nozione; ma questa surge per sé, ovvero l'Illuminismo se la trova presente. In effetti, la realizzazione della intuizione pura importa che ciò di cui l'Essenza è la nozione, si faccia prima come assoluto Altro, smentendosi (essendo il contrario della nozione l'assoluto); e da questo Esser altro torni a se stesso ed alla sua nozione. L'Illuminismo però non è che questo movimento: esso è l'attività ancora inconscia della pura nozione, che viene a se stessa come obbietto, ma prende questo per un altro; inoltre non conosce la natura della nozione che è il non diverso, il quale assolutamente si divide. A fronte della credenza l'intuizione è la potenza della nozione in quanto l'intuizione è il movimento ed il rapportarsi de' momenti che stanno nella coscienza l'un fuori l'altro, un rapporto pel quale viene ad apparire la contraddizione de' medesimi. Sta qui l'assoluto dritto della forza che l'intuizione esercita sulla credenza; riconosce però la real-

tà, alla quale l'intuizione porta questa forza, anche perchè la credente coscienza stessa è la nozione e l'opposto, che a lei l'intuizione mena accanto. L'intuizione ha dritto sulla coscienza, mentre fa in lei valere quello che alla coscienza è necessario e che questa ha in se stessa.

In sulle prime l'Illuminismo ritiene che il momento della nozione sia un fatto di coscienza: e ritiene contro la credenza che la sua assoluta Essenza sia Essenza,della sua coscienza come di una persona, o che essa sia prodotta dalla coscienza. Per la credente coscienza non istà l'assoluta Essenza, in quanto questa è l'In sé, come una cosa estranea che vi si fermi non si sa dove o come; ma la sua fiducia consiste nel trovarvisi questa personale coscienza, e prestar col suo fatto obbedienza e devozione qual sua assoluta Essenza. In ciò l'Illuminismo ricorda propriamente la credenza, quando questa afferma puramente l'In sé dell'assoluta Essenza trascendente il fatto della coscienza. Ma poiché l'illuminismo porta accanto all'unilateralità della credenza l'opposto momento del fatto della stessa contro l'Essere al quale la credenza sol pensa, senza però fondere i suoi pensieri, quello isola il puro momento del fatto, ed afferma dell'In sé della credenza d'esser quello una produzione della coscienza. Il fatto isolato opposto all'In sé è un fatto accidentale, e, come concetto, una genìa di finzioni, concetti che non sono in sé; è così l'Illuminismo considera il contenuto della credenza. Viceversa, la pura intuizione dice il contrario. E poiché essa ritiene il momento dell'Esser altro, che la nozione ha in sé, afferma l'Essenza della fede esser tale da non convenire alla coscienza, da trascenderla, e da essere estranea e sconosciuta. Per la credenza che da un lato vi confida e vi trova la certezza di se stessa, quell'Essenza dall'altro lato è imperscrutabile nella sua via ed inarrivabile nel suo Essere.

L'Illuminismo inoltre tiene contro la credente coscienza un dritto che questa gli concede nel considerar l'obbietto del suo culto come pietra o legno o finita antropomorfa determinazione. In effetti, poiché la divisa coscienza ha un *al di là* della realtà, ed un mero al di qua di quel trascendente, in lei si presenta anche quest'aspetto della sensibile cosa, secondo cui vale in sé e per sé: ma non

fonde insieme questi due pensieri di ciò che che è in sé e per sé, che una volta è mera Essenza ed altravolta è comune sensibil cosa. La sua pura coscienza stessa è affetta dall' ultima veduta; perchè i diversi del suo soprassensibile regno, abbisognando della nozione, sono una filza di consistenti fisionomie, ed il loro movimento è una evenienza; val dire che stanno solo nel concetto ed hanno in essi la guisa di un sensibile Essere. L'Illuminismo dal suo lato segrega del pari la realtà, come Essenza abbandonata dallo spirito, la determinazione come immobile finità, che non è neppure un momento nello spiritual movimento dell'Essenza stessa, non nulla, non una qualche cosa in sé e per sé positiva ma un'evanescente.

È chiaro che questo stesso è il caso del fondamento del sapere. La coscienza credente riconosce un sapere accidentale; perocché ha una relazione alle accidentalità, e l'assoluta Essenza stessa è nella forma di una concepita comune realtà: quindi la credente coscienza è anche una certezza che non ha la verità in lei stessa, e si conosce come tale inessenziale coscienza al di qua dello spirito che si conserva. Essa però obblia questo momento nel suo spirituale immediato sapere dell'assoluta Essenza. L'Illuminismo che lo ricorda pensa solo al sapere accidentale ed obblia l'altro, pensa solo alla mediazione che avviene per un terzo estraneo, non a quella in cui l'Immediato stesso è il terzo nel quale è immediato con l'Altro, cioè con se stesso.

L'Illuminismo trova ingiusto e sconsigliato, nella sua veduta del fatto della credenza, il rigetto del godimento e de' possessi. Per ciò che concerne l'ingiustizia, si ha l'accordo della credente coscienza, perocché questa riconosce la realtà di possedere, fissare e godere la proprietà; la coscienza ritiene la proprietà tanto più staccata e ferma, e se stessa tanto più gelosa nel suo godimento, in quanto che il religioso fatto della rinuncia al possesso ed al godimento trascende la realtà, e compra la libertà da quel lato. Il culto del sagrificio de' naturali istinti e godimenti, per tal contraddizione, non ha nel fatto verità: il tenervisi attaccato ha luogo accanto al sagrificio: e questo è segno che il sagrificio reale si compie in una piccola parte, e che nel fatto è sol concepito.

In rapporto della corrispondenza allo scopo L'Illuminismo trova inadatta la rinuncia di un avere per sapersi libero dall'avere, e l'interdizione del godimento per sapersi e mostrarsi libero dal godimento. La credente coscienza comprende il fatto assoluto come fatto universale: non solo l'agire nella sua assoluta Essenza é, come suo obbietto, universale, ma anche l'individua coscienza deve mostrarsi interamente ed universalmente libera dalla sua sensibile Essenza. Il rigettare un singolo possesso o la rinuncia ad un individuai godimento non è però questa universale azione; e poiché bisogna che essenzialmente nell'azione stiano innanti alla coscienza nella loro sproporzione e lo scopo che è un universale e lo svolgimento che è individuale; così mostrasi l'agire tale da non avervi parte la coscienza, epperò questo agire ha troppa dabbenaggine per essere un'azione: è troppa dabbenaggine il digiunare per liberarsi dal gusto pe' pranzi: è troppa dabbenaggine tor via dal corpo, come Origene, altri desideri per mostrarsene disfatto. L'azione stessa mostrasi come un fatto estrinseco ed individuale: la brama però è radicata internamente ed è universale; la sua febbre non isparisce né con gl'istrumenti né col farne a meno ne' singoli casi.

L'Illuminismo dal suo lato isola qui l'Interno, il non reale dalla realtà, a fronte dell'interiorità della credenza tien ferma nella sua intuizione e memoria l'esteriorità dell'Essenza della cosa. L'Essenziale sta nella mira ne' pensieri, e risparmia in conseguenza il real compimento della liberazione dagli scopi naturali. Al contrario questa interiorità stessa è il formale che ha la sua pienezza negl'istinti naturali, che sono giustificati perchè interni e perchè appartengono all'Essere universale, alla natura.

L'Illuminismo ha un'irresistibil forza sulla credenza, perchè nella sua coscienza stessa si trovano i momenti che esso fa valere. Considerando più davvicino l'azione di questa forza, sembra che la sua condotta a fronte di quelli frangesse la bella unità della fiducia, e dell'immediata certezza, maculasse la sua spirituale coscienza con i bassi pensieri della realtà sensibile, e per la vanità dell'intelletto, della propria volontà e del completarla guastasse il cuore sicuro e calmo nella sua soggezione. Ma nel fatto apporta anzi il toglier via

della inconseguente o meglio irrazionale distinzione presente nella credenza. La coscienza credente ha due pesi e misure, due sguardi, doppio udito, due lingue, due parole; raddoppia tutti i concetti senza paragonarne il doppio senso. Val dire che la credenza vive in una doppia osservazione: l'una dormiente, pura nell'irrazionaL pensiero, L'altra desta, pura nella sensibile realtà della vivente coscienza, ed in ciascuna ha una propria economia. L'Illuminismo rischiara quel mondo celeste con i concetti del sensibile, e mostra in esso la finità che la credenza non può smentire, per esser coscienza di sé e quindi unità cui appartengono ambe le guise del concetto senza che cadano l'una fuori l'altra, poiché appartengono alla stessa indivisa semplice persona in cui passano.

La credenza quindi perde il contenuto che riempiva il suo elemento, e ricade in se stessa in una grossolana tela dello spirito. Essa è cacciata dal suo regno, o meglio questo regno le viene messo a sacco quando la desta coscienza toglie in sé ogni distinzione e dilatamento della stessa, rivendicando tutte le sue parti alla terra come sua proprietà. Ma non per questo è contenta , imperocché con tale rischiaramento non sorge che una individua Essenza, tanto da affermare lo spirito realtà priva di Essenza, e finità vedovata della stessa. Essendo la credenza senza contenuto e non potendo restare in siffatto vuoto; ossia non trovando, oltrepassato il finito suo individuai contenuto, non trovando che il vuoto; essa è pura aspirazione: sua verità è una mera trascendenza, cui non può trovarsi corrispondere alcun contenuto, lutto essendo cangiato nell'Altro. La credenza nel fatto diviene cosi la stessa che l'Illuminismo, cioè la coscienza del rapporto del finito in sé positivo con l'assoluto senza predicati sconosciuto ed imperscrutabile: Senonché l'Illuminismo è calmo, e la credenza è insoddisfatta. Si mostrerà ora di per sé se può l'Illuminismo restare nella sua calma. Quell'aspirazione dello spirito turbato, che si addolora sulla perdita del suo mondo spirituale, sta all'imboscata. L'Illuminismo ha in lui questa macchia della scontenta aspirazione, come puro obbietto nella sua vuota assoluta Essenza; come fatto e movimento nell'elevarsi dalla sua individuale Essenza ad un non pieno trascendente; come pieno obbietto nella

impersonalità dell'utile. L'Illuminismo toglie codesta macchia. Nella più precisa considerazione del risultato positivo, si troverà ch'essa se ne è di già tolta via.

b. *La verità dell'Illuminismo.*

La grossolana non più in sé diversa tela dello spirito passa altresì in se stessa al di là della coscienza, che all'incontro è divenuta chiara. Il primo momento di questa chiarezza è determinata nella sua necessità e condizionalità, perocché svolge la pura intuizione, o quella che è in sé la nozione: essa fa ciò ponendo in lei l'Esser altro o la determinazione. Per tal guisa è dessa negativa pura intuizione, cioè negazione della nozione: è questa anche pura, e diviene pura cosa, l'assoluta Essenza che già non ha ulteriore determinazione. Determinata più precisamente quell'assoluta nozione, è dessa un diverso di diversi (che non sono più tali) di astrazioni o pure nozioni che non sostengonsi più, ma hanno per l'intiero del movimento valore e distinzione. Siffatta diversità de' non diversi consiste in ciò, che l'assoluta nozione si fa suo obbietto, e pone quel movimento a sé di contro come Essenza. La quale abbisogna del lato, in dove le astrazioni od i diversi vengon tenuti l'uno fuori l'altro, ed il puro pensiero si fa pura cosa. Questa è quel grossolano inconscio tessuto dello spirito in lui stesso, al quale discende la credenza perdendo il contenuto diverso. Quel movimento della pura coscienza di sé esser dee l'assoluto estraneo trascendente. Perocché mentre questa pura coscienza di sé è il movimento nella pura nozione, ne' diversi che non sono, esso cade in fatto nella tela inconscia, cioè nel puro sentire, ossia nella pura Essenza della cosa. Intanto la nozione a se stessa estranea (che sta nel grado di tale alienazione) non riconosce la costante Essenza di ciò che nel fatto è sua sostanza e fermezza. Non riconoscendo questa unità, l'Essenza le vale sol nella forma di obbiettiva trascendenza; e la distinguente coscienza che ha per tal guisa l'In sé estrinseco a lei, le vale di finita coscienza.

Circa quell'assoluta Essenza l'Illuminismo entra nella lotta che

già avea con la credenza, e si divide in due parti. L'una delle parti si tiene vittoriosa, perciocché si spezza in due parti: quindi mostra di possedere in lei stessa il principio da lei combattuto, mostra d'aver tolta l'unilateralità con la quale precedentemente si presentava. L'interesse, che si dividea tra l'una parte e l'altra, or cade soltanto su questa obbliando l'altra; poiché trova in lei la contraddizione che l'occupa. In pari tempo tal contraddizione si trova elevata nel più alto vittorioso elemento, in dove essa si presenta depurata. Cosicché la doppia considerazione che surge in una parte, e che sembra infelicità, mostra anzi la sua ventura.

La stessa pura Essenza non ha in lei differenza, donde provviene che nascano due tali pure Essenze per la coscienza, ossia una doppia coscienza della stessa. La pura assoluta Essenza sta solo nel pensiero puro, od anzi è lo stesso pensiero puro; e quindi assolutamente *al di là* del finito della coscienza di sé, ed è solo negativa Essenza. Ma per tal guisa è dessa anche l'Essere, il negativo della coscienza di sé. Qual negativo della stessa, essa vi si rapporta; è l'estrinseco Essere che, rapportato a quello in dove cadono il diverso e le determinazioni, tiene in lui la diversità d'esser gustato, visto e cosi via via; e la relazione è la percezione sensibile e l'osservazione.

Partendo da questo Esser sensibile cui necessariamente passa quel negativo trascendente, però astraendo da questa determinata guisa del rapporto di coscienza, avvanza la pura materia come grossolano tessuto e movimento in se stesso. È essenziale dunque il considerare che la pura materia è ciò che soltanto resta quando si astragga dal vedere dal sentire dall'odorare e così via via; val dire che essa non è la veduta, la gustata, la sentita, e così via via: non è la materia che possa esser vista sentita gustata, ma il colore, la pietra, il sale ecc.: essa non è che la pura astrazione; e quindi si presenta la pura Essenza del pensiero, od il puro pensiero stesso, come l'assoluto non diverso in sé, non determinato, e privo di predicati.

L'un Illuminismo chiama Essenza assoluta quell'assoluto senza predicati che sta al di là della reale coscienza dalla quale procede;

l'altro lo nomina materia. Quando lo si volesse distinguer come natura e spirito o Dio, all'inconscio tessuto in se stesso, per esser natura, mancherebbe la ricchezza della vita sviluppata: allo spirito o Dio mancherebbe la coscienza in sé diversa. Ambi, come abbiam visto, sono assolutamente la stessa nozione: la differenza non istà nella cosa, ma puramente nel diverso punto di partenza delle due forme, ed in questo che ciascuna resta ferma al suo proprio punto nel movimento del pensiero. Ove ambi si mostrino spregiudicati si toccano e si conoscono come lo stesso; ciò che per l'uno è un orrore, per l'altro è una stoltezza. Perocché per l'uno l'assoluta Essenza è nel suo proprio pensiero od immediatamente per la pura coscienza, fuori della coscienza finita, il negativo trascendente della stessa. Volendo riflettere che in parte quel semplice immediato del pensiero non è altro che l'Esser puro, ed in parte è il negativo per la coscienza, e che nel negativo giudizio l'È (la copula) tiene uniti i diversi; il rapporto di questo *al di là* si ha in coscienza nella determinazione di un esterno positivo, e quindi come quello stesso che può nomarsi materia: il mancante momento del presente sarebbe guadagnato. L'altro Illuminismo procede dall'Essere sensibile, astrae quindi dal sensibile rapporto dell'odorare del vedere e cosi via via, e ne fa un puro In sé, un'assoluta materia non sentita non odorata: tale Essere per siffatta guisa si fa il semplice senza predicati, Essenza della pura coscienza; è la pura nozione come in sé positiva, ossia il puro pensiero in se stesso. Tale intuizione non dà nella sua coscienza l'opposto passo dal positivo, che è puro positivo, al pensato che è lo stesso del puro positivo; nè dà il passo dal puro positivo al puro negativo, stando il positivo puro sol per via della negazione, ed essendo il puro negativo come il puro a se stesso costante, che perciò è positivo. Nessuno de' due arriva alla nozione della metafisica di Cartesio, che l'Essere e 'l pensiero siano la stessa cosa; non al pensiero, che l'Essere, puro Essere, non è un reale concreto ma pura astrazione: e viceversa, il pensiero puro, la costanza con sé o l'Essenza, in parte è il negativo della coscienza di sé o quindi Essere, in parte come immediata semplicità non è altro che l'Essere: il pensiero è l'Essenza della cosa; o meglio l'Essenza della cosa è pensiero.

L'Essenza ha qui la divisione in lei, che appartiene a due specie di modi di considerazione: in parte l'Essenza deve avere in lei stessa il diverso, in parte le due specie di considerazione si fondono in una; perocché gli astratti momenti dell'Esser puro e del negativo pe' quali si distinguono sono uniti nell'obbietto di questa guisa di considerazione. L'universale comune è l'astrazione del puro trepidare in se stesso, o del puro pensar se stesso. Tal semplice movimento intorno ad un asse deve proiettarsi fuori di sé, poiché è movimento nel distinguere i suoi momenti. Siffatta distinzione del momento lascia l'immobile come il vuoto velo del puro Essere, che non è più reale pensiero, non è più vita in sé; perocché è la distinzione di ogni contenuto. Essa, ponendosi fuori l'identità, non è più la ritornante vicissitudine dei momenti dell'Essere in sé, dell'Esser per un altro e dell' Esser per sé; ma è la realtà, in quanto è obbietto per la reale coscienza dell' intuizion pura, l'utilità.

Per quanto apparir possa cattiva l'utilità alla credenza, al sentimentalismo, od anche all' astrazione che si chiama speculazione e che fissa l'In sè; pure è dessa quella in cui l'intuizion pura completa la sua realizzazione ed è a se stessa obbietto, cui non più smentisce, e che non ha per essa neppure il valore del vuoto o del puro trascendente. Perocché la pura intuizione, come abbiam visto, è la positiva nozione stessa, ossia la pura personalità a se stessa uguale, distinta così, che ciascun diverso è pura nozione, cioè immediatamente non diverso: essa è semplice pura coscienza di sè, che è, tanto per sé quanto in sè,in immediata unità. Il suo Essere in sé, quindi, non è Essere permanente, ma cessa immediatamente d'essere nel suo diverso un qualche che: tal Essere però che immediatamente non tiene, è in sé ma essenzialmente per un altro, il quale è la potenza che l'assorbe. Ma questo secondo momento opposto al primo, all'Essere in sé, sparisce immediatamente come il primo; ossia che, come Essere per Altro, è piuttosto la stessa evanescenza, ed è il posto riedere in sé, ed Esser per sé. Tal semplice Esser per sé, come costante con se stesso, è un Essere, e quindi per un Altro. Simile natura della intuizion pura nello sviluppo dei suoi momenti, o come obbietto, esprime l'utile. L'utile è un che

in sé stabile, od una cosa: questo Essere in sé è soltanto puro momento, è quindi assolutamente per un Altro; ma è per un Altro in quanto è in sé: tali opposti momenti tornano nell' indivisibile unità dell' Esser per sé. Quando però l'utile esprime la nozione della intuizion pura, esso non è come tale, ma come concezione o come suo obbietto: è l'irrequieta vicissitudine di que' momenti, de' quali l'uno è lo stesso che riede in sé medesimo, ma sol come Esser per sé, cioè come astratto momento che si affaccia qual lato a fronte degli altri. L'utile stesso non è l'Essenza negativa di aver in sé questi momenti nella loro opposizione, indivisi nello stesso ed identico riguardo come un pensiero, in quanto stanno come pura intuizione: il momento dell'Esser per sé sta nell'utile, ma non in modo da vincerla sugli altri momenti dell'Essere in sé e dell'Esser per altri, e perciò da esser la persona. L'intuizion pura nell'utile ha per obbietto la sua propria nozione ne' suoi propri momenti: essa è la coscienza di questa metafisica, ma non la comprension della stessa; non essendo giunta ancora all'identità dell'Essere e della nozione stessa. Mentre l'utile ha per sé la forma di un obbietto per l'intuizione, questa ha un mondo, al certo non più in sé e per sé positivo, ma però un mondo che distingue da sé. Senonché mentre gli opposti si avvanzano al culmine della nozione, nel prossimo passo cadono, e l'illuminismo gusta i frutti de' fatti suoi.

Consideriamo l'obbietto cui si è giunto in rapporto all'intiera sfera. Il reale mondo dell'educuzione si era fuso nella vanità della coscienza di sé, nell'Esser per sé, che ha tuttavia per suo contenuto la sua confusione, ed è l'individuale nozione non ancora universale per sé. Tornando in sé è desso la intuizion pura, la pura coscienza come persona pura, o la negatività ; mentre la credenza è lo stesso che il puro pensiero o la positività. La credenza ha in quella persona il momento che la perfeziona; ma tramontando per questo completarsi, noi vediamo nella intuizion pura i due momenti, pe' quali l'assoluta Essenza è puramente pensata o negativa, e come materia che è positiva. A questa perfezione manca quella realtà della coscienza di sé che appartiene alla vana coscienza, il mondo dal quale il pensiero si eleva a sé. Nell'utilità si raggiunge ciò che man-

ca in quanto la pura intuizione vi coglie la positiva obbiettività: essa è quindi real coscienza in sé soddisfatta: questa obbiettività forma il suo mondo: dessa diviene la verità dell'intiero precedente mondo ideale, al par che reale. Il primo mondo dello spirito è il dilatato regno del dissipantesi Esser determinato e della smembrantesi certezza di se stesso: come la natura spande la sua vita in infinite moltiplici fisionomie, senza che ne fosse dato il genere. Il secondo mondo dello spirito racchiude il genere, ed è il regno dell'Essere in sé, ossia della verità opposta a quella certezza. Il terzo, l'utile, è la verità che è altresì certezza di se stesso. Al regno della verità della credenza manca il principio della realtà o della certezza di se stesso come questo individuo. Alla realtà però od alla certezza di se stesso come questo individuo manca l'In sé. Nell'obbietto dell'intuizion pura ambidue i mondi sono uniti. L'utile è l'obbietto in quanto la coscienza lo travede, e la individuale certezza ha in lei il suo godimento (il suo Esser per sé): essa lo intuisce per tal guisa, e questa intuizione racchiude la vera Essenza dell'obbietto, quella d'essere un traveduto o un che per un altro: l'intuizione è altresì vero sapere, e la coscienza di sé ha anche immediatamente l'universale certezza di se stessa, la sua pura coscienza in quella relazione, in cui son riunite la verità, come attualità, e la realtà. Ambidue i mondi sono riconciliati, ed il cielo è trapiantato sulla terra.

III.

L'assoluta libertà ed il terrore.

La coscienza ha trovata la sua nozione nell'utilità. Però essa è in parte tuttavia obbietto, in parte è ancora scopo, nel cui possesso la coscienza non anco immediatamente si trova. L'utilità è ancor predicato dell'obbietto, non il subbietto stesso, ossia è sua immediata ed unica realtà. La coscienza è quella stessa che già appariva cosi che l'Esser per sé non ancora si addimostrava come la sostanze de' restanti momenti, per la quale l'utile immediatamente non

altro fosse che la medesimezza della coscienza, onde questa ne fosse in possesso. È in sé avvenuto il ritorno della forma all'obbiettività dell'utile; ed in questa interna rivoluzione si produce la reale rivoluzione della realtà, la nuova fisionomia della coscienza, l'assoluta libertà.

Si ha cioè nel fatto non più la vuota apparenza di obbiettività, che divide la coscienza dal possesso. Imperocché in parte ogni fermezza e valore delle determinate membra dell'organizzazione del mondo reale e creduto passa in questa semplice determinazione come nel suo fondamento e spirito: in parte però questa non ha più niente di proprio per sé, essa è anzi pura metafisica, pura nozione o sapere della coscienza di sé. Val dire che dall'Essere in sé e per sé dell'utile, come obbietto, la coscienza riconosce che l'Essere in sé, come impersonale, in verità è il passivo, o ciò che è persona per un Altro. L'obbietto però per la coscienza è in questa astratta forma dal puro Essere in sé; perocché è il puro intuire, le cui differenze sono nella forma di nozione. Però l'Esser per sé, a cui riede l'Esser per Altro, la persona, non è la propria persona di ciò che nomasi obbietto diverso dall'Io; perocché la coscienza come pura intuizione non è persona individua, cui si opponga l'obbietto come propria persona; ma è la pura nozione, lo sguardo della persona nella persona, l'assoluto doppio veder se stesso. La certezza di sé è l'universale subbietto, e la sua conoscitrice nozione è l'Essenza di ogni realtà. Quand'anche l'utile fosse soltanto la vicissitudine de' momenti non ritornanti alla propria unità, e quindi fosse solo obbietto del sapere, cesserebbe di esser ciò, mentre la conoscenza è il movimento di quegli astratti momenti, è l'universale persona, la persona di sé come dell'obbietto, e, come universale, la ritornata identità di questo movimento.

Qui lo spirito è presente come assoluta libertà: esso è la coscienza di sé che comprende, esser la sua certezza di se stessa, l'Essenza di tutte le spirituali masse del reale e del sovrassensibile mondo; o , viceversa, l'Essenza e la realtà essere il sapere della coscienza. La coscienza è conscia della sua pura personalità, e quindi di ogni spirituale realtà; è soltanto spirituale: il mondo è per lei as-

solutamente sua volontà, e questa è volontà universale. E per vero, non è il vuoto pensiero della volontà che si ripone nel tacito consenso, o nel consenso rappresentativo, bensì reale universal volontà, volontà di tutti gl'individui come tali. Perocché la volontà è in sé la coscienza della personalità, ossia di ciascuno, e deve essere questa vera reale volontà, questa conscia Essenza di tutte e ciascuna personalità; cosicché ciascuno sempre indivisamente fa tutto, e ciò che si presenta qual fatto dell'intiero è l'immediato conscio fatto di ciascuno.

Tale indivisa sostanza dell'assoluta libertà elevasi al trono del mondo, senza che qualunque potenza potesse farle resistenza. In effetti, la sola coscienza in verità è l'elemento in cui hanno lor sostanza le spirituali Essenze o potenze; onde il loro intiero sistema, che spartendosi si organizza e si sostiene in masse, cade via, quando la individuale coscienza comprenda l'obbietto in modo, da non aver altra Essenza se non la stessa coscienza di sé, ossia dall'essere assolutamente nozione. Ciò che iacea della nozione un obbietto positivo era il suo dividersi in divise consistenti masse: ma quando l'obbietto si fa nozione, nulla vi ha più di consistente in lui: la negatività ha compenetrati tutti i suoi momenti. L'obbietto viene ad esistere in modo, che ciascuna singola coscienza si elevi dalla sfera a lei assegnata, non trovi più nelle segregate masse la sua Essenza e la sua opera, bensì comprenda la sua persona come la nozione della volontà, e tutte le masse come Essenze di tale volontà, di guisa a potersi sviluppare in un lavoro che è lavoro intiero. Van diradicate in questa assoluta libertà tutte le posizioni che sono le spirituali Essenze nelle quali l'intiero si compagina: l'individuale coscienza, che tiene ad una tal compagine ed in lei valea e si compiva, toglie la sua circoscrizione: suo scopo è lo scopo universale; sua parola è la legge universale; suo lavoro l'opera universale.

L'obbietto e la differenza ha perduto qui il significato dell'utilità, che era il predicato di ogni Essere reale: la coscienza non incomincia il movimento in lei come in un estraneo da cui ritorni in sé, ma l'obbietto per lei è la coscienza stessa: la contraddizione sta soltanto nella diversità della coscienza individuale dall' universale ;

ma l'individuale è immediatamente quella che ha sol l'apparenza della contraddizione, essendo coscienza e volere universale: ma l'individuo si è immediatamente quello che avea solo l'apparenza della contraddizione: esso è universale coscienza e volontà. Il *di là* di questa realtà pende sul cadavere della sparita consistenza dell'Essere, sia reale, o creduto come il vapore che si sciolga in un fluido, come un vuoto *Etre supréme.*

Tolte le diverse spirituali masse, e la limitata vita degl'individui, nonché i suoi due mondi, si ha d'innanzi solo il movimento dell'universale coscienza di sé in se stessa, come una reciproca reazione della stessa in forma di universalità e di personale coscienza: l'universale volontà va in sé ed è volontà individuale, cui sta di contro l'opera e la legge universale. Ma questa individuale coscienza è conscia di sé immediatamente come di una universale volontà: essa è conscia che il suo obbietto è una legge da lei data, ed un'opera dal lei compiuta: passando all'attività e creando obbiettività, non fa nulla d'individuale, ma leggi ed azioni di Stato.

Siffatto movimento è quindi la reazione della coscienza su se stessa, in cui essa non si svolge nella fisonomia di una libera obbiettività che le si oppone. Onde siegue che non può giungere ad alcuna positiva opera, né all'universale opera della parola e della realtà, né alle leggi ed agli universali regolamenti della conscia libertà, od a' fatti ed opere della libertà volente. L'opera alla quale va la libertà che si dà coscienza, consiste nel far se stessa obbietto e permanente Essere come sostanza universale. Siffatto Esser altro sarebbe in lei il diverso, secondo il quale si divide in consistenti spirituali masse, ed in membra di poteri diversi; tra perchè queste masse sarebbero le cose pensieri di divisi poteri, legislatore giudicante ed esecutivo; e tra perchè le reali Essenze che si hanno nel mondo reale dell'educazione, e le speciali masse del lavoro, considerando più precisamente il contenuto del fatto universale, si suddividono in ispeciali posizioni. La libertà universale, che si divide in detta guisa e si fa quindi positiva sostanza, sarebbe libera dalla singolare individualità, e dividerebbe la folla degl'individui tra le sue diverse membra. Il fatto e l'Essere della personalità si trove-

rebbe perciò circoscritto ad un ramo dell'intiero ad una specie di fatto e di Essere: posta nell'elemento dell'Essere, otterrebbe il significato di un che determinato, e cesserebbe in fatto dall'essere in verità coscienza universale. Questa non lascia falsare la realtà né pel concetto dell'obbedienza alle leggi da sé stabilite alle quali essa prende parte, né per la sua rappresentazione nel coniar le leggi e nell'universale fatto; non lascia falsare la realtà di dar essa la legge e compiere non un'opera individuale ma universale; perocché dove la persona è sol rappresentata o concepita, essa non è reale; ovunque essa è calpestata non si trova affatto.

Come in questa universale opera dell'assoluta libertà, quale esistente sostanza, non si trova l'individuale coscienza di sé, nemmeno la si trova ne' singoli fatti e nelle individuali azioni della sua volontà. Onde l'universale venga al fatto, fa d'uopo che cada nell'uno dell'individualità, e che un'individuale coscienza di sé si ponga alla sommità; perocché l'universale volontà è soltanto in una persona, che è una reale volontà. Quindi tutti gli altri individui sono esclusi dall'intiero di tal fatto, e vi hanno solo una limitata parte; cosicché il fatto non dev'essere fatto della reale universale coscienza di sé. L'universale libertà non può produrre alcuna positiva opera o fatto: essa resta sol negativo fatto, essendo la furia della devastazione.

Quindi la realtà altissima ed opposta alla libertà universale, od anzi l'obbietto isolato che si fa per sé, è la libertà ed individualità della stessa reale coscienza di sé. In effetti quell'universalità, che non si lascia andare alla realtà dell'organica compagine, ed ha per iscopo di sostenersi nella indivisa continuità, distinguesi in sé, per esser in generale movimento o coscienza. E certamente, a causa della sua propria astrazione, dividesi in pari astratti estremi, nella semplice fredda universalità, e nella discreta assoluta dura ritrosia della reale coscienza di sé che è essenzialmente un punto. Affaccendata a diradicare la reale organizzazione, e stando per sé, è questo il suo proprio obbietto; un obbietto che non ha più altro contenuto, possesso, Essere determinato ed esterna applicazione; è soltanto sapersi come assoluta pura libera individua persona. Quello in cui

può esser compreso è soltanto il suo astratto Esser determinato in generale. La relazione di detti due estremi, poiché sono indivisibilmente assoluti per sé, e non possono adattare nessuna lor parte a mezzo termine in cui si rannodino, è la pura negazione del tutto scevera di mediazione; è precisamente il negare che gl'individui sian positivamente nell'universale. L'individuale opera e fatto della libertà universale è quindi la morte, ed una morte che non ha interna periferia e pienezza; stantechè ciò che si nega è il non riempito punto dell'assolutamente libera persona: è quindi la più fredda stupida morte, senz'altro significato che il tagliare una testa od il sommerger nell'acqua.

Nell'insignificanza di tal parola sta la saggezza del governo, la mente dell'universale volontà a compirsi. Il governo stesso non è che il fermo punto o l'individualità dell'universale volontà. Il governo, volere ed esecuzione che esce da un punto, vuole e compie un determinato ordinamento ed azione: esclude per un lato gli altri individui dal suo fatto, e per altro lato si costituisce tale da essere una determinata volontà opposta all'universale volontà; onde non può assolutamente presentarsi che qual fazione. La fazione vittoriosa si appella governo; e poiché è fazione, porta immediatamente la necessità della sua caduta; e l'esser governo la costituisce, viceversa, in fazione e colpevole. Quando l'universale volontà nella sua reale azione si tiene come ad un delitto che commette contro quella, non ha all'incontro nulla di determinato ed esterno pel quale si rappresenti la colpa della volontà oppostale; perocché a lei, come reale universale volontari oppone soltanto la non reale pura volontà, l'intenzione. Ha con ciò luogo l'essere in sospetto, ovvero si ha il significato e l'efficacia dell'esser colpevole; e l'esterna reazione contro questa realtà, che sta nel semplice interno dell' intenzione, consiste nel secco diradicamento di tale positiva persona, cui non si può toglier altro che il suo Essere stesso.

In questa sua propria opera l'assoluta libertà si fa un obbietto, e la coscienza di sé pruova ciò che sia quella libertà. In sé è l'astratta coscienza di sé, che svelle da sé ogni diversità ed ogni fermezza del diverso. Come tale, è dessa per sé obbietto: lo spavento della morte

è la visione di tal sua negativa Essenza. Questa sua realtà però trova l'assolutamente libera coscienza di sé tutt'altra di quello era la sua nozione; d'essere cioè l'universale volontà sol la positiva Essenza della personalità, la quale non si conosce che positiva o sostenuta. Ma qui, nettamente distinta la sua Essenza positiva e negativa come intuizione pura, e l'assoluto scevero di predicati come puro pensiero e pura materia, si ha l'assoluto passaggio da una in altra sua realtà. L'assoluta volontà, come assolutamente positiva reale coscienza di sé, ricade nella negativa Essenza, per essere questa conscia realtà animata a puro pensiero od astratta materia; e mostrasi essere il toglier via del pensiero di se stesso della coscienza di sé.

L'assoluta libertà ha altresì la negazione come pura costanza con se stessa dell'universale volontà; quindi però ha in generale in lei il diverso, e lo sviluppa di nuovo come reale diverso. In effetti, la pura negatività ha nella costante universale volontà l'elemento della fermezza o la sostanza in cui i suoi momenti ponno realizzarsi: essa ha la materia cui può volgere alla sua determinazione. Ed in quanto tale sostanza si mostra qual negativa per l'individuale coscienza, si riorganizzano le spirituali masse, la folla delle quali è spartita alle individuali coscienze. Queste che sentono il timore del loro assoluto padrone, la morte, si compiacciono di nuovo della negazione e del diverso, si ordinano in masse, tornano alla loro divisa e circoscritta opera, e quindi alla loro sostanziale realtà.

Lo spirito da simile tumulto sarebbe gittato di nuovo al suo punto di partenza, al mondo etico e morale dell'educazione, il quale verrebbe rinvigorito e ringiovanito per lo spavento del Signore che rientra di nuovo in cuore. Lo spirito dovrebbe percorrere e ripetere di nuovo sempre questo giro della necessità, quando il risultato fosse soltanto la perfetta compenetrazione della coscienza di sé e della sostanza; in tal compenetrazione la coscienza di sé che si trova, a fronte della stessa, negativa forza della sua universale Essenza, vorrebbe sapersi e trovarsi non come questa particolare ma come universale, e quindi potrebbe comportar l'obbiettiva realtà come speciale esclusiva realtà dello spirito universale. Però nell'assoluta

libertà non è fissa nè la coscienza immersa in moltiplice Esser determinato, nè lo scopo determinantesi ed il pensiero, nè un esterno valido mondo, sia della realtà o del pensiero, in reazione reciproca; ma il mondo semplicemente nella forma di coscienza, come universal volere, ed anche la coscienza di sé rifusa da qualsiasi Esser determinato o dal moltiplice scopo e giudizio nella semplice persona. L'educazione cui raggiunge nella reazione su quell'Essenza è il più elevato ed ultimo sparire immediato della sua pura semplice realtà, che passa al vuoto nulla. Nel mondo stesso dell'educazione non si giunge a vedere la sua negazione ed alienazione in tale forma di pura astrazione; ma la sua negazione è piena; è l'onore e la ricchezza che si guadagna, in luogo della persona da cui si rende estranea; o è la parola dello spirito e della intuizione, che la distratta coscienza raggiunge: ovvero è il cielo della credenza o l'utile dell'Illuminismo.

Tutte queste determinazioni svaniscono nella perdita che la persona pruova nell'assoluta libertà: la sua negazione è l'insignificante morte, il puro terrore del negativo, che non ha in lui nulla di positivo o di pieno. In pari tempo siffatta negazione nella sua realtà non è un che estraneo; non è l'universale trascendente necessità per la quale il mondo etico soccombe, né la singola accidenza del proprio possesso od il capriccio del possidente da cui la distratta coscienza si vede dipendente; ma è l'universale volontà, che in questa sua ultima astrazione non ha positivo, e quindi nulla può rendere in cambio pel sagrificio: ma anche per questo è dessa non mediatamente la stessa che la coscienza di sé, ovvero è il puro positivo, mentre è il mero negativo: e l'insignificante morte, la non calma negatività della persona, ricade nell'interna nozione all'assoluta positività. Per la coscienza l'immediata unità di sé con l'universale volontà, la condizione di sapersi come questo determinato punto nell'universale volontà cangiasi nell'esperienza assolutamente opposta. Ciò che per lei scompare è l'astratto Essere o l'immediato del punto non sostanziale; è la stessa universale volontà, come quella che si conosce, in quanto è tolto immediato, puro sapere, o pura volontà. Quindi la coscienza lo conosce come se stesso, e sé come

Essenza, ma non come l'immediata positiva Essenza, nè quella come governo rivoluzionario, o come anarchia che si sforza di costituirsi in anarchia, né sé come il centro di questa fazione o di quella oppostale; ma è l'universale volontà il suo puro sapere e volere; ed è universale volontà in quanto è questo sapere e volere. Essa non abbandona se stessa, imperocché il puro sapere e volere è anzi essa stessa come il punto atomico della coscienza. Essa è altresì la reazione reciproca del puro sapere con se stesso: il puro sapere come Essenza è universale volontà, ma questa Essenza è puramente soltanto il puro sapere. La coscienza di sé è altresì il puro sapere dell'Essenza come puro sapere. Essa inoltre come persona individua è la forma del subbietto o del fatto reale, che vien conosciuto da lei come forma: così pure per quella l'obbiettiva realtà, l'Essere, è semplicemente impersonale forma: perocché essa sarebbe il non conosciuto: tal sapere però conosce il sapere come Essenza.

L'assoluta libertà ha altresì adeguata a se stessa la contraddizione della volontà universale ed individuale: lo spirito reso a sé estraneo, spinto al culmine della sua contraddizione, in cui il puro volere ed il puro volente sono ancor diversi, l'abbassa a forma trasparente e vi trova se stesso. Come il regno del mondo reale passa al regno della credenza e dell'intuizione, così l'assoluta libertà dalla sua realtà che toglie se stessa passa in un'altra terra del conscio spirito, in dove essa in siffatto immediato val come vera, nel cui pensiero si conforta, in quanto è e rimane pensiero; e conosce questo Essere chiuso nella coscienza di sé come la perfetta e piena Essenza. Surge cosi la nuova fisionomia dello spirito morale.

G.

Lo spirito certo di se stesso: la moralità.

Il mondo etico mostra lo spirito in lui segregato, l'individua persona, come suo destino e sua verità. Questa persona del dritto però ha la sua sostanza e la sua pienezza fuori di lei. Il movimento

del mondo dell'educazione e della credenza toglie tale astrazione della persona, e pel compiuto rendersi estraneo, per un'altissima astrazione, la sostanza, per la persona dello spirito, si fa prima universale volontà e finalmente sua proprietà. Qui ancora sembra che il sapere facciasi perfettamente uguale alla sua verità; mentre sua verità è lo stesso sapere, sparita ogni contraddizione de' due lati non per noi od in sé, ma per la stessa coscienza di sé. Val dire che il sapere diviene padrone della stessa contraddizione della coscienza. Questa riposa sulla contraddizione della certezza di se stessa e dell'obbietto: ora però è per lei obbietto la certezza di sé, il sapere; così pure la certezza di se stessa come tale non ha più proprio scopo, quindi non è più nella determinazione ma è puro sapere.

Il sapere della coscienza di sé è per lei la sostanza stessa. Questa è per la coscienza immediata al par che assolutamente mediata in indivisa unità: *immediata,* in quanto la coscienza etica sa e fa essa stessa l'obbligazione morale, che appartiene alla stessa come sua natura; ma non è il carattere, come questo, che a causa del suo immediato è un determinato spirito, appartiene ad una delle etiche essenzialità, ed ha il lato di non sapere: essa è *assoluta mediazione,* qual coscienza educantesi e credente; perocché è essenzialmente movimento della persona il togliere l'astrazione dell'immediato Essere determinato e farsi universale, ma né pel puro rendersi estraneo e smembrarsi della sua persona e della realtà né per l'involarsi. Nonpertanto essa è immediatamente presente nella sua sostanza, perocché è suo sapere, è l'intuita pura certezza di se stessa; ed anche questo immediato, che è sua propria realtà, è ogni realtà, perchè l'immediato è l'Essere stesso; e come puro immediato depurato per l'assoluta negativa è desso puro, è l'Essere in generale, ossia è ogni Essere.

L'assoluta Essenza quindi non è esaurita nella determinazione di essere semplice Essenza del pensiero; ma è tutta realtà, e questa realtà è soltanto qual sapere. Ciò che la coscienza non conoscesse, non avrebbe senso, e non potrebbe essere per lei potenza alcuna: ogni obbiettività, tutto il mondo rientra nella sua conoscitrice

volontà. La coscienza è assolutamente libera nel sapere la sua libertà; ed anche tal saper la sua libertà è sua sostanza, scopo ed unico contenuto.

a. *La vista morale del mondo.*

La coscienza di sé conosce l'obbligazion morale come assoluta. Essenza: è vincolata dalla stessa, e questa sostanza è sua propria pura coscienza: l'obbligazion morale non può per la coscienza aver la forma d'un che estraneo. Però così chiusa in se stessa la morale coscienza di sé non può essere ancora posta e considerata come coscienza. L'obbietto è immediato sapere, e così compenetrato dalla persona non è obbietto. Però essendo essenzialmente mediazione e negatività, ha nella sua nozione il rapporto all'Esser altro ed è coscienza. Questo Esser altro, facendo dell'obbligazion morale il suo proprio unico essenziale scopo, è per sé una realtà compiutamente insignificante. Intanto essendo tale coscienza così perfettamente in sé chiusa, si tiene a fronte di questo Esser altro compiutamente libera ed indipendente; e l'Esser determinato è quindi dall'altro lato un Essere determinato, lasciato pienamente libero della coscienza di sé e rapportantesi solo a se stesso. Quanto più libera diviene la coscienza, tanto più libero si fa il negativo obbietto della sua coscienza. Questo perciò è un mondo perfetto nella propria individualità, un indipendente intiero di proprie leggi, al par che un consistente corso e libero sviluppo delle medesime; in generale è una natura, le cui leggi al par che il fatto appartengono ad essa stessa, come ad una Essenza che non prende cura della morale coscienza di sé , né questa di quella.

Da tale determinazione in poi configurasi una morale veduta del mondo, che consiste nel rapporto del morale Essere in sé e dell' Esser per sé. A simile rapporto serve di base la compiuta indifferenza e la propria stabilità della natura, nonché del morale scopo ed attività l'un contro l'altro; come dall'altro lato ha per base la coscienza dell'universale essenzialità dell'obbligazion morale della perfetta inconsistenza e non essenzialità della natura. La morale veduta.

del mondo racchiude lo sviluppo de' momenti, che in questo rapporto si presentano come presupposti del tutto contraddittori.

In prima, la coscienza morale è generalmente presupposta: l'obbligazion morale le vale di Essenza, perocché è reale ed attuosa, e nella sua realtà come nel suo fatto compie l'obbligazion morale. In pari tempo per la coscienza morale è presupposta la libertà di natura; val dire si trova che la natura non s'interessa di darle la coscienza dell'identità della sua realtà con la realtà di quella, e la lascia forse felice e forse anche no. La coscienza immorale al contrario forse trova accidentali guise del suo sviluppo, là dove la coscienza morale vede l'occasione di agire, senza che perciò le tocchi la ventura della effettuazione e la gioia del perfezionamento. Quella trova in conseguenza molti motivi di querelarsi su tal circostanza dell'incorrispondenza di sé e dell'Esser determinato, e della iniquità che la stringe ad aver il suo obbietto sol come pura obbligazione, interdicendole di veder questo e sé realizzato.

La coscienza morale non può rinunciare alla felicità, e trasandar questa nel suo assoluto scopo. Lo scopo che vien affermato come pura obbligazione, racchiude essenzialmente l'individuale coscienza di sé: l'individuale convinzione ed il saperla fanno un assoluto momento della moralità. Questo momento nel suo scopo divenuto obbiettivo, nella compiuta obbligazion morale è la individuale coscienza che si guarda come realizzata, ossia è il godimento il quale perciò non è immediatamente nella nozione della moralità considerata come intenzione, ma sta nella nozion di realizzazione. E per ciò stesso sta anche in lei come intenzione; imperocché questa non va a restare intenzione in contraddizione dello agire; ma va ad agire per realizzarsi. Lo scopo, quale intiero affermato con la coscienza de' suoi momenti, importa che la compiuta obbligazion morale sia tanto pura morale azione quanto realizzata individualità; e che la natura, come lato dell'individualità contro l'astratto scopo, sia identica allo stesso. Per quanto è necessaria l'esperienza del disaccordo di ambi i lati, per esser la natura libera, altrettanto l'obbligazion morale sola è l'Essenziale, e la natura a fronte della stessa è impersonale. L'intiero scopo che fa l'armonia, racchiude in sé la realtà. Esso è

parimenti il pensiero della realtà. L'armonia della moralità e della natura, ossia (poiché vien considerata la natura in quanto la coscienza pruova la sua identità con la stessa) l'armonia della moralità e della felicità è pensata come necessariamente positiva; val dire che è un postulato. La condizione in effetti esprime che qualche cosa venga pensata positiva, senza che sia ancor reale; una necessità non della nozione come nozione, ma dell'Essere. Però la necessità è pure essenzialmente il rapporto per via della nozione. L'essere richiesto non appartiene al concetto della coscienza accidentale, ma sta nella nozione della moralità stessa il cui vero contenuto è l'identità della pura e dell'individual coscienza: all'ultima appartiene che questa unità sia per essa come una realtà; e ciò che nel contenuto dello scopo è felicità, nella sua forma sia Essere determinato. Questo Esser richiesto, o l'identità di ambi, non è un desiderio, o, considerandolo come scopo, non è tale da essere incerto il raggiungerlo, ma è una condizion della ragione, ovvero immediata certezza e presupposizione del medesimo.

Quella prima esperienza e questo postulato non è isolato, ma fa un giro intiero di postulati. Val dire che la natura non è solamente l'intiero libero esterno giro, in cui si abbia a realizzare lo scopo come puro obbietto di coscienza. Questo in lei stessa è essenzialmente tale da esser per lei libero reale, cioè un che accidentale e naturale. La natura che è sua per la coscienza, è la sensibilità che nella fisionomia di volere, come istinto e tendenza, ha per sé propria determinata essenzialità od individuo scopo, ed è perciò opposta alla pura volontà ed al suo puro scopo. Contro tale opposizione, per la pura coscienza, il rapporto della sensibilità alla stessa è la sua assoluta unità con quella, l'Essenza. Ambi, il puro pensiero e la sensibilità di coscienza, sono in sé *una* coscienza; ed il puro pensiero è quello per cui ed in cui stanno nella pura identità: però per la coscienza come coscienza è la contraddizione di se stessa e dell'istinto. In simil pugna della ragione e della sensibilità è essenziale che la lotta si dissolva, e si produca come risultato l'identità di ambe; la quale non è l'originaria unità dell'esser ambe in un individuo, ma è tale da nascere dalla conscia contraddizione di tut-

taddue. Siffatta unità in sulle prime è la moralità reale: stantechè in essa è racchiusa la contraddizione per la quale la persona è coscienza ossia reale, ed è nel fatto persona insieme ed universale: val dire che con ciò si esprime quella mediazione che la moralità, come noi vediamo, è essenziale. De' due momenti della contraddizione essendo la sensibilità il puro Esser altro o negativo, ed essendo il puro pensiero dell'obbligazion morale l'Essenza dalla quale nulla può esser tolto, pare che la prodotta unità possa aver luogo sol togliendo la sensibilità. Poiché però essa stessa è il momento di questo farsi, il momento della realtà, cosi bisogna per l'unità contentarsi dell'espressione, che il sentimento corrisponde alla moralità. Questa unità è un Essere postulato che non è determinato; perocché ciò che è determinato è la coscienza, ossia la contraddizione della sensibilità e della pura coscienza. Non è però un In sé, come il primo postulato, quello in cui la libera natura forma un lato, fuori del quale cade l'armonia dello stesso con la coscienza morale: bensì qui la natura è quella che è in lei stessa; e si tratta di una moralità, di un'armonia che è la propria della persona operante: la coscienza quindi deve dar luogo alla stessa avvanzandosi sempre nel cammino della moralità. La sua perfezione peré dee spingersi all'infinito; perocché quando si avesse realmente, si toglierebbe la coscienza morale. In effetti la moralità non è che coscienza morale come negativa Essenza, per la cui pura obbligazione morale la sensibilità non ha che un negativo significato e non le corrisponde. Nell'armonia però sparisce la moralità qual coscienza o sua realtà, come nella coscienza morale o nella sua realtà sparisce l'armonia. La perfezione dunque non si può raggiungere realmente; ma dee pensarsi come assoluto problema, cioè come tale da rimanere assolutamente un problema. Parimenti il suo contenuto dee pensarsi tale da dover essere assolutamente e da non rimaner problema, sia che si concepisca la coscienza del tutto tolta in questo limite, od anche no. Il dove bisogna fermarsi non può precisamente distinguersi nell'oscura lontananza dell'infinità, alla quale fa d'uopo rimandare il raggiunger detto scopo. Bisogna propriamente dire che il determinato concetto non dee interessare nè venir ricercato, mentre

porta alla contraddizione di restar problema un problema e non pertanto compierlo; la contraddizione di una moralità che non deve essere più reale. Però per la considerazione che la perfetta moralità, racchiude una contraddizione, soffrirebbe la santità dell'essenzialità morale, e l'assoluta obbligazion morale apparirebbe come qualche cosa non reale.

Il primo postulato era l'armonia della moralità e dell'obbiettiva natura, scopo del mondo: l'altro postulato era l'armonia della moralità e della volontà sensitiva, scopo della coscienza di sé come tale: e così pure il primo era l'armonia della forma dell'Essere in sé, il secondo nella forma di Esser per sé. Quello che liga come mezzo ambi questi estremi scopi che son pensati, è il movimento della stessa reale azione. Essi sono armonie, i cui momenti nella loro astratta diversità non sono ancora divenuti obbietti: ciò avviene nella realtà in dove de' lati nella propria coscienza ciascuno surge come l'Altro dell'Altro. I postulati fin qui surti racchiudono ora il positivo in sé e per sé, come già si avea divise armonie positive in sé e per sé.

La coscienza morale si rapporta alla realtà de' moltiplici casi come il semplice sapere e volere della pura obbligazion morale nell'agire si rapporta all'obbietto opposto alla sua semplicità, ed ha perciò una moltiplice morale relazione. Qui surgono le leggi moltiplici secondo il contenuto, e secondo la forma le contraddittorie potenze della coscienza conoscitrice, e di ciò che non ha coscienza. In quanto alle molle obbligazioni morali, per la morale coscienza vale in esse sol la pura obbligazion morale: le molte obbligazioni morali, come molte, sono determinate, e quindi, come tali, non han nulla di santo per la coscienza morale. Parimenti per la nozion di azione che racchiude in sé una moltiplice realtà, epperò un moltiplice reale rapporto, debbon quelle necessariamente esser considerale in sé e per sé. Inoltre, poiché esse possono restare soltanto in una coscienza morale, stanno in altra di quella, per la quale solo la pura obbligazione morale, come pura, è santa in sé e per sé.

Si richiede ancora che sia un'altra coscienza quella che le santifi-

chi , o che le conosca e voglia come obbligazioni morali. La prima coscienza contiene la pura obbligazion morale indifferente ad ogni determinato contenuto, ed è obbligatoria sol tale indifferenza a fronte di questo. L'altra coscienza racchiude anche l'essenzial rapporto all'azione e la necessità del contenuto determinato. Valendo per essa le obbligazioni morali come determinate obbligazioni, il contenuto è ad esse essenziale come la forma per la quale sono obbligazioni. Questa coscienza è tale che l'universale ed il particolare sono assolutamente lo stesso; e la sua nozione è la stessa della nozione dell'armonia della moralità e della felicità. Imperocché questa contraddizione esprime altresì la distinzione della coscienza morale a se stessa uguale dalla realtà, che come Essere moltiplice contraddice alla semplice Essenza dell'obbligazione morale. Mentre però il primo pustulato esprime soltanto la positiva armonia della moralità e della natura, essendo la natura in quella il negativo della coscienza di sé, il momento dell'Essere; ora l'In sé, viceversa, è posto essenzialmente come coscienza; perocchè il positivo ha soltanto la forma del contenuto dell'obbligazion morale; ossia è la determinazione nella determinata obbligazion morale. L'In sé è altresì l'unità di tali che stanno comesemplici Essenzialità, Essenzialità del pensiero, e perciò sono soltanto in una coscienza. Questa è quindi ora più che mai signora e donna del mondo; che produce l'armonia della moralità e della felicità, ed in pari tempo santifica le obbligazioni morali, come moltiplici. Il che in fine significa che, mentre per la coscienza della pura obbligazion morale i determinati non ponno esser sacri, nello stesso tempo che essi a causa dell'azione reale, determinata, sono del pari necessari; così la loro necessità ricade da quella coscienza in un'altra, che perciò è il mezzo termine dell'obbligazion morale determinata e della pura, costituendo il fondamento pel quale quella ha pur valore.

Nell'azione reale contiensi la coscienza come questa persona, come un perfetto individuo: essa è indiretta alla realtà e l'ha per iscopo, cui vuol compiere. Così pure l'obbligazion morale in generale ricade ad un'altra Essenza, che è coscienza e santo legislatore della pura obbligazion morale. Per l'agente, poiché agente, vale im-

mediatamente l'Altro della pura obbligazion morale: questo è altresì contenuto di un'altra coscienza, e sacro a quella mediatamente, cioè per questa.

Essendosi posto che il valore dell'obbligazion morale, come di un che sacro in sé e per sé, cade al di fuori della coscienza reale, questa sta dall'altro lato come imperfetta coscienza morale. Giusta il suo sapere, essa pur si fa tale sapere, e cognizione imperfetta ed accidentale; e giusta il suo volere, si fa tale da avere i scopi affetti della sensibilità. A causa di sua indegnità essa non può riguardare la felicità necessaria, ma come accidentale, ed attendersela come per grazia.

Benché però la sua realtà è imperfetta, pel suo puro sapere e volere vale l'obbligazion morale come Essenza: onde nella nozione, in quanto opposta alla realtà, ossia nel pensiero, è essa perfetta. L'assoluta Essenza però è pure questo postulato del pensiero, trascendente la realtà: essa è quindi il pensiero in cui vale, qual perfetto, il sapere ed il volere, moralmente imperfetto; e quindi, poiché la si prende per importantissima, distribuisce la felicità secondo il merito, cioè secondo il merito attribuito.

La veduta del mondo è qui compiuta; perocché son posti identici nella nozione della coscienza morale i due lati della pura obbligazion morale e della realtà: quindi son tolti tuttaddue, non quali positivi in sé e perse, ma qua' momenti. Ciò si fa per la coscienza nell'ultima parte della morale veduta del mondo: val dire che essa pone la pura obbligazione morale in un'Essenza altra della sua; la pone cioè in parte come concetto, ed in parte come tale da non esser quello che vale in sé e per sé, che anzi il non morale è il perfetto. Nello stesso tempo pone se medesima tale da toglier la realtà che non corrisponde all'obbligazione morale, e come tolta via, ossia nel concetto dell'assoluta Essenza, non più contraddice alla moralità.

Per la coscienza morale stessa, la sua morale veduta del mondo non significa che quella la sviluppi nella sua propria nozione e ne faccia un obbietto: essa non ha una coscienza di questa contraddizione della forma, e neppure della contraddizione secondo il contenuto, le cui parti non coordini e paragoni; ma si svolge nel suo-

sviluppo senza essere l'armonizzata nozione de' momenti. In effetti, essa sa come puro sapere o come se stessa soltanto la pura Essenza, o l'obbietto in quanto è obbligazion morale, in quanto è astratto obbietto della sua pura coscienza. Essa si comporta così sol da pensante, ma non da comprensiva. Quindi, per lei, l'obbietto della sua reale coscienza non è trasparente: non è desso l'assoluta nozione che solo comprende come se stessa l'Esser altro come tale, od il suo assoluto contrario. La propria realtà, al par che ogni obbiettiva realtà, le val come non essenziale: ma la sua libertà è la libertà del puro pensiero, cui la natura surge di contro come un che libero. Mentre in pari guisa stanno nella coscienza e la libertà dell' Essere e l'esser questa racchiusa nella coscienza, il suo obbietto è un positivo che è soltanto pensato. Nell'ultima parte della sua veduta il contenuto è essenzialmente posto in modo che il suo Essere è di concetto; e la connessione dell'Essere e del pensiero è affermata, com'è in fatti, qual concetto.

Considerando la morale veduta del mondo così che questa obbiettiva guisa non sia altra che la nozione della stessa morale coscienza di sé, che essa si pone ad obbietto; si ha per tal coscienza circa la forma della sua origine un'altra fisionomia sotto cui presentasi. La prima dalla quale si è partito, è la real coscienza morale, o quella che essa si dà tale. Quindi la nozione la pone nella determinazione di aver in generale ogni realtà ed Essenza solo in quanto corrisponde all'obbligazion morale; e la nozione pone questa Essenza come sapere, cioè, in immediata identità con la persona reale: per tal via codesta identità è essa stessa reale, e una morale real coscienza. Questa, come coscienza, concepisce il suo contenuto come obbietto, vaidire come scopo del mondo, come armonia della moralità e di ogni realtà. Concependo però questa identità come obbietto, senza essere ancora la nozione che ha potenza sull'obbietto come tale, detta identità è per la coscienza un negativo della coscienza di sé, vaidire che cade fuori di lei come un che trascendente la sua realtà , ed in pari tempo come un che positivo si ma sol pensato.

Ciò che le avvanza e che, come coscienza di sé, è Altro dell' ob-

biotto, è il disaccordo della coscienza dell'obbligazion morale e della realtà, e precisamente della sua propria. La proposizione suona così: Non vi ha perfetta real coscienza di sé morale. E poiché la moralità in generale sta in quanto perfetta (perocché l'obbligazion morale è il puro incommisto In sé, e la moralità consiste nella corrispondenza a tal purezza), perciò una seconda proposizione dice: Non vi ha realtà di un che morale.

Essendo in terzo luogo la coscienza una persona, è dessa in sé l'identità dell'obbligazion morale e della realtà. Questa identità le si fa obbietto come perfetta moralità trascendente la sua realtà, ma che però deve esser reale.

In tale meta della sintetica unità delle due prime proposizioni, la conscia realtà, al par che l'obbligazione morale, è posta come un momento tolto via. Nessuna è isolata, ma quelle la cui essenziale determinazione è d'esser libere dall'Altro, sono ciascuna nell'identità non più libera dall'Altro, quindi ciascuna è tolta via; onde divengono secondo il contenuto tale obbietto che ciascuna vale per l'altra, e secondo la forma tali che lo scambio delle stesse è sol di concetto. Val dire che il reale non morale, essendo puro pensiero elevato sulla sua realtà, nel concetto è morale e vien preso per valido. Di conseguenza si presenta la prima proposizione, d'avervi una morale coscienza di sé ma ligata con la seconda, che dice non essercene affatto, ossia essercene una, mal sol nel concetto; o meglio, non essercene se non quella che vien fatta valere da un Altro.

a. *La falsa posizione.*

Nella veduta morale del mondo noi vediamo da una parte la coscienza stessa raggiungere il suo obbietto con coscienza: noi vediamo ch'essa non lo trova come un che estraneo, né ciò avviene in lei senza coscienza, ma lo sperimenta anzitutto secondo quella base, sulla quale posa l'obbiettiva Essenza: la coscienza lo conosce come se stessa, perocché si sa come attività che lo genera. Sembra che così giunga al suo riposo e contentamento, cui può trovare là dove non usa più sormontare il suo obbietto , che non esce più da lei. Dal-

l'altra parte però la coscienza stessa pone il suo obbietto fuori di sé, come un trascendente di se stessa. Ma questo che è in sé e per sé, è posto come tale da non esser libero per la coscienza di sé, ma d'essere per uso dell'ultima e per mezzo della stessa.

La morale visione del mondo nel fatto è nient'altro se non il configurarlo secondo i diversi lati della contraddizione che vi sta in fondo: essa, per usare un espressione kantiana adattatissima, è un intiero nido d'inconseguenti contraddizioni. La coscienza tiensi in tale sviluppo in modo da fissare un momento, passando immediatamente all'altro col rinunciare al primo: ma appena posato il secondo, gli dà una falsa posizione, lo falsa e rende essenziale il contrario. Insieme essa è conscia della sua contraddizione e falsa posizione, perocché passa da un momento immediatamente nel rapporto di questo stesso al contrario; e mentre un momento non ha in lui realtà, lo pone non pertanto come reale; o, che val lo stesso, per ritenere un momento come positivo in sè, ritiene l'opposto come quello che è in sé. Conosce con ciò che non prende sul serio nessuno di essi. Ciò è a considerarsi più davvicino ne' momenti di siffatto vertiginoso movimento.

Lasciamo stare la presupposizione d'avervi una reale moral coscienza, non potendo esser fatta immediatamente in rapporto a qualche cosa di precedente; e volgiamoci all'armonia della moralità e della natura, primo postulato. Essa dee essere in sé, non per la reale coscienza, non presente; che anzi l'attualità è la contraddizione di ambe. Nell'attualità la moralità è presa come data, e la realtà è posta di guisa a non essere in armonia con la stessa. La reale moral coscienza però è azione a farsi: in ciò sta ancora la realtà della sua moralità. Nell'azione stessa pertanto quella posizione è immediatamente falsata; perocché l'azione non è altro che la realizzazione dell'interno scopo morale, non è altro che la produzione di una realtà determinata per lo scopo, e dell' armonia del morale scopo e della realtà stessa. Parimenti sta per la coscienza il completamento dell'azione: esso è l'attualità di questa identità della realtà e dello scopo; e mentre nell'azione compiuta la coscienza si realizza come questo individuo, ossia vede l'Esser detenni-

nato riedere in quella,in che consiste il godimento, nella realtà dello scopo morale è racchiusa anche quella forma dello stesso che si chiama godimento e felicità. L'azione nel fatto compie immediatamente quello che si tenea non aver luogo, dovendo essere un postulato, un trascendente. La coscienza afferma pel fatto ch'essa non prende sul serio i postulati, mentre il senso dell'azione è quello di portare all'attualità ciò che non dev'esservi. E poiché in forza dell'azione l'armonia è un postulato; si ridiede cioè che sia in sé ciò che dee farsi reale per via dell'azione, senza di che la realtà sarebbe impossibile; ne siegue che l'accordo dell'azione e del postulato è cosi fatto da esser posta questa armonia come non reale, come trascendente in forza dell'azione, cioè in forza della reale armonia dello scopo e della realtà.

Nell'agire non si prende sul serio l'incorrispondenza dello scopo e della realtà; mentre sembra che avesse importanza l'azione stessa: ma nel fatto l'azione reale è azione della coscienza individuale, ed è perciò qualche cosa d'individuale, e l'opera è accidentale. Lo scopo della ragione però, come universale scopo che tutto abbraccia, non è dammeno del mondo intiero; scopo finale che eccede dassai il contenuto di questa individuale azione, e che quindi è posto in generale su qualsiasi reale azione. Mentre dee promuoversi il meglio universale, non si fa nulla di bene. Nel fatto però vien falsata la nullità dell'azione reale, e la realtà dello scopo intiero che or si espongono. L'azione morale non è qualche cosa di accidentale e limitato, poiché ha per sua Essenza la pura obbligazion morale: che forma l'individuale intiero scopo; e l'azione, come realizzazion di questo, in tutte le limitazioni di contenuto, è il compimento dello scopo intiero ed assoluto. Val dire che quando la realtà sia presa come natura, la quale ha sue proprie leggi ed è opposta alla pura obbligazion morale, tanto che l'obbligazion morale non può realizzarvi le sue leggi; allora nel fatto non si tratta di compiere la pura obbligazion morale, che è l'intiero scopo; essendo essenziale la pura reale obbligazione come tale: perocché il compimento avrebbe a scopo, anziché la pura obbligazion morale, piuttosto la realtà opposta alla medesima. Ma si pone falsamente che non si tratta della

realtà; perocché, giusta la nozione dell'azion morale, la pura obbligazion morale è essenzialmente attiva coscienza: in ogni caso dee agirsi per esprimere l'assoluta obbligazion morale nell'intiera natura, e far la legge morale legge di natura.

Lasciando valer come Essenza questo altissimo bene, la coscienza non prende sul serio la moralità in generale; perocché in questo altissimo bene non ha altra legge che la moralità. Con ciò cade lo stesso agir morale, essendo l'azione sotto la presupposizione di un negativo tolto dall'azione. Ove però la natura corrisponda alla legge del costume, ciò vien falsato per via dell'azione, togliendo il positivo. In simile accezione si concede come essenzial circostanza quella in cui l'azion morale è superflua e non ha luogo. Il postulato dell'armonia della moralità e della realtà, di un'armonia che è posta nel mettere d'accordo l'una e l'altra per la nozione dell'azion morale, si esprime, anche da questo lato così: Essendo assoluto scopo l'azion morale, è assoluto scopo che non si dia affatto azion morale.

Posando insieme questi momenti, pe' quali la coscienza cammina nel suo morale concetto, è chiaro che ciascuno si leva nel suo contrario. Siegue da ciò che per la coscienza la moralità e la realtà non si armonizzano; ma ciò non vien preso sul serio, perocché l'azione in lei stessa è l'attualità di tale armonia. Però questa azion medesima, per essere individuale, non vien presa sul serio, avendo un sublime scopo, l'altissimo bene. Ed in ciò si ha una falsa posizione della cosa, perocché con questo cadon via tutte le azioni ed ogni moralità. Val dire che non si prende sul serio l'azion morale, ma solo è desiderabilissimo, è assoluto, che si svolgesse l'altissimo bene e che l'agir morale fosse superfluo.

La coscienza da questo risultato deve avvanzare nel suo contraddittorio movimento, e necessariamente falsar di nuovo il toglier via l'azion morale. La moralità è in sé: lo scopo finale del mondo non può dedursi da ciò che quella abbia luogo; bensì la coscienza morale dee essere per sé e trovare a lei opposta la natura. Però fa d'uopo che si compia in se stessa. Ciò porta al secondo postulato dell' armonia di sé e della natura, che è immediatamente

nella coscienza la sensibilità. La morale coscienza di sé pone il suo scopo come puro, come indipendente da passione e da istinti; cosicché diradica in sé lo scopo della sensibilità. Senonché la coscienza falsa di nuovo il posto toglier via dell'Essenza sensibile. Essa agisce, porta alla realtà il suo scopo, e la conscia sensibilità che dee esser tolta è proprio questo mezzo tra la pura coscienza e la realtà; è l'istrumento per la realizzazione di quella, ossia è l'organo, è ciò che può esser chiamato spinta, tendenza. In conseguenza non si prende sul serio l'annullamento delle passioni o degli istinti, perocché son essi la coscienza di sé realizzantesi. Però essi non debbono esser soppressi, ma coordinati alla ragione. E le sono coordinati, perocché l'azion morale non è altro che la coscienza realizzantesi e che si dà la fisonomia di un istinto; vo' dire che è immediatamente la presente armonia dell'istinto e della moralità. Nel fatto l'istinto non è soltanto quella vuota fisionomia, che possa in sé avere una molla diversa di se stessa ed esserne spinto. In effetti, la sensibilità è una natura che ha le sue proprie leggi e molle; onde la moralità non può prender sul serio l'aver la molla degl'istinti o l'attrazione delle passioni: perocché avendo queste una loro fissa determinazione e proprio contenuto, la coscienza cui quelle corrispondessero, sarebbe loro attagliata; una corrispondenza che la morale coscienza riprova. L'armonia di ambe è soltanto in sé, ed è un postulato. Nell'azion morale era posta l'attuale armonia della moralità e della sensibilità: questa ora è contraffatta: essa trascende la coscienza in una nebulosa lontananza, in dove nulla più è a distinguere ed a comprendere; perocché essa non va con la comprensione di questa identità che noi cosi tentiamo. A tale In sé si abbandona in generale la coscienza. Questo In sé è la sua morale perfezione, in dove cessa la lotta della moralità e della sensibilità, e l'ultima corrisponde alla prima in una guisa che non si può abbracciare. In conseguenza siffatto completamento è anche una falsa posizione della cosa, perocché nel fatto in esso si abbandona piuttosto la moralità, essendo coscienza dell'assoluto scopo come puro, epperò in contraddizione con tutti gli altri scopi: esso *è* altresì l'attività di questo puro scopo, in quanto è conscia del suo

elevarsi sulla sensibilità, del mescolarsi della stessa alla sua contraddizione e della lotta con la medesima. La coscienza esprime immediatamente il non prender sul serio la perfezion morale; dappoiché la pone falsamente nell'infinità, val dire la considera come non compiuta mai.

Ciò che per la coscienza ha valore è piuttosto questa posizione media dell'imperfezione; una posizione che pero deve essere almeno un avvanzarsi alla perfezione. Senonché anche ciò non può essere, mentre l'avvanzarsi nella moralità sarebbe un andare incontro al suo soccombere. La meta sarebbe il nulla, od il toglier della moralità e della coscienza; e raccostarsi sempre più al nulla è ciò che si dice sottrarre. Oltre a che l'avvanzarsi ed il sottrarre immettono nella moralità differenze di grandezza; mentre non può esservi di ciò parola in moralità. In essa, come coscienza, per la quale è morale obbligazione il puro scopo, non si può pensare a differenze; almeno alla superficiale diversità di grandezza: non vi ha che *una* virtù, *una* pura obbligazion morale, *una* moralità.

Non potendo prendersi sul serio la perfezion morale, ma piuttosto la posizion di mezzo, cioè, come si é già discusso, la non moralità, ritorniamo dall'altro lato al contenuto del primo postulato. Non bisogna trascurare il come bisogna esigere la felicità per questa morale coscienza a causa del suo merito. La coscienza é conscia della sua imperfezione, e non può nel fatto esigere la felicità per merito, o come qualche cosa di che fosse meritevole, ma dee giungervi soltanto per una libera grazia; può cioè desiderare la felicità in sé e per se stessa, ma non attendersela su quell'assoluta base, bensì per capriccio ed arbitrio. La non moralità afferma con ciò quello che essa è; trattandosi in lei non di moralità, ma di felicità in sé e per sé senza rapporto a quella.

Per questo secondo lato della morale considerazione del mondo, vien tolta la persuasione del primo, in dove va presupposta la discordanza della moralità e della felicità. Vien soventi sperimentato, che nell' attualità incoglie male a ciò che è morale, e fortuna a ciò che è immorale. Senonché la posizione media dell'incompiuta moralità, che si ha per essenziale, mostra apertamente che questa os-

servazione che dovrebbe essere d'esperienza, non è che una falsa posizion della cosa. In effetti, poiché la moralità è incompiuta, val dire poiché la moralità non è nel fatto, come può sperimentarsi che le incoglie male? Scovrendosi insieme che si tratta della felicità in sé e per sé, nel giudicar che incoglie bene all'immoralità, si mostra che non si ritiene esservi in ciò un'ingiustizia. Il contrassegnare un individuo come immorale cade via, essendo in generale la moralità incompiuta; ed ha perciò solo un arbitrario fondamento. Il senso e contenuto del giudizio dell'esperienza è quindi soltanto, che la felicità in sé e per sé non debba convenire ad alcuno; val dire è l'invidia che prende il mantello della moralità. Il fondamento però, sul quale la così detta felicità debba incogliere agli Altri è la buona amicizia, che accorda e desidera per quelli e per se stesso tale grazia, cioè questa eventualità.

La moralità altresì è imperfetta nella coscienza morale: questa è ciò che si è già esposta; ma è sua Essenza l'esser perfetta, pura. La imperfetta moralità quindi è impura, ossia è immoralità. La moralità stessa è in un'Essenza altra della reale coscienza: essa è il santo moral legislatore. La moralità imperfetta in coscienza, fondamento di questo postulato, importa che la moralità, posta in coscienza come reale, nel rapporto all'Altro stia in un Essere determinato, e vi ottenga l'Esser altro o la diversità, per la quale surge una moltiplice quantità di precetti morali. La moral coscienza di sé però tiene per non essenziali queste molte obbligazioni morali; perocché non s'impaccia che di una sola pura obbligazion morale, e per essa coscienza le molte obbligazioni, poiché determinate, non hanno verità. Esse possono averla solo in un Altro, e son sacre, mentre per sé non sono tali, per un santo legislatore. Ma pur questa è una falsa posizione della cosa. Perocché la morale coscienza di sé è a se stessa l'assoluto, ed è per lei obbligazion morale soltanto quello che conosce come obbligatorio. Ed essa conosce come obbligatorio la sola obbligazion morale. Ciò che per lei non è sacro, non è sacro in sé; e ciò che non è sacro in sé, non può venir santificato da una santa Essenza. La coscienza morale non può prendere sul serio la santificazione di qualche cosa per mezzo di una coscienza

altra dalla sua: perocché per lei è assolutamente sacro sol ciò che per se stesso ed in lei è sacro. E neppure può prender sul serio l'esser santo dell'altra Essenza, perocché in essa dovrebbe giungere ad Essenzialità ciò che per la morale coscienza, ossia in sé, non ha Essenzialità.

Ove la santa Essenza importasse che in lei l'obbligazion morale non valesse come pura obbligazione, ma come una moltiplicità di determinati doveri, bisogna di nuovo falsar la cosa, è l'altra Essenza dovria esser santa solo in quanto ha in lei valore la pura obbligazion morale. Questa nel fatto ha valore soltanto in un'altra Essenza, non nella coscienza morale. Benché sembri che in lei soltanto la pura moralità valga, bisogna però posar ciò altrimenti, perocché essa è del pari una coscienza naturale. La moralità in lei è affetta e condizionata dalla sensibilità, epperò non è in sé e per sé, ma è un'accidentalità della libera volontà, ed in questa, come pura volontà, è un'accidentalità del sapere: in conseguenza la moralità in sé e per sé è in un'altra Essenza.

Questa Essenza altresì è qui la pura perfetta moralità, dal perchè in essa la moralità non sta in rapporto alla natura ed alla sensibilità. Senonché la realtà della pura obbligazione morale è il suo sviluppo in natura e sensibilità. La coscienza morale pone la sua imperfezione in questo che per lei la moralità ha un positivo rapporto alla natura e sensibilità , mentre per lei vale di essenzial momento l'aver soltanto un negativo rapporto alla medesima. La pura Essenza morale, all'incontro, per essere elevata sulla lotta con la natura e sensibilità, non istà in un negativo rapporto con la stessa: ma le resta nel fatto solo il rapporto positivo, cioè pur quello che vale ancora come imperfetto ed immorale. La pura moralità, totalmente distinta dalla realtà tanto da esser senza positivo rapporto a questa, sarebbe un'inconscia non reale astrazione, in cui sarebbe assolutamente tolta la nozione di moralità, che è pensiero, volere e fatto della pura obbligazion morale. Questa così pura morale Essenza è quindi una falsa posizion della cosa , cui quindi debbesi rinunciare.

In siffatta pura morale Essenza si ravvicinano i momenti della contraddizione, in cui si avvolge tal sintetico concetto, e le opposte

congiunzioni che essa senza armonizzare i suoi pensieri lascia seguir l'una all'altra sciogliendo una contraddizione per via di un'altra, tanto da far rinunciare alla coscienza la sua morale intuizione del mondo per rifugiarsi in sé.

La coscienza riconosce non perfetta la sua moralità, per essere affetta da una sensibilità e natura opposta a quella, che in parte turba la moralità stessa come tale, ed in parte fa surgere una folla di obbligazioni morali, per le quali essa s'imbarazza nel concreto caso della reale azione: imperocché ogni caso è la concrezione di molti rapporti morali, come l'obbietto dell'osservazione è una cosa di molte proprietà: e perchè la determinata obbligazion morale è scopo, ha essa un contenuto, e 'l suo contenuto è una parte dello scopo e la moralità non pura. Questa inoltre ha sua realtà in un'altra Essenza. Ma questa realtà non dice altro se non che la moralità è in sé e per sé: *per sé*, cioè moralità di una coscienza; *in sé*, cioè ha Essere determinato e realtà. Nella prima imperfetta coscienza non è svolta la moralità: la quale vi è perciò l'In sé nel senso di una cosa pensiero, essendo accompagnata con natura e sensibilità, con la realtà dell'Essere e della coscienza che fa il suo contenuto: intanto natura e sensibilità è il morale nulla. Nella seconda coscienza sta la moralità come perfetta, e non si presenta come una non isvolta cosa-pensiero. Ma tal perfezione consiste nell'aver la moralità l'Essere determinato, la realtà come libera realtà in una coscienza, e nell'essere non il vuoto, ma il pieno, il contenuto pieno; val dire che la perfezione della moralità vien posta nell'esser dato in essa ciò che vien-determinato come moralmente nullo. Essa dee valere una volta assolutamente come non reale cosa-pensiero della pura astrazione, epperò aver così nessun valore: la sua verità dee consistere nell'essere opposta alla realtà, nell'essere intieramente libera e scevera da questa, e poi nell'esser realtà.

Il sincretismo di questa contraddizione, che nella morale intuizione del mondo è posta divisa, si fonde, perocché la differenza sulla quale posa è tale che necessariamente dee esser pensata e posta, ed è quindi non essenziale; si fa tal differenza da non istar solo nelle parole. Ciò che infine è posto come diverso, tanto come nulla quanto

come reale, è lo stesso che l'Essere determinato e la realtà; e ciò che assolutamente esser dee il trascendente dell'Esser reale e della coscienza, e parimenti solo in lei e qual trascendente il nulla, é la pura obbligazion morale, ed il saperla come Essenza. La coscienza che fa questa differenza, che non è, assevera la realtà qual reale e nulla insieme; assevera la moralità qual vera Essenza ed anche non essenziale; afferma insieme i pensieri che divide a; afferma ancora che essa non prende sul serio queste determinazioni e 'l porre l'un fuori l'altro i momenti della persona e dell'In sé; ma ritiene che quello, cui asseriva come assoluto positivo fuori la coscienza, è rinchiuso nella persona della coscienza di sé, e prende come ciò che non ha verità quello che asseriva come assoluto pensato od assoluto in sé. Per la coscienza, quindi, è una falsa posizione il porre l'un fuori l'altro questi momenti; e sarebbe ipocrisia il fermarvisi. Ma come coscienza di sé puramente morale ritorna con orrore in sé da questa disuguaglianza del suo concetto con ciò che è sua Essenza, dalla non verità di asserir per vero ciò che per lei non ha valor di vero. È la pura coscienza morale quella che sdegna un simile morale concetto del mondo: essa è in se stessa il semplice spirito certo di sé, che senza il mezzo di que' concetti agisce immediatamente coscienzioso, ed ha la sua verità in questo immediato. Quando però questo mondo della falsa posizione non è altro che lo sviluppo della morale coscienza di sé ne' suoi momenti, e quindi è sua realtà; pel suo riedere in sé, secondo la sua Essenza, non può divenir altro: tal suo riedere in sé è anzi la raggiunta coscienza d'esser la sua verità un che dato d'avvanzo. E bisogna sempre darsela per sua verità, perocché fa d'uopo che l'affermi e presenti come obbiettivo concetto; ma sa che questa è una falsa posizione: la coscienza perciò sarebbe nel fatto ipocrisia, e quel disprezzo della falsa posizione sarebbe la prima manifestazione dell'ipocrisia.

c. *La coscienza morale, l'anima bella, la malignità e 'l suo perdono.*

Che vi sia una coscienza morale, e che non ve n'abbia alcuna, ovvero che il valore dell'obbligazion morale trascenda la coscienza, e che esso, viceversa, possa solo esser trovato in quella; tale antinomia della morale veduta del mondo va a fondersi nel concetto, in cui la non morale coscienza val come morale, il suo accidental sapere e volere vien preso per importante, e la felicità le provviene per grazia. La morale coscienza non prende su di sé tal concetto contraddittorio, ma lo trasporta in un'altra Essenza. Ma questo trasportar fuori di sé ciò che dee pensar come necessario è una contraddizione di forma, come la prima l'era di contenuto. Mentre però quello che sembra contraddittorio, e circa la cui divisione e risoluzione si volge la morale veduta del mondo, è in sé lo stesso, mentre cioè la pura obbligazione morale come puro sapere non è altro che la persona della coscienza, e la persona della coscienza non è altro che l'Essere e la realtà; ciò che trascender dee la reale coscienza non è altro che il puro pensiero, epperò nel fatto è la persona; onde la coscienza di sé per noi od in sé ritorna in sé, e conosce quell'Essenza come se stessa, in dove il reale è insieme puro sapere e pura obbligazion morale. Essa stessa nella sua accidentalità ha pieno valore, e sa la sua immediata individualità qual puro sapere ed agire, qual vera realtà ed armonia.

Questa persona della consapevolezza, lo spirito che si sa immediatamente qual'assoluta verità ed Essere, è la terza persona che si fa per noi dal terzo mondo dello spirito; cui bisogna comparare brevemente co' precedenti. La totalità o realtà, che si presenta come verità del mondo del costume è la persona del Sé: il suo Esser determinato è l'esser riconosciuta. Mentre il Sé è la non sostanziale persona, il suo Essere determinato è perciò astratta realtà: il Sé vale, ed immediatamente; la persona è un punto che riposa immediatamente nell'elemento del suo Essere: il Sé non è diviso dalla sua universalità: epperò ambi non istanno nel movi-

mento e rapporto reciproco; l'universale è senza distinzione in lui, e nè il contenuto della persona, nè la persona per sé stessa è piena. La seconda persona è il mondo dell'educazione giunto alla sua verità, od il riproducentesi spirito della divisione, l'assoluta libertà. In questa persona la prima immediata identità del singolare e dell'universale si scompone: l'universale che resta pura spirituale Essenza, un Esser riconosciuto, ossia universale volontà e sapere, è obbietto contenuto della persona e sua universale realtà: ma non ha la forma dell'Esser determinato libero dalla persona: con questa persona non si giunge a nessuna pienezza, a nessun positivo contenuto, a nessun mondo. La morale coscienza di sé al certo lascia la sua universalità libera, cosicché si fa una sua propria natura, cui ritiene ferma in sé come tolta via. Ma essa è il falso giuoco dello scambio di queste due determinazioni. Come consapevolezza, ha essa nella certezza di se stessa il contenuto per la già vuota obbligazion morale, come pel vuoto dritto, come per la vuota universale volontà; e mentre questa certezza di sé è immediata, ha pure l'Essere determinato.

Giunta a questa sua verità, la morale coscienza di sé abbandona o toglie anzi la distinzione in se stessa, da cui sorgono le false posizioni, la divisione dell'In sé e della persona, della pura obbligazion morale come del puro scopo e della realtà, come della natura e della sensibilità opposta al puro scopo. Essa è così concreto spirito morale che ritorna a sé, e non si dà per vuoto criterio, opposto alla reale coscienza, della pura obbligazion morale; chè la pura obbligazion morale, al par che la natura opposta alla medesima, sono momenti svaniti: esso in immediata identità è la realizzantesi morale Essenza, e l'azione immediatamente è concreta morale fisionomia.

Dato un caso di azione, si ha un'obbiettiva realtà per la coscienza consapevole. Questa come consapevolezza lo conosce immediatamente in una guisa concreta, ed il caso sta per lei com'essa lo conosce. Il sapere è accidentale in quanto è tutt'altro dell'obbietto: però lo spirito certo di se stesso non è accidental sapere e creazione di pensiero in sé, da cui la realtà fosse diversa: ma poiché si toglie la distinzione dello In sé e della persona, il caso sta immediatamente nella percezion

sensibile del sapere com'esso è in sé; ed è in sé in quanto sta in codesto sapere. L'agire quindi al par che il realizzare è la pura forma della volontà, il mero volger la realtà come positivo caso in una fatta realtà, la nuda guisa dell'obbiettivo sapere nella guisa di saper la realtà qual prodotto della coscienza. In quanto la percezion sensibile è presa immediatamente nell'In sé dello spirito od anzi invertita, questa inversione è semplice ed immediata, un passaggio per la pura nozione senza alterare il contenuto, determinato dall'interesse della coscienza che lo conosce. La consapevolezza inoltre non divide le posizioni del caso in diverse morali obbligazioni: essa non comportasi qual positivo universale *medium*, in dove le molte obbligazioni morali ciascuna per sé ottiene un'incorrotta sostanzialità; cosicché o non può venir effettuata poiché ciascun concreto caso racchiude in generale l'opposizione, e, come moral caso, l'opposizione delle obbligazioni morali, onde nella determinazion dell'azione verrebbe offeso sempre un lato un'obbligazion morale; *ovvero*, agendo, si darebbe realmente luogo all'offesa di una delle opposte obbligazioni morali. La consapevolezza è anzi il negativo uno, od assoluta persona, che diradica queste diverse morati sostanze: essa è un doveroso semplice agire, che non compie questa o quella obbligazion morale, ma sa ed opera il concreto dritto. Nell'azion morale, come azione, passa in generale la precedente inattiva coscienza alla moralità. La concreta fisonomia del fatto può analizzarsi dalle diverse coscienze in diverse proprietà, cioè in diversi morali rapporti, ed affermar ciascuna come assoluta, come è mestieri sia, quando dev'essere obbligazion morale, od anche paragonarli ed esaminarli. Nella semplice azion morale della consapevolezza le obbligazioni sono così estese da derogare a tutte queste individuali Essenze immediatamente, e non ha luogo vacillamento nell'esame dell'obbligazion morale nell'incrollabile percezione della consapevolezza.

E nemmeno si dà nell'esser consapevole quella incertezza che ora pone la così detta moralità fuori di sé in un'altra santa Essenza dando a se stessa il valor di non santa, ora pone la purezza morale in sé, mettendo la connessione del sensibile col morale nell'altra Essenza .

Si rinuncia a tutte queste posizioni e false posizioni della morale intuizione del mondo da che s'impedisce alla coscienza di comprender qua' contraddiltori l'obbligazion morale e la realtà. Secondo quest'ultima, io agisco moralmente, quando son conscio di compiere la pura obbligazion morale e non Altro; ossia quando in fatto io non agisco. Da che realmente agisco, son io conscio di un Altro; di una presente realtà cui io voglio produrre: ho un determinato scopo, e compio una determinata obbligazion morale: quindi v'ha ben altro che la pura obbligazion morale, cui dovrebbe solo tenersi di mira. La consapevolezza al contrario è superiore alla coscienza, perocché, quando la coscienza morale esprime la pura obbligazione morale come Essenza della sua azione, questo puro scopo è una falsa posizione della cosa: in effetti, la pura obbligazion morale sta nella vuota astrazione del puro pensiero, ed ha sua realtà e contenuto solo in una determinata realtà, in una realtà che è realtà della coscienza stessa, non qual cosa pensiero, ma qual individuo. La consapevolezza ha per se stessa la sua verità nell'immediata certezza di se stessa. Tale immediata concreta certezza di se stessa è l'Essenza: considerata secondo la contraddizione della coscienza, è la propria immediata individualità del contenuto del fatto morale; e la sua forma è questa persona qual puro movimento; cioè come sapere o convinzion propria.

Considerandola più davvicino nella sua unità e nel significato di momento, la coscienza morale si comprende come In sé od Essenza; come consapevolezza pero comprende il suo Esser per sé o la sua persona. La contraddizione della morale veduta del mondo si dissolve; val dire che la differenza, che le serve di fondamento, si mostra non esser differenza, e si fonde nella pura negatività: questa è la persona; semplice persona, che è insieme puro sapere, come sapersi qual questa individuale coscienza. Tal persona in conseguenza forma il contenuto delle precedenti vuote Essenze; perocché è il reale che non ha più il significato di essere una natura straniera all' Essenza, stabile in sue proprie leggi. Essa è qual negativo della diversità della pura Essenza, un contenuto tale da valere in sé e per sé.

Inoltre questa persona, come puro sapere in sé costante, è il semplice universale; cosicché è obbligazion morale anche tal sapere come sua propria Essenza, come convinzione. L'obbligazion morale non è più l'universale che si oppone alla persona; ma è conosciuta non aver valore in siffatta distinzione. La legge e l'obbligazion morale ha perciò non solo il significato dell'Esser per sé, ma anche quello dell'Essere in sé, mentre questo sapere a causa della sua costanza con sé è anche l'In sè. Tale In sé dividesi, in coscienza, da quella immediata unità con l'Esser per sé: per tal via l'Essere si oppone all'Esser per Altro. L'obbligazione quindi, come obbligazione morale ordinata dalla personali sa essere sol momento: essa è così, dal suo significato di assoluta Essenza, rabbassata all'Essere che neppure è per sé, ed è perciò per Altro. Ma tal Esser per Altro resta essenzial momento, dacché la persona qual coscienza fa la contraddizione dell'Esser per sé e dell'Esser per Altro, ed ora l'obbligazion morale immediatamente reale in quella contraddizione non è la nuda astratta pura coscienza.

L'Esser per Altro è altresì la sostanza che è in sé diversa dalla persona. La consapevolezza non rinuncia alla pura obbligazion morale od all'astratto In sé, ma questa è l'essenzial momento del rapportarsi all'Altro come universalità. La consapevolezza è comune elemento della coscienza di sé, e questo è la sostanza in cui il fatto ha fermezza e realtà, il momento dell'esser riconosciuto dagli altri. La morale coscienza non ha tal momento dell'esser riconosciuto, della pura coscienza determinata; e perciò non è in generale agente nè realizzante. Il suo In sé per essa o è l'astratta universale Essenza, o l'Essere come una realtà che non è spirituale. La positiva realtà della consapevolezza però è tale da esser persona, cioè suo conscio Esser determinato, spirituale elemento dell'esser riconosciuto. Il fatto è però soltanto il trasportare il suo individual contenuto nell'elemento obbiettivo, in dove è universale e riconosciuto; ed appunto questo esser riconosciuto fa dell'azione una realtà. L'azione è riconosciuta e quindi reale, per essere la esistente realtà immediatamente connessa con la convinzione o col sapere: ossia il sapere il proprio scopo è immediatamente l'elemento dell'Esser determinato, l'universal

riconoscere. Perocché l'Essenza dell'azione, l'obbligazion morale, consiste nella convinzione della consapevolezza della stessa: la quale è anche l'In sé stesso: essa è la coscienza di sé, in sé universale, ossia l'esser riconosciuto, e quindi la realtà. Ciò che è fatto con convinzione del dovere è immediatamente tale da aver fermezza ed Esser determinato. Non è più a dire che la buona intenzione non venga a luce, o che al bene incolga male: bensì ciò che si conosce come obbligazion morale si compie e viene a realtà, mentre ciò che corrisponde all'obbligazion morale è l'universale di ogni coscienza di sé, è il riconosciuto, epperò il positivo. Presa divisamente e sola, senza il contenuto della persona, l'obbligazion morale è l'Essere per Altro, il diafano che ha in generale soltanto il significato di una Essenzialità senza valore.

Riguardando alla sfera, in dove si affaccia in generale la spirituale realtà, si avea la nozione quale affermazione della individualità che era l'In sé e per sé. Ma la fisionomia che esprimea immediatamente tal nozione era l'onorata coscienza, che s'affaccendava dell'astratta cosa stessa. Questa cosa stessa era predicato: nella consapevolezza però è subbietto che posa in lei tutti i momenti della coscienza, e per lo quale tutti questi momenti, principalmente la sostanzialità, l'estrinseco Esser determinato e l'Essenza del pensiero, sono racchiusi in questa certezza di se stesso. La cosa stessa ha la sostanzialità nel costume, l'estrinseco Esser determinato nell'educazione, l'Essenzialità del pensiero che conosce se stesso nella moralità: nella consapevolezza è dessa il subbietto che conosce in lei stessa tali momenti. Mentre l'onoranda coscienza afferra la vuota cosa stessa, la consapevolezza la coglie nel completamento, che le dà per sé. La consapevolezza è tal potenza, conoscendo i momenti della coscienza come momenti, e dominandoli come lor negativa Essenza.

La consapevolezza in rapporto alle singole determinazioni della contraddizione che apparisce nell'azione, considerata la sua coscienza sulla natura delle medesime, si comporta con la realtà del caso in che deve agire come conoscitrice. In quanto il momento dell' ìuniversalità sta in questo sapere, appartiene al sapere della coscienziosa azione l'abbracciare la presente realtà in guisa illimitata, cono-

scere esattamente le circostanze del caso e ponderarle. Questo sapere però che conosce l'universalità qual momento, è conoscenza di queste circostanze, tale da esser conscia di non poter abbracciarle, o non poterne aver pieno sapere. Il vero universale ed il puro rapporto del sapere saria rapporto ad un non opposto, a se stesso; ma l'azione, per la contraddizione in lei essenziale, rapportasi ad un negativo della coscienza, ad una realtà in sé positiva. A fronte della semplicità della pura coscienza, dell'assoluto Altro e della moltiplicità in sé, è detta realtà un'assoluta moltiplicità di circostanze, che infinitamente si dividono e dilatano nelle loro condizioni precedenti, nelle loro justa-posizioni collaterali, nelle loro conseguenze successive. La consapevole coscienza è conscia di tal natura della cosa e delle sue relazioni alla stessa; e sa di non conoscere in questa richiesta universalità il caso in cui agisce, e sa che l'impresa della coscienziosa valutazione di tulle le circostanze è nulla. Tale conoscenza e valutazione di ogni circostanza non è del tutto difettosa, ma solo come momento, come qualche cosa che è per Altro; ed il suo imperfetto sapere, per esser suo sapere, le vale di sapere sufficientemente perfetto.

In pari guisa rapportasi la consapevolezza all'universalità dell'Essenza, od alla determinazione del contenuto per la pura coscienza. La consapevolezza che passa ad agire si rapporta ai molti lati del caso. Questi si tengono l'un fuori l'altro; e cosi pure il rapporto della pura coscienza a' medesimi: onde la moltiplicità del caso è una moltiplicità di obbligazioni morali. La consapevolezza sa d'aver a scegliere ed a risolversi tra esse; perocché nessuna è assoluta nella sua determinazione o nel suo contenuto, eccetto la pura obbligazione morale. Ma questo astratto raggiunge nella realtà il significato dell'io conscio di sé. Lo spirito che sa se stesso, riposa in sé come consapevolezza; e la sua reale universalità ossia il suo dovere sta nella pura convinzione dell'obbligazion morale. La pura convinzione, come tale, è tanto vuota quanto la pura obbligazion morale; pura nel senso che nulla in lei, nessun determinato contenuto è obbligazion morale. Però fa d'uopo che si agisca, onde è mestieri che venga determinata dall'individuo; e lo spirito che sa se stesso, in cui l'In sé ha raggiunto

il significato di Io conscio di se stesso, sa d'aver questa determinazione e contenuto, nell'immediata certezza di se stesso. Questa, come determinazione e contenuto, è la naturale coscienza, cioèl'istinto e le tendenze. La consapevolezza non conosce alcun contenuto per sé assoluto, perocché essa è l'assoluta negatività di ogni contenuto. Essa si determina da se stessa: la cerchia della persona, in cui cade la determinazione come tale, è la così detta sensibilità: per avere un contenuto dall'immediata percezione di se stesso non si trova dinnanzi altro che quella. Tutto quanto nelle precedenti fisionomie si presentava come bene o male, come legge o dritto, è tutt'altro dell'immediata percezione di se stesso: esso è un universale che ora è Essere per altro: ovvero altrimenti considerato, è un obbietto, cui la coscienza mediandosi con se stessa pone tra sé e la sua verità, distinguendolo da sé benché sia suo immediato. Però per la coscienza la percezione di se stessa è la pura immediata verità; e questa verità è altresì l'immediata percezione di se stessa concepita qual contenuto, cioè in generale l'arbitrio dell'individuo, e l'accidentalità del suo conscio Essere naturale.

Tal contenuto vale in pari tempo come essenzialità morale, o come obbligazion doverosa. In effetti, la pura obbligazion morale, come già si è trovato nell'esame della legge, assolutamente indifferente contro qualunque contenuto, lo sostiene quale che sia. Qui ha l'essenzial forma dell'Esser per sé; e questa forma dell'individuale convinzione non è altra che la coscienza della vacuità della pura obbligazion morale; e per essere solo un momento, per essere la sua sostanzialità un predicato con a subbietto l'individuo il cui arbitrio le dà un contenuto, può connettere in questa forma qualunque contenuto, ed attaccarvi la sua coscienziosità. Se un individuo aumenta la sua proprietà in una certa guisa, è un'obbligazion morale che ciascuno provveda per sostenere sé e la propria famiglia, non che alla possibilità di esser utile al suo prossimo e di far bene a' bisognosi. L'individuo è conscio d'esser ciò un dovere, perocché questo contenuto è immediatamente racchiuso nella percezione di se stesso: esso vede inoltre che in tal caso adempie a siffatto dovere. Altri forse terranno per inganno questa certa guisa: essi si atten-

gono all'altro lato del caso concreto; ma egli sta fermo all'addotto caso, perchè è conscio dell'aumento della proprietà come di una pura obbligazion morale. Così pure l'individuo compie l'obbligo suo nel sostenere contro altri la propria indipendenza; il che altri chiamerà prepotenza ed ingiustizia. E ciò che chiameranno viltà sarà l'obbligo di salvar la vita e la possibilità di esser utile pel prossimo: e ciò che chiameranno bravura offenderà anzi l'uno e l'altro obbligo. La viltà però non può essere tanto gonza da non sapere che il sostener la vita e la possibilità di essere utile altrui sono obblighi morali;danon esser convinta'della rispondenza dell'azione all'obbligo morale; e da non sapere che la corrispondenza all'obbligo sta nel sapere; senza di che la goffaggine andrebbe ad essere immorale. Poiché la moralità in coscienza sta nell'avere adempito ad un obbligo, questa non mancherà né all'azione che si chiama viltà né a quella che si chiama bravura: l'astratto che si chiama bravura, l'astratto che si chiama obbligazion morale, è capace di ogni contenuto, e quindi pur di questo: sa qual dovere ciò che fa; e poiché l'esser convinto dell'obbligo forma un'azione morale, questa vien riconosciuta dagli Altri. L'azione quindi vale, ed ha real Essere determinato.

Contro tal libertà che colloca qualunque arbitrario contenuto nell'universale passivo *medium* della pura obbligazion morale e del sapere, buono come qualunque altro, non vale il credere che possa esservi apposto altro contenuto: perocché qualunque esso sia, ha in lui la macchia della determinazione, cui il puro sapere è libero tanto a riprovare che ad accogliere. Ogni contenuto sta, per esser determinato, a parallelo con gli altri, quand'anche sembrasse aver proprio il carattere d'essere in lui svanita la specialità. Può sembrare che nel caso reale, dividendosi l'obbligazion morale in una contraddizione e quindi in quella di universalità ed individualità, abbia immediatamente in lui la natura di pura obbligazion morale quella il cui contenuto sia l'universale stesso; onde contenuto e forma si corrispondessero all'intutto; cosicché p. e. l'agire pel meglio universale fosse da preferirsi all'agire per l'individuale. Siffatta universale obbligazione è ciò che si presenta come sostanza in sé e

per se positiva, come dritto e legge, da valere indipendentemente dal sapere, dalla convinzione e dall'immediato interesse individuale: è proprio quello contro cui la forma la moralità, è indiretta. Perciò che riguarda il contenuto, è questo ancor determinato in quanto il meglio universale è opposto all'individuale: quindi la sua legge è tale, che la consapevolezza se ne sa assolutamente libera, onde bisogna trasandarla tutte le volte che se ne dà l'occasione di compierla. Tuttavolta quella distinzione dell'obbligazione morale dall'individuo e dall'universale della natura della contraddizione non ha nulla di fermo. Ciò che l'individuo fa per sé riesce a bene anche dell'universale: quanto più quegli cura per sé, non solamente se ne accresce la possibilità di esser utile agli altri, ma la sua realtà è soltanto quella di essere e vivere in dipendenza dagli altri; il suo proprio godimento ha essenzialmente il significato di dare agli altri il suo, ed aiutarli perchè conseguano il loro godimento. Nel compiere l'obbligazion morale contro l'individuo, e quindi contro sé, si compirà ancora contro l'universale. La valutazione e 'l comparare le obbligazioni morali, che qui si affaccia, va al calcolo de' vantaggi che l'universale coglie da un'azione; ma in parte la moralità diventa propria alla necessaria accidentalità dell'intuizione, in parte è precisamente l'Essenza della consapevolezza il prescindere da questo calcolo e valutazione, risolvendosi da sé senza tale fondamento.

Per tal guisa la consapevolezza agisce e sostienesi nell'unità dell'Essere in sé e dell'Esser per sé, nell'identità del puro pensiero e della individualità; e lo spirito che si conosce ha la sua verità in lui stesso, nella sua persona, nel suo sapere, come saper dell'obbligazion morale. Lo spirito vi si sostiene, anche perchè ciò che è positivo nell'azione, tanto contenuto quanto forma di obbligazion morale, nonché il saperla, appartiene alla persona, alla percezion di se stesso: ciò che sorpassa la persona come proprio In sé, vale soltanto come non vero, come dileguato, come momento. In conseguenza in generale, non ha valore l'universal sapere, ma la propria conoscenza delle circostanze. Nell'obbligazion morale, come universale Essere in sé, si pone il contenuto preso dalla propria naturale individualità, essendo dato nella stessa: quello per l'uni-

versale *medium* dove si trova si fa l'obbligazione cui compie; e la vuota pura obbligazion morale è quindi come tolta o posta qual momento; tal contenuto è la sua tolta vanità o la pienezza. Ma così pure la consapevolezza è in generale libera da qualunque contenuto; essa si sbarazza da ogni determinata obbligazion morale che dovesse valer come legge: nella forza della percezion di se stessa, ha la maestà dell'assoluta autarchia, il potere di ligare e di sciogliere. Tale determinazion di se stesso è quindi immediatamente l'assoluta rispondenza all'obbligazione doverosa: l'obbligazione è l'Essenza stessa: questa semplice personalità però è l'In sé; perocché l'In sé è la pura costanza con se stesso, la quale si trova in siffatta coscienza.

Tal puro sapere è immediatamente Essere per altro: perocché qual pura costanza con sé, è desso l'immediato o l'Essere. Questo Essere è insieme il puro universale, la personalità di tutti; ossia l'azione è riconosciuta, ed è quindi reale. Tale Essere è l'elemento, in cui la consapevolezza sta nel rapporto di uguaglianza con tutte le coscienze di sé; ed il significato di questo rapporto non è la legge impersonale, ma la persona della consapevolezza.

Sembra però che provenga una disuguaglianza dall'essere il dritto, che la consapevolezza fa anche Esser per altro. L'obbligazion morale che essa compie è un determinato contenuto: questo è la pura persona della coscienza, e quindi il suo sapersi, la sua uguaglianza con se stesso. Ma compiuta, collocata nell'universale *medium* dell'Essere, questa uguaglianza non è più sapere, non è più questo distinguere che toglie anche immediatamente i suoi diversi; bensì nell'Essere è posta stabilmente la differenza; e l'azione è riconosciuta qual determinata, disuguale con l'elemento della coscienza di sé di tutti, epperò non necessaria. Ambidue i lati, e l'agente consapevolezza e l'universale coscienza che riconosce questa azione come obbligazion morale, sono del pari liberi dalla determinazione di questo fatto. A causa di tale libertà, il rapporto nel comune *medium* della reciproca dipendenza è piuttosto una relazione di perfetta incertezza sullo spirito agente che conosce se stesso. Lo spirito, agendo, pone una determinazione come positiva: a questo Essere come alla sua

verità si attengono gli altri, e sono perciò certi di loro: lo spirito afferma con ciò quello che gli val come obbligazione morale. Senonché esso è libero da qualunque siasi determinato dovere: esso e fuori di là donde quelli intendono ch'esso realmente sia; e questo *medium* dell'Essere stesso, e l'obbligazion morale come in sé positiva, gli vale soltanto come momento. Ciò che lo spirito lor pone innanzi, è falsato; od anzi egli l'ha immediatamente mascherato; perocché non è sua realtà questa posta obbligazion morale o determinazione, ma quello ch'egli ha nell'assoluta percezione di se stesso.

Gli altri non sanno se una data consapevolezza sia moralmente buona o malvagia, od anzi non solo non ponno saperlo, ma debbono prenderla proprio per malvagia. Perocché come questa è libera dalla determinazione di obbligazion morale, e dall'obbligazione come in sé positiva, anch'essi il sono. Ciò che questa loro pone innanzi sanno anch'essi contraffarlo: è tale da esprimere la persona di un Altro e non la loro propria: essi non solo se ne fanno liberi, ma debbono dissolverlo nella loro propria coscienza, ridurlo a niente per via di giudizi e spieghe, per serbar la loro persona.

Senonché l'azione della consapevolezza non è più questa determinazione dell'Essere, abbandonata dalla pura persona. Ciò che vale e deve esser riconosciuto come obbligazion morale, lo è soltanto sapendola per convinzione corrispondente ad un obbligo, sapendo se stesso nel fatto. Quando il fatto cessa d'avere in lui questa persona, cessa d'esser quello che è soltanto sua Essenza. Il suo Essere determinato, scevro di questa coscienza, sarebbe una comune realtà, e l'azione ne apparirebbe come un compiere il proprio diletto la propria brama. Ciò che dev'essere è qui un'Essenzialità, perocché si conosce come individualità affermante se stessa; e questa coscienza è ciò che è riconosciuto, e che, come tale, aver dee Essere determinato.

La persona viene all'Esser determinato come persona: lo spirito certo di sé esiste come tale per Altri: la sua immediata azione non è quella che ha valore e realtà: ciò che è riconosciuto non è il determinato, non è quello che è in sé, ma soltanto la persona che si

sa come tale. L'elemento della stabilità è l'universale coscienza di sé: ciò che viene in questo elemento non può essere l'operazione dell'azione: questa non vi regge ed ha poca fermezza; bensì la sola coscienza di sé è la riconosciuta, ed acquista realtà.

Ed ecco di nuovo la parola come Essere determinato dello spirito. Essa è la coscienza di sé che è per Altro, la quale immediatamente come tale ne è presente, e come presente è universale. Essa è la persona che si separa da se stessa, che si fa obbiettiva come il puro io = io: si sostiene in tale determinazione come questa persona, mentre immediatamente si fonde con gli altri ed è loro coscienza: essa s'intende in quanto è intesa dagli altri, e l'intendere è anche l'Essere determinato divenuto persona.

Il contenuto che qui guadagna il linguaggio non è più la corruttrice e corrotta franta persona del mondo della educazione, ma lo spirito in sé rientrante, certo nella sua persona di sé e della sua verità o del suo riconosceremo spirito riconosciuto come questo sapere. La parola dello spirito etico è la legge, il semplice comando e la querela, che è una lagrima dippiù sulla necessità: la morale coscienza al contrario è muta, chiusa in sé nel suo interno; onde la persona in lei non ha ancora Esser determinato, ma l'Esser determinato e la persona stanno in esterno reciproco rapporto. La parola però si presenta come il mezzo d'indipendenti e riconosciute coscienze di sé, e la persona esistente è immediatamente universale, moltiplice, ed un semplice esser conosciuto in questa moltiplicità. Il contenuto della parola della consapevolezza è la persona che si conosce come Essenza. Ciò soltanto essa afferma, e questo affermare è la vera realtà del fatto ed il valore dell'azione. La coscienza esprime la sua convinzione: tal convinzione sola forma dell'azione un obbligo morale: l'azione vale come obbligazione soltanto, perchè ne vien espressa la convinzione. Imperocché l'universale coscienza di sé è libera dall'azione che è sol determinata: questa non le vale come Essere determinato, ma le vale la convinzione d'esser essa obbligatoria, e tale convinzione è reale nella parola. Realizzare un'azione non significa qui tradurre il suo contenuto dalla forma di scopo, o di Esser per sé alla forma di astratta realtà; ma dalla forma d'immediata percezione

di se stesso che conosce il suo sapere o 'l suo Esser per sé come Essenza, nella forma di assicurazione d'esser la coscienza convinta dell'obbligazion morale e di saper da se stessa l'obbligazion morale come sapere: tale assicurazione assevera altresì, d'esser la coscienza convinta che la sua convinzione è sua Essenza.

La quistione od il dubbio: se sia vera l'assicurazione di agire secondo la convinzion dell'obbligazion morale: se sia realmente obbligatorio ciò che così si fa: tali questioni non han senso in faccia alla consapevolezza. In quella quistione: se l'assicurazione sia vera, è presupposto che l'interna intenzione sia diversa da quelle date d'avvanzo, val dire è presupposto che la volontà della individuai persona possa separarsi dall'obbligazion morale e dalla volontà dell'universale e pura coscienza: l'ultima starebbe nella parola, la prima però sarebbe la vera molla dell'azione. Intanto questa differenza della coscienza universale e dell'individuai persona si è tolta via, e questo toglierla via dà la consapevolezza. L'immediato sapere della persona di sé certa, è legge ed obbligazion morale: quindi la sua intenzione è dritto, appunto per esser sua intenzione: non si richiede dunque se non che la conosca, e che esprima la sua convinzione d'esser dritto il suo sapere e volere. L'affermare questa assicurazione toglie in se stessa la forma della sua specialità: vi si riconosce la necessaria universalità della persona: nomandosi consapevolezza, si nomina puro saper se stesso e puro astratto volere, si nomina cioè universale sapere e volere, che riconosce gli altri ed è pari ad essi; perocché essi sono anche questo puro sapersi e volere; e con ciò vien del pari da questi riconosciuta. Nel volere dello spirito consapevole in questo sapere d'esser la persona l'Essenza, sta l'Essenza del dritto. Quegli che dica d'agir cosi coscienziosamente, dice vero, perocché la sua consapevolezza è la persona che sa e vuole. Fa d'uopo però che dica ciò essenzialmente, perocché questa persona deve essere universal persona. Ciò non è nel contenuto dell'azione, la quale a causa della sua determinazione è in sé indifferente: però l'universalità sta nella forma dell'azione: questa forma è a porsi come reale: essa è la persona, che, come tale è reale nella parola, si afferma come vera, e per ciò riconosce ogni persona ed è da tutte riconosciuta.

La consapevolezza nella maestà della sua elevazione sulla determinata legge e su ciascun contenuto dell'obbligazion morale colloca il contenuto prescelto, nel suo sapere e volere: essa è la morale genialità che conosce l'interna voce del suo immediato sapere qual voce divina; e conoscendosi immediatamente determinata in tal sapere, è la divina creatrice potenza la quale ha sua vitalità nella nozione. Essa ha altresì il culto divino in se stessa; perocché la sua azione è il vedere questa sua propria divinità.

Tale solitario culto divino è insieme essenzialmente il culto di una società, e 'l puro interno sapersi ed intendere procede al momento della coscienza. Il veder sé è il suo obbiettivo Essere determinato; e questo obbiettivo elemento è l'affermare il suo sapere e volere come di un universale. Per tale affermarsi la persona acquista valore, e l'azione si sviluppa nel fatto. La realtà e la fermezza del suo fatto è l'universale coscienza di sé: l'affermazione della consapevolezza però pone la percezione di se stessa come pura ed universale persona: gli altri lasciano valere l'azione in forza di quella parola, in cui la persona è espressa e riconosciuta come Essenza. Lo spirito e la sostanza del ligame loro è la reciproca assicurazione della loro coscienziosità, delle buone intenzioni, il ralliettarsi sulla reciproca purezza e 'l confortarsi nella nobiltà del sapere e dell'esprimersi, del custodire e del curare tale eccellenza. In quanto la consapevolezza distingue la sua astratta coscienza dalla coscienza di sé, ha la sua vita celata in Dio: questi è immediatamente presente al suo spirito e cuore, alla sua persona; ma ciò che è manifesto, la sua reale coscienza ed il movimento mediatore della stessa, è per la consapevolezza ben altra che quel celato Interno, l'immediato della sua attuale Essenza. Intanto nella perfezione della consapevolezza si toglie la distinzione del suo astratto, e della sua coscienza di sé. Essa conosce che l'astratta coscienza è altresì questa persona , questo Esser per sè certo di se stesso, il quale nell'immediato rapporto della persona all'In sé (che posto fuori la persona è l'astratta Essenza o ciò che è per lei nascosto) toglie anche la diversità. In effetti, quel rapporto è un mezzo termine, in cui quei che si rapportano non sono lo stesso, ma l'Altro reciproco identico in un terzo. L'immediato rapporto però nel

fatto non significa se non identità. La coscienza dell'inconseguenza di ritenere come diversi quelli che non son diversi, sa d'essersi levato in lei l'immediato del presente dell'Essenza come identità della Essenza e della sua persona; conosce la sua persona come il vivente In sé, e questo suo sapere come religione, che è il ravvisato od esistente sapere della parola della società intorno al suo spirito.

Ecco la coscienza di sé rientrata nel suo intimo; ivi ogni esteriorità come tale scompare , ravvisando l'IO=IO, in dove questo Io è tutta Essenzialità ed Essere determinato. Essa immergesi in questa nozione di se stessa, perocché è spinta al culmine dei suoi estremi, in modo che i diversi momenti pe' quali è reale od ancor coscienza, non solamente sono per noi questi puri estremi, ma si riduce e ciò che la coscienza è per sé, e ciò che è in sé, e ciò che per la stessa è Essere determinato ad astrazioni che non hanno più né fermezza né sostanza per questa coscienza medesima; e tutto che era fin qui essenziale per la coscienza, torna in queste astrazioni. Giunta a tal purezza, la coscienza ha la sua più meschina fisionomia; e la povertà che fa il suo proprio possesso è anche evanescente: l'assoluta certezza in cui la sostanza si dissolve è l'assoluta non verità che si fonde in sé: essa è l'assoluta coscienza di sé in cui s'immerge la coscienza.

Considerando questo immergersi all'interno di se stesso, è desso la coscienza, la sostanza che è in sé, il sapere come suo sapere. Come coscienza, è divisa nella contraddizione di sé e dell'obbietto che per lei è Essenza: ma questo obbietto è il compiuto trasparente: esso è sua persona e la sua coscienza è il sapersi. Ogni vita ed ogni spirituale essenzialità ritorna in questa persona, perduta la sua diversità dall'io stesso. I momenti della coscienza, quindi, sono queste estreme astrazioni, di cui nessuna sta, poiché genera e perdesi nell'altra. È questo lo scambio dell'infelice coscienza con sé, il quale però per la stessa procede all'interno di sé ed è conscia d'essere la nozion di ragione, che è quella solo in sé. L'assoluta certezza di se stessa, come coscienza, si pronuncia immediatamente e ricade nell'obbiettività del suo Esser per sé; ma siffatto mondo creato è la sua parola, che essa apprende immediatamente, e la cui

eco ritorna a lei. Tal ritorno non ha quindi il significalo che la coscienza vi si trovi in sé e per sé; perocché l'Essenza non è In sé, ma è essa stessa. Molto meno ha l'Essenza l'Esser determinato, poiché l'obbietto non giunge ad essere un negativo della persona reale, come questa non arriva alla realtà. Alla Essenza manca la forza dell'esternazione, la forza di farsi cosa e sostener l'Essere. Essa vive nell'ansia di macchiare la maestà del suo interno per via di azioni ed Esser determinato; e per conservare la purezza del suo cuore sfugge il contatto della realtà, e stagna in ostinata inerzia, per rinunciare alla persona portata all'ultima astrazione e per darsi sostanzialità, ossia per cangiare il suo pensiero in Essere ed affidarsi all'assoluto diverso. Essa riempie il vacuo obbietto da lei generato con la coscienza della vacuità: il suo fatto è un desiderio che si perde nel farsi non essenziale obbietto; ed uscendo da questa perdita e ricadendo in sé si trova come perduta: in questa trasparente purezza de' suoi momenti, un'infelice anima, così detta bella, si spegne a poco a poco e svanisce, come leggero vapore che si dissolve nell' atmosfera.

Questo placido fondersi dell'Essenzialità indistinta della frustrata vita dee prendersi nell'altro significato della realtà della consapevolezza, nell'apparenza del suo movimento, e nel considerare la consapevolezza come agente. L'obbiettivo momento in questa coscienza si determina come universal coscienza: il sapere che sa se stesso è come *questa* persona diversa da un'altra persona: la parola nella quale tutte vicendevolmente si riconoscono come coscienziosamente attive, questo universale uguaglianza si spezza nella diversità de' singoli Esseri per sé: ciascuna coscienza per tal via è dalla sua universalità assolutamente in sé riflessa: quindi nasce necessariamente la opposizione dell'individualità contro gli altri individui e contro l'universale; e deve considerarsi questa relazione e 'l suo movimento. Val dire che questa universalità e l'obbligazion morale hanno il semplice opposto significato della determinata individualità escludentesi dall'universale, per la quale la pura obbligazion morale è la superficiale universalità, volta all'esterno: l'obbligazion morale sta solo nella parola e vale come Essere

per altro. La consapevolezza in sulle prime, indiretta sol negativamente contro l'obbligazion morale in quanto determinato e presente, si sa libera dalla stessa: ma poiché riempie la vuota obbligazion morale con un determinato contenuto, ha una positiva coscienza mentre si fa suo contenuto come *questa* persona: la sua pura persona, come vuoto sapere, è priva di contenuto e determinazione: il contenuto che le dà è preso dalla sua persona come *questa* determinata persona, da sé come naturale individualità; e nel linguaggio della coscienziosità di sua azione è conscia della sua pura persona; ma nello scopo della sua azione come reale contenuto è conscia di sé come di questo particolare individuo, e del contrapposto di quello che è per sé e di quello che è per altro, della contraddizione dell'universalità o dell' obbligazion morale, e del suo riflettersi dalla stessa.

Esprimendosi nel suo interno la contraddizione a cui va la consapevolezza come agente, è dessa insieme la disparità estrinseca nell'elemento dell'Esser determinato, la disparità della sua particolare individualità contro altri individui. La sua specialità consiste in ciò che ambidue i momenti costitutivi della sua coscienza, la persona e l'In sé, per lei hanno disugual valore, e precise nella determinazione d'essere la certezza di se stessa l'Essenza contro l'In sé o l'universale, che val soltanto come momento. Questa interna determinazione si oppone all'elemento dell'Essere determinato o dell'universale coscienza, per la quale l'universalità, l'obbligazione morale valgono di Essenza, mentre l'individualità opposta per sé all'universale val solo come momento svanito. In siffatto attenersi all'obbligazion morale la prima coscienza vale come malvagia, essendo la disuguaglianza del suo Essere in sé con l'universale; e quando detta coscienza esprime il suo fatto come consono a se stessa, quale obbligazione morale e coscienziosità, vale come ipocrisia.

Il movimento di tale contraddizione dal bel principio è la formale opposizione dell'uguaglianza tra quello che è male in sé, e quello che si esprimeva d'uopo che apparisca la malvagità, e quindi l'Essere determinato pari alla sua Essenza; fa d'uopo smascherare l'ipocrisia. Tal ritorno della data disparità all'uguaglianza ha luogo non perchè l'ipocrisia, come suol dirsi, mostra rispetto per l'obbli-

gazion morale e per la virtù assumendone l'apparenza, ed usandone la maschera per la sua propria non meno che per l'altrui coscienza; e perchè in tale riconoscere l'opposto in sé fosse racchiusa la uguaglianza e l'accordo. In questo riconoscere della parola esterna ed in sé riflessa, usando l'Essere in sé come Esser per altro, è piuttosto racchiuso il disprezzo dello stesso e l'espressione della inessenzialità per tutti. Perocché ciò che si lascia usar come estrinseco strumento mostrasi come una cosa che non ha proprio peso.

La cennata uguaglianza neppure ha luogo per l'unilaterale stagnamento della malvagia coscienza in sé, nè pel giudizio dell'universale. Quando quello smentisce la coscienza dell'obbligazion morale, e considera come un agir secondo una legge e coscienziosità interna ciò che questo afferma essere assoluta disparità con l'universale, in siffatta unilaterale asserzione dell'uguaglianza, resta la sua disparità con l'altro, poiché anzi questo non lo crede e non lo riconosce. Val dire che quando l'unilaterale arrestarsi ad un estremo si dissolve, il malvagio per questo stesso si conferma malvagio; però si toglie immediatamente; non è ipocrisia, nè si smaschera. Esso si afferma nel fatto come malvagio, considerando di agire in opposizione al riconosciuto universale secondo la sua interna legge e consapevolezza. Perocché se non fosse questa legge e consapevolezza la legge della sua individualità ed arbitrio, essa non sarebbe qualche cosa d'interno, di proprio, ma ciò che è riconosciuto universalmente. Colui dunque che dice agire giusta la sua legge e consapevolezza verso gli altri, dice nel fatto di agir male. Ma la reale consapevolezza non è questo soffermarsi al sapere e volere che si oppone all'universale, bensì l'universale è l'elemento del suo Esser determinato, e la sua parola esprime il suo fatto al par che l'obbligazion morale riconosciuta.

Molto meno l'arrestarsi dell'universale coscienza al suo giudizio è smascheramento e dissoluzion dell'ipocrisia. Quand'anche quel giudizio la chiami malvagia spregevole ecc., esso fa appello in tal giudizio alla sua legge, come la coscienza malvagia fa appello alla propria. Ciascuna legge si presenta in opposizione di questa, e come particolare. Essa non ha vantaggio sulle altre, legittima anzi que-

ste; ed in tal premura fa proprio l'opposto di ciò che intende fare; mostra cioè quello che chiama vera obbligazion morale universalmente riconosciuta, come un che non riconosciuto, epperò concede agli altri un pari dritto dell'Esser per sé.

Tale giudizio però ha insieme un altro lato pel quale si fa guida alla soluzion della data contraddizione. La coscienza dell'universale non si rapporta come reale ed agente alla prima; perocché questa è anzi la reale; ma le si oppone come quella che non è impacciata nella contraddizione dell'individualità e dell'universalità, quale sorge nell'azione. Essa resta nell'universalità del pensiero, si comporta come apprensiva, e la sua prima azione è soltanto il giudizio. Per siffatto giudizio la coscienza, come si è avvertito, si posa accanto alla prima, e questa per tale uguaglianza vien a guardar se stessa nell'altra coscienza. Perocché la coscienza dell'obbligazion morale si comporta da apprensiva passivamente: essa è quindi in contraddizione con sé quale assoluta volontà dell'obbligazion morale, con sé che assolutamente si determina da se stessa. Essa si conserva buona nella purezza, perocché non agisce; essa è ipocrisia da che vuol si prenda il giudizio per fatto reale, e mostra la rettitudine con l'affermare ottime intenzioni in vece di azioni. Essa è fatta sullo stesso stampo dell'altro cui si rimprovera d'aver l'obbligazion morale solo nelle parole. In ambe il lato della realtà è diversa dalla parola, nell'una per l'egoistico scopo dell'azione, nell'altra per la mancanza di azione in generale, la cui necessità sta nello stesso parlar di obbligazion morale che non ha significato senza fatto.

Il giudizio dee anche considerarsi come positiva azione del pensiero, ed ha un positivo contenuto: per questo lato si fa più compiuta la contraddizione data nell'apprensiva coscienza, e la sua uguaglianza con la prima. La coscienza agente afferma quale obbligazion morale il suo determinato fatto, e la coscienza giudicatrice non può smentirla; perocché la stessa obbligazion morale è la forma vedova di contenuto capace di qualunque; ovvero la concreta azione, in se stessa diversa nella moltiplicità, ha ancora in lei l'universale lato che può prendersi come obbligatorio, ed ha insieme il lato particolare che fa il vantaggio e l'interesse dell'individuo. La

coscienza giudicatrice non si arresta a quel lato del dovere ed al corrispondente saperlo dell'agente, per essere la sua obbligazion morale la relazione e la posizione della sua realtà. Ma la coscienza giudicatrice si tiene all'altro lato, va dentro all'azione, e la spiega secondo le mire ed egoistiche molle diverse da essa stessa. Come ogni azione è capace a venir considerata corrispondere all'obbligazion morale, così pure è capace di esser considerata nella sua specialità, perchè l'azione è realtà dell' individuo. Siffatto giudizio pone l'azione secondo il suo Esser determinato, e la riflette nell'interno o nella forma, della propria specialità. Ove l'azione è accompagnata da gloria, ne conosce l'intrinseco come desiderio di gloria. Ove essa è in generale corrispondente allo stato dell'individuo senza oltrepassarlo, ed è formata di guisa che l'individualità ha la sua posizione non come un'estranea determinazione da cui dipendere, ma compie questa universalità per sé stessa, e perciò stesso si mostra capace di maggiore elevazione; allora il giudizio conosce il suo interno come desiderio di fama ecc. Poiché nell'azione in generale si giunge a riguardar sé stesso nell'obbiettività, ossia giunge al sentimento di sé nel suo Esser determinato, e quindi si coglie il godimento; il giudizio ne conosce l'interno come istinto della propria felicità, la limita anche nell'interna vanità morale al godimento che ha la coscienza della personale, eccellenza, ed al pregustare la speranza di una felicità avvenire. Nessuna azione può sottrarsi a tale giudizio, perocché l'obbligazion morale come pura obbligazion morale, questo puro scopo, non è reale: lo scopo ha sua realtà nel fatto dell'individuo, e perciò l'azione ha il lato della specialità. Nessuno è eroe innanzi al proprio cameriere; non perchè non vi fossero eroi, ma perchè l'eroe tratta col cameriere come uno che mangia, beve, si abbiglia, in generale nella specialità de' bisogni e del concetto. Così pure pel giudizio non vi ha azione, in cui non possa opporsi all'universal lato dell'azione il lato della singolarità dell'individuo, e stigmatizzar l'agente con una moralità da cameriere.

La giudicatrice coscienza è essa stessa spregevole, mentre divide l'azione, adducendo e fissando la sua disparità con essa stessa. Vi ha in ciò ipocrisia, mentre la coscienza non posa tal giudizio come una

altra maniera d'esser cattivo, ma lo dà per l'esatta coscienza dell'azione: in questa sua non realtà e vanità di saper bene e meglio si alza su fatti compiuti, e lascia prendere il suo inattivo parlare per ottima realtà. Quindi facendosi pari all'agente da lei giudicato, vien riconosciuta dal medesimo come a lui identica. Questa trovasi appresa da quello come estranea, e dispari con la stessa, ma esso la trova anzi a lui pari secondo la propria funzione. Riguardando tal parità ed affermandola, gli si confessa ed attende che l'Altro, poiché nel fatto le si è posato pari, ripeta la sua parola, affermi in essa la sua parità, procedendo al riconosciuto Esser determinato. La sua confessione non è avvilimento, non sommessione, non è rendersi spregevole a fronte dell'Altro, perocché questa affermazione non è l'unilaterale con cui pone la disparità con lui, ma a causa della veduta della parità degli altri, afferma la sua uguaglianza con lui dal suo lato, e l'afferma perchè la parola è l'Essere determinato dello spirito come immediata persona: essa attende altresì che l'Altro porti la sua a siffatta Essere determinato.

Solo alla confessione del malvagio: Io lo sono, non siegue risposta di pari confessione. Con quel giudizio nulla è inteso: anzi esso respinge questa serietà da sé, ed è il cuore duro, che sta per sé, e rigetta la continuità con altri. Quindi si volge la scena: Quello che si conosceva, vedesi respinto, e vede nel torto l'Altro, che ricusa produrre il suo Interno all'Essere determinato della parola; oppone al malvagio la bellezza della sua anima, alla conoscenza la durezza del costante carattere e la stoltezza del tenervisi per non rendersi spregevole a fronte di un Altro. Si pone così la più alta ribellione dello spirito certo di se stesso: perocché si riguarda nell'Altro sol questo semplice sapersi della persona; cosicché l'estrinseca fisionomia di quest'Altro non è il non essenziale come nella ricchezza, non è una cosa; ma è il pensiero, il sapere stesso ciò che gli si oppone: è l'assoluta fluida continuità del puro sapere che si nega porre la sua compartecipazione con lui, con lui che rinunciava al segregato Esser per sé nella sua conoscenza, ponendosi come specialità tolta via, e quindi come continuità con gli Altri. L'altro però sostiene in lui stesso il suo non

compartecipato Essere per sé: pel conoscente rimane lo stesso di quello è stato da costui rigettato. In conseguenza mostrasi come conoscenza abbandonata dallo spirito e rinnegantelo, perocché non sa che lo spirito nell'assoluta certezza di se stesso è padrone di ogni fatto e realtà, potendo rigettarla e distruggerla. Insiememente non riconosce la contraddizione, cui va incontro, il non far valere per una riprovazione, quella avvenuta nelle parole, mentre ha la certezza del suo spirito non in una reale azione, ma nel suo interno, ed ha l'Esser determinato dello stesso nella parola del suo giudizio. È desso che nello spirituale Esser determinato della parola e nella purità dello spirito arresta il ritorno dell' Altro dal fatto, e per tal durezza apporta la disparità che ora è data.

In quanto che lo spirito, che si sa come bell'anima, non possiede la forza dell'esternazione di quel saper se stesso che sta in sé, non può giungere alla parità con la coscienza respinta, e quindi non alla ravvisata identità di se stesso con gli altri, né all'Essere determinato: la parità ha luogo sol negativamente, come Essere non spirituale. La bell'anima priva di realtà, come coscienza della contraddizione della sua pura persona, e della necessità che ha la stessa di estrinsecarsi in un Essere e ricader nella realtà, nell'immediato inconciliabile di questa contraddizione che è soltanto il mezzo e la conciliazione del contrapposto avvivato dalla sua pura astrazione, puro Essere che è vuoto niente, è spinta a misfare, e si evaporizza in un'atrofia piena di desideri. Èssa quindi rinuncia nel fatto al solido fissarsi nel suo Essere per sé, ed apporta soltanto la non ispirituale unità dell' Essere.

Il vero, cioè il conscio ed esistente ragguagliarsi, è racchiuso secondo la sua necessità in ciò che precede. L'ammollire un cuor duro e l'elevarlo all'universalità è quel movimento espresso nella coscienza che conosce se stessa. Le ferite dello spirito si sanano senza che rimangano cicatrici: il fatto non è il non transeunte, ma vien ripreso in sé dallo spirito; ed il lato della individualità che si presenta nello stesso sia come intenzione, o come esistente negatività e limitazione del medesimo, immediatamente svanisce. La persona operante, la forma della sua azione non è che un momento dell'intie-

ro, ed è il sapere che determina pel giudizio e fissa la diversità del lato individuale ed universale dell'azione. Quel malvagio pone questa esternazione di sé, ossia pone sé come momento, attratto nel conoscente Esser determinato, poiché riguarda se stesso in Altro. A quest'Altro, come a quell'unilaterale non riconosciuto Esser determinato del particolare Esser per sé fa d'uopo frangere l'unilaterale non riconosciuto giudizio; e come quello rappresenta la potenza dello spirito sulla sua realtà, così questo rappresenta la potenza sulla sua determinata nozione.

Con ciò però si rinuncia al diviso pensiero, ed al duro dell'Esser per sé che tien fermo, dal perchè prende nel fatto se stesso in sul serio. Ciò che riprova la sua realtà, e si fa un evanescente questo, si presenta come universale; ritorna dalla sua estrinseca realtà in sé come Essenza: l'universale coscienza perciò vi si riconosce. Il perdono che lascia pruovare alla prima è la rinunzia a sé, alla sua non reale Essenza, poiché a questa livella quell'altro che era reale azione; e riconosce come buono ciò che vien nominato reale per la determinazion che l'azione ottiene nel pensiero; od anzi lascia valere questa differenza del pensiero determinato o del suo determinante giudizio che è per sé; come l'Altro è la determinazion dell'azion che è per sé. La parola di riconciliazione è l'esistente spirito, che riguarda il puro saper se stesso come universale Essenza nel puro sapersi quale assoluta individualità in sé positiva: un vicendevole riconoscere che è spirito assoluto.

Questo viene ad esistere in quella sommità, dove il suo puro sapersi è il contrapposto e lo scambio con se stesso. Sapendo che il suo saper puro è Essenza astratta, lo spirito è questa conoscitrice obbligazion morale nell'assoluto contrapporsi al sapere che si conosce essere l'Essenza, qual assoluta individualità della persona. Quello è la pura continuità dell'universale, che conosce come in sé nulla, come male, la individualità la quale si sa come Essenza. Questo è l'assoluta discrezione che si conosce assoluta nella sua pura unità, e conosce quell'universale come il non reale che è solo per Altro. Ambi i lati sono giunti a quella purezza, in cui non vi ha più Esser determinato impersonale, nè un negativo della coscienza; ma

l'obbligazion morale è il carattere costante del suo sapersi; ed il malvagio ha il suo scopo nel suo Essere in sé, e la sua realtà nella sua parola. Il contenuto di questa parola è la sostanza della sua stabilità: esso è l'asserzione della certezza dello spirito in se stesso. Ambi gli spiriti certi di loro stessi, non hanno altro scopo che la loro pura persona; e non hanno altra realtà ed Essere determinato che questa pura persona. Ma essi sono ancor diversi, e la diversità è assoluta per esser posta in questo elemento della pura nozione. Non è inoltre soltanto per noi, ma per le nozioni stesse, che essi stanno in tal contraddizione; perocché queste nozioni sono determinate l'una contro l'altra, però insieme sono universali in sé, cosicché riempiono l'intiera periferia della persona; e questa persona non ha altro contenuto che tale sua determinazione, che né la sorvola nè è più circoscritta di essa: imperocché l'uno, l'assoluto universale, è altresì il puro saper se stesso, come l'altro è l'assoluta discrezione dell'individualità; ed ambi sono tal puro sapersi. Ambe le determinazioni sono altresì la conoscitrice pura nozione, la cui determinazione stessa immediatamente è Sapere; ossia la cui relazione, il cui i contraddirsi è l'Io. Laonde esse son reciprocamente tale assoluta contraddizione: è il perfetto interno che si pone a sé di contra e si produce all'Essere determinato: esse fanno il puro sapere che per tal contraddizione è posto come coscienza. Però non è ancora coscienza di sé. Essa ha tale realtà nel movimento di questo contrapposto. Perocché siffatta contraddizione è piuttosto l'indiscreta continuità ed uguaglianza dell'IO=IO; e ciascuno per sé si toglie via in lui anche per la contraddizione della sua pura universalità, che insieme resiste alla sua uguaglianza con l'Altro, e quindi se ne segrega. Con ciò questo sapere, diviso nel suo Essere determinato, ritorna all'unità della persona: è reale Io, l'universale saper se stesso nel suo assoluto contrapposto, nel sapere che è in sé, che è il perfetto universale a causa della purezza del suo segregato Essere il sé. Il conciliativo Si, in cui ambi gl'Io si svincolano dal loro opposto Essere, determinato, è l'Esser determinato dell'Io esteso alla dualità, il quale in questa rimane a sé pari, ed ha la certezza di se stesso nel suo perfetto alienarsi e contrapporsi: questi è il Dio appariscente nel mezzo di coloro che si sanno come puro sapere.

CC.

LA RELIGIONE.

VII.

La Religione.

Nelle fisionomie fin qui descritte quello che si è in universale distinto come coscienza, coscienza di sé, ragione e spirito, è anche religione, presa come coscienza dell'assoluta Essenza; però in quella posizione in cui la coscienza è conscia dell'assoluta Essenza; ma non è però l'assoluta Essenza in sé e per se stessa, non è la coscienza di sé dello spirito apparsa in quelle forme.

Di già la coscienza, in quanto intelletto, si fa coscienza del soprassensibile od interno dell'obbiettivo Essere determinato. Ma il sovrassensibile, l'Eterno (si nomini come si vuole) è impersonale: esso è, allora primo, l'universale che è ancor lungi dall'essere spirito che si conosce come spirito. In tal posizione la coscienza di sé, che nella fisionomia di coscienza infelice ha sua perfezione, era il dolore dello spirito che si rivolge all'obbiettività senza raggiungerla. L' unità però dell'individuale coscienza di sé e della sua invariabile Essenza, cui quella si porta, rimane un che trascendente la stessa. L'immediato Essere determinato della ragione, che proviene a noi da quel dolore, e le sue particolari fisionomie non hanno religione, mentre la coscienza di sé dello stesso si sa o si cerca nell'immediata attualità.

Al contrario nel mondo etico vediamo una religione, e propriamente la religione del mondo di giù: essa è la credenza alla spaventosa sconosciuta notte del destino, ed alle eumenidi dello spirito diviso; quella, pura negatività nella forma di universalità; questa, la stessa nella forma d'individualità. L'assoluta Essenza nell'ultima forma è anche persona e presente, poiché la persona non è altro. Senonché la persona individua è questa isolata ombra che l'univer-

salità del destino tiene da sé divisa. E certamente essa è ombra, un questo tolto via, e quindi universale persona: però quel negativo significato non combacia con questo positivo, e perciò significa insieme la persona tolta via, questa immediata specialità priva di Essenza. Il destino senza la persona resta l'inconscia notte, che non viene a distinguersi né giunge alla chiarezza del sapersi.

Siffatta credenza al nulla della necessità od al mondo inferno si fa credenza al cielo, mentre la divisa persona dee unirsi con la sua universalità, porre l'un fuori l'altro ciò che racchiude, e farsi chiara. Noi però vediamo questo regno della credenza svolgere il suo contenuto solo nell' elemento del pensiero, e soccombere quindi al suo destino, passando alla religione dell'Illuminismo. In questa si ripresenta il soprassensibile trascendente l'intelletto, ma così che la coscienza di sé sta contenta di un non trascendente, e sa che il soprassensibile è un vuoto trascendente da non conoscersi e da non temersi, né come persona, né come potenza.

Nella religione della moralità finalmente si ha di nuovo che l'assoluta Essenza è un positivo contenuto, unito però con la negatività dello Illuminismo. È il suo Essere che ritorna nella persona e vi resta chiusa, ed è un indistinto contenuto, le cui parti sono tanto immediatamente negate che poste. Il destino però, in cui s'immerge questo contraddittorio movimento, è la persona conscia di sé, come del destino della Essenzialità e della realtà.

Lo spirito che conosce se stesso nella religione è immediatamente la sua propria pura coscienza di sé. Le fisionomie dello stesso già considerate (lo spirito vero che si rende a sé estraneo ed è certo di se stesso) non lo rendono riconosciuto alla coscienza che sta di contro al suo mondo. Ma nella consapevolezza io spirito sopprime sé come il suo obbiettivo mondo in generale, così pure il concetto e la sua determinata nozione, ed è con sé positiva coscienza di sé. In questa egli per sé, concepito come obbietto, ha il significato d'esser lo spirito universale che racchiude in sé ogni Essenza ed ogni realtà: però non è nella forma di libera realtà, o della stabile appariscente natura. Egli ha la fisionomia o forma di Essere, in quanto è obbietto della sua coscienza; ma mentre questo nella religione

è posto nell'essenziale determinazione d'essere coscienza di sé, la fisionomia è perfettamente trasparente; e la realtà che egli racchiude è chiusa in lei, ossia è levata in lei proprio nella guisa con cui noi affermiamo ogni realtà: è dessa la pensata universale realtà.

Poiché nella religione la determinazione della propria coscienza dello spirito non ha la forma dell'Esser altro, il suo Essere determinato è diverso dalla sua coscienza di sé, e la sua propria realtà cade fuori la religione: è desso uno spirito di ambi, ma la sua coscienza non gli abbraccia tutti due insieme, e la religione apparisce come una parte dell'Essere determinato, del fatto e delle spinte; di cui l'altra parte è la vita nel suo real mondo. Come noi sappiamo che lo spirito nel suo mondo, e lo spirito conscio di sé come spirito, o lo spirito nella religione sono lo stesso; così la perfezion della religione consiste in ciò che ciascuno de' due si faccia pari all'altro; non solamente nell'esser compresa la sua realtà dalla religione, ma viceversa, nel farsi, come spirito conscio di sé, reale ed obbietto della sua coscienza. In quanto che lo spirito nella religione concepisce se stesso, è davvero coscienza, e la realtà racchiusa in quella è la fisionomia e la veste del suo concetto. La realtà però non pruova in questo concetto il suo perfetto diritto, d'essere cioè non solo veste ma consistente libero Essere determinato; e viceversa, mancando in se stessa di perfezione, è una determinata fisionomia che non raggiunge quella che presentar dee, cioè di spirito conscio di sé. Onde la sua fisionomia esprima lei stessa, non deve esser altra da lei, e dee apparire o realmente esser tale quale è nella sua Essenza. Così solamente verrebbe raggiunto anche quello, che però sembra d'essere la condizione del contrario; cioè che l'obbietto della sua coscienza abbia la forma di libera realtà. Però lo spirito che si è obbietto come assoluto spirito, è per sé una libera realtà, in quanto che vi rimane conscio di se stesso.

Poiché la coscienza di sé e la propria coscienza, la religione e lo spirito nel suo mondo ossia l'Esser determinato dello spirito sono diversi, l'ultimo consiste nell'intiero dello spirito, in quanto presenta i suoi momenti l'uno estrinseco all'altro, e ciascuno per sé. I

momenti sono la coscienza, la coscienza di sé, la ragione e lo spirito, cioè lo spirito in quanto immediatamente spirito, e non ancor coscienza dello spirito. La loro totalità fusa insieme fa in generale lo spirito nel suo mondiale Essere determinato. Lo spirito, come tale, racchiude le fisionomie fin qui considerate nelle universali determinazioni, che sono i nominati momenti. La religione presuppone l'intiero corso degli stessi, e ne è la semplice totalità o l'assoluta persona. La serie de' medesimi, del resto, in rapporto alla religione, non è da concepirsi nel tempo. L'intiero spirito soltanto è nel tempo, e le fisonomie, che son fisonomie dell'intiero spirito come tali, si presentano l'una in seguito dell'altra; perocché soltanto l'intiero ha propria realtà, e quindi ha forma di pura libertà a fronte dell'Altro che si esprime come tempo. I momenti dell' intiero, coscienza, coscienza di sé, ragione e spirito, non hanno Essere determinato reciprocamente diverso, poiché sono momenti. Diversificandosi lo spirito da' suoi momenti, devesi, in terzo luogo, distinguere da questi momenti stessi la loro isolata determinazione. Vediamo cioè ciascuno di que' momenti dividersi in una propria serie, e prendere diverse fisionomie; onde p. e. nella coscienza son diverse la percezion sensibile e l'osservazione. Questi ultimi lati vanno nel tempo l'uno fuori l'altro ed appartengono ad uno speciale intiero. In effetti, lo spirito discende dalla sua universalità all'individualità pervia della determinazione. La determinazione ossia il mezzo è la coscienza, la coscienza di sé ecc. Le fisionomie di questi momenti fanno l'individualità: esse posano, in conseguenza, lo spirito nella sua individualità o realtà e dividonsi nel tempo, però in modo che la susseguente racchiuda in lei le precedenti.

Poiché dunque la religione è il completamento dello spirito al quale gl'individuali momenti dello stesso, che son coscienza, coscienza di sé, ragione e spirito ritornano come al loro fondamento, formano essi insieme l'esistente realtà dello spirito intiero che è sol come il movimento di distinzione e di ritorno di questi suoi lati. Il farsi della religione in generale è racchiuso nel movimento dei momenti universali. Presentandosi ciascuno di questi attributi non come esso si determina in generale , ma come è in sé e per sé, cioè come ri-

corre in se stesso quale intiero, non sorge con ciò il farsi della religione in generale; ma il compiuto corso de' singoli lati racchiude le determinazioni della religione stessa. L'intiero spirito, lo spirito della religione è il movimento che va dal suo immediato al saper quello che esso è in sé od immediatamente; giungendo a ciò che la fisionomia con la quale egli apparisce alla sua coscienza sia perfettamente uguale alla sua Essenza, e ch'egli si riguardi qual è. In tal farsi lo spirito sta in determinate fisionomie che fanno i diversi di questo movimento: ed imperciò ha insiememente una determinata religione anche un determinato reale spirito. E mentre la coscienza, la coscienza di sé, la ragione e lo spirito appartengono in generale allo spirito certo di sé; le determinate forme che si sviluppano all'interno della coscienza, della coscienza di sé, della ragione e dello spirito, per ciascuna in particolare, appartengono alle determinale fisionomie dello spirito certo di sé. La determinata fisionomia della religione prende pel suo reale spirito dalle fisionomie di ciascuno de' suoi momenti quella che le corrisponde. Ciascuna determinazione di religione si afferra a tutti i lati del suo reale Esser determinato, ed impronta loro questo comune conio.

Per tal guisa le fisionomie fin qui affacciatesi si ordinano altrimenti di quello apparivano nella loro serie: intorno a che bisogna brevemente avvertire il necessario. Nelle serie considerate, ciascun momento immergendosi in sé si configurava ad un intiero nel suo particolar principio; ed il riconoscere era il fondo o lo spirito, in cui que' momenti, per sé incosistenti, aveano loro sostanza. Ora più che mai questa sostanza si produce: essa è il fondo dello spirito certo di se stesso, che non concede all'isolato principio d'isolarsi e rendersi in se stesso intiero; bensì raccogliendo e fondendo tutti questi momenti in sé procede in questa unita ricchezza del loro reale spirito; e tutti i suoi particolari momenti prendono e ricevono comunemente in sé la pari determinazione dell'intiero. Questo spirito certo di se stesso e 'l suo movimento è la sua vera realtà ed il suo Essere in sé e per sé, che conviene a ciascun isolato momento. Quand'anche ciascuna serie, fin qui considerala nel suo procedere per nodi, segnasse in lei il ritorno , ma protendendosi oltre; ora spez-

zasi in questi nodi, universali momenti, e frangesi in molte linee, che riunite in un ligame si compongono simmetricamente, cosicché combaciano i pari diversi, ne' quali ciascuna in particolare all'interno di se stessa si configura. Del resto dall'intiera esposizion dello stesso si fa chiaro il come debba intendersi qui concepito l'ordinamento degli universali indrizzi; cosicché è superfluo avvertire che questi diversi debbono essenzialmente prendersi come momenti del farsi e non come parti: nel reale spirito son essi attributi della sua sostanza: in religione sono predicati del subbietto. Così pure tutte le forme in generale sono in sé, o per noi, racchiuse nello spirito ed in ciascuna: ma con la realtà soltanto si viene in coscienza ad una determinazione, in cui lo spirito esprime la sua persona, o nella cui fisionomia conosce la sua Essenza.

La differenza che può farsi tra lo spirito reale e ciò che si conosce come spirito, ovvero fra se stesso come coscienza e come coscienza di sé, è tolta via nello spirito, che si conosce secondo la sua verità: la sua coscienza e la sua coscienza di sé si pareggiano. Come però qui la religione è immediatamente, tal differenza non è ritornata ancora nello spirito. Si è posta soltanto la nozione della religione: in questa l'Essenza è la coscienza di sé, che si è ogni verità ed in essa racchiude tutta la realtà. Tale coscienza di sé, come coscienza, ha se stessa ad obbietto: lo spirito che sulle prime si conosce immediatamente è altresì spirito nella forma d'immediato; e la determinazione della fisionomia con la quale apparisce è quella dell'Essere. Questo Essere veramente non è riempito né di sentimento o di moltiplice materia, né de' primitivi unilaterali momenti scopi e determinazioni; ma di spirito; e si conosce come tutta verità e realtà. Siffatta pienezza per tal guisa è la sua fisionomia; che, come Essenza; non si ragguaglia alla sua coscienza. Lo spirito, come assoluto, è reale, essendo nella sua verità in quanto è certo di se stesso: val dire che gli estremi, ne' quali si scompartisce lo spirito come coscienza, sono nella fisionomia dello spirito l'un per l'altro. L'aspetto che prende lo spirito come obbietto della sua coscienza resta riempito della percezione dello spirito come sostanza: per via di tal contenuto sparisce l'immergersi dell'obbietto nella pura ob-

biettività, nella forma di negatività della coscienza di sé. L'immediata identità dello spirito con se stesso è il fondo o la pura coscienza, dall'interno della quale sorge la coscienza in reciproca esteriorità. Per siffatta guisa, chiuso nella pura coscienza di sé, lo spirito nella religione non esiste come creatore di una natura in generale; ma ciò che desso produce in detto movimento sono le sue fisionomie come spiriti, che fanno insieme la perfezione della sua apparenza; e questo movimento stesso è il farsi della sua perfetta realtà per via de' singoli lati della stessa, ossia è la sua imperfetta realtà.

La prima realtà dello spirito è la nozione stessa di religione, come religione immediata o naturale: in essa lo spirito si conosce come suo obbietto in forma naturale od immediata. La seconda realtà perciò è necessariamente il sapersi nella forma di tolta naturalezza, ossia di persona. La religione è così religione artistica; perocché la fisionomia elevasi alla forma di persona per la produzione della coscienza, per la quale si guarda nell'obbietto il suo fatto, ossia la persona. La terza realtà toglie l'unilateralità delle due prime: la persona è tanto un immediato, quanto l'immediato è persona. Se nella prima lo spirito è in generale nella forma di coscienza, e nella seconda è nella forma di coscienza di sé, nella terza è nella forma d'identità di tuttaddue: esso ha la fisionomia dell'Essere in sé e per sé; e concepita qual è in sé e per sé, è la religione rivelata. Benché però in questa lo spirito giunge alla sua vera fisionomia, questa fisionomia stessa ed il concetto è il lato insormontabile dal quale fa d'uopo passare nella nozione, per dissolvere in esso quella forma di obbiettività, che racchiude in sé anche il suo contrario. Allora lo spirito afferma la nozione di se stesso, come noi or prima lo comprendiamo; e la sua fisionomia o l'elemento del suo Essere determinato è esso stesso, poiché è desso la nozione.

La religione naturale.

Lo spirito che conosce lo spirito è la coscienza di se stesso, e si è nella forma di obbiettivo: egli è; ed è parimenti l'Esser per sé. Egli è per sé, egli è il lato della coscienza di sé e propriamente a fronte del lato della sua coscienza, ossia del rapportarsi a sé come obbietto. Nella sua coscienza sta la contraddizione e quindi la determinazione della fisionomia, sotto la quale apparisce e si conosce. Di ciò si tratta in questa considerazion della religione, perocché la sua informe Essenza o la sua pura nozione si è già avuta. La differenza della coscienza e della coscienza di sé cade però all'interno dell'ultima: la fisionomia della religione non racchiude l'Essere determinato dello spirito, in quanto è natura libera da pensiero, né in quanto è pensiero libero dall'Esser determinato: ma essa è l'Esser determinato serbato nel pensiero, al par che un pensiero il quale esiste determinatamente. Secondo la determinazione della fisionomia, con la quale lo spirito si conosce, distinguesi una religione dall'altra: solo è da avvertire che l'esposizione di tal suo sapere non esaurisce da sé, nel fatto, secondo simili individue determinazioni, l'intiero di una reale religione. La serie delle diverse religioni, che si presentano, raffigurano solo i diversi lati di una sola, o meglio di ciascuna isolatamente; ed i concetti che sembrano distinguere una reale religione in paragone delle altre stanno in ognuna di quelle. Senonché la diversità dee considerarsi anche come diversità di religione. Imperocché trovandosi lo spirito nella differenza della sua coscienza e della sua coscienza di sé, il movimento ha per meta il toglier via queste fondamentali differenze, ed il dare alla fisonomia, che è obbietto della coscienza, la forma della coscienza di sé. Siffatta differenza però non è tolta, perchè le fisionomie racchiuse in quella avessero anche il momento della persona, ed il Dio fosse concepito qual coscienza di sé. La persona del concetto non è la reale: onde questa, al par di ogni altra più sviluppata determinazione del-

la fisionomia, appartenga in verità a questa, da una banda fa d'uopo si ponga pel fatto della coscienza di sé, in parte bisogna che le più basse determinazioni vengano tolte e comprese dalle più elevate. Il concetto cessa d'esser concetto ed estraneo al suo sapere, perocché la persona lo produce, e quindi guarda la determinazione dell'obbietto come sua, epperò guarda sé in quello. Per siffatta attività la più bassa determinazione scompare; perocché il fatto è il negativo che si svolge a spese di un Altro; in quanto che quella ancor si presenta, si cambia in non essenzialità: e viceversa, ove domina ancor la più bassa, si presenta la più elevata, che ha luogo impersonalmente accanto all'altra. Quando i diversi concetti all' interno di ciascuna isolata religione presentino proprio l'intiero movimento delle loro forme, il carattere di ognuna vien determinato dalla particolare identità della coscienza e della coscienza di sé, val dire che l'ultima comprende in sé la determinazione dell'obbietto della prima, essa se l'appropria compiutamente pel suo fatto, e la conosce essenziale a fronte dell'altra. La verità della credenza ad una determinazione dello spirito religioso mostrasi per ciò che lo spirito reale è fatto in modo da non aver verità la fisonomia con la quale si guarda in religione; come p. e. l'umanarsi del Dio che si presenta nelle religioni di oriente; stantechè il suo reale spirito è senza la detta fusione. Non appartiene a questo luogo il ritornare dalla totalità delle determinazioni alle isolate, e mostrare in qual forma nell'interno delle stesse e della loro particolar religione sia racchiusa la perfezione delle rimanenti. La forma più elevata, riposta sotto una più bassa, abbisogna del suo significato pel conscio spirito, appartiene solo superficialmente a lui ed al suo concetto. Essa è a considerarsi nel suo proprio significato, e là dove è serbata qual principio di questa particolare religione per via del suo reale spirito.

a. *L'Essenza della luce.*

Lo spirito come l'Essenza che è coscienza di sé, o la conscia Essenza che è ogni realtà, e conosce ogni realtà esser se stessa, a

fronte della realtà che si dà nel movimento della sua coscienza, è, ora primo, sua nozione; e questa nozione rimpetto la luce di tale svolgimento è la notte della sua Essenza; rimpetto l'Esser determinato de' suoi momenti, quali consistenti fisionomie, è il creativo mistero della sua nascita. Tal mistero ha in se stesso la sua rivelazione; perocché l'Essere determinato ha in questa nozione la sua necessità, essendo lo spirito certo di se stesso; onde nella sua Essenza ha il momento di esser coscienza e concepirsi obbiettivamente. È desso il puro spirito, che nel rendersi a se estraneo, ha in sé come universale obbietto la certezza di se stesso: ossia questo obbietto è per sé la compenetrazione di ogni pensiero e di ogni realtà.

Nell'immediata prima divisione dello spirito assoluto che si conosce, la sua fisionomia ha quella determinazione che conviene all'immediata coscienza od alla percezione sensibile. Esso riguardasi nella forma di Essere, però non dell'Essere scevro di spirito, riempito delle accidentali determinazioni del sentimento, quale appartiene alla percezion sensibile, ma è l'Essere riempito di spirito. Questo racchiude in sé la forma che si presenta nell'immediata coscienza di sé, la forma di Signore contro la coscienza di sé dello spirito che si ritira dal suo obbietto. Tal Essere riempito con la nozione dello spirito è ancora la fisionomia del semplice rapporto dello spirito a se stesso, o la fisionomia dell' informe. In virtù di tal determinazione è dessa la pura Essenza della luce del cominciamento, che tutto racchiude e riempie, e che si sostiene nella sua informe sostanzialità. Il suo Esser altro è il negativo altrettanto semplice, la tenebra: i movimenti delle sue proprie emanazioni, le sue creazioni nel resistente elemento del suo Esser altro sono piogge di luce; che nella loro semplicità sono pure il suo Esser per sé ed il ritorno al suo Esser determinato, il torrente di fuoco che distrugge le forme. La distinzione, che vi ha, sviluppasi nella sostanza dell'Esser determinato, e si configura in forme della natura; ma l'essenziale semplicità del suo pensiero traversa senza posa e senza intelletto quelle forme, estende i suoi limiti immensurabilmente, e segue nella sublimità la loro viva e superba bellezza.

Il contenuto, cui sviluppa questo Essere puro, ossia la sua os-

servazione è quindi un non essenziale giuocar all'intorno di questa sostanza, che ora va a farsi subbietto, senza ricadere in sé, e fissa per via della persona i suoi diversi. Le sue determinazioni sono attributi, che non si prestano a stabilità, ma rimangono nomi dell'uno dalle molte appellazioni. Questo sta con le moltiplici forze dell'Esser determinato, e veste le fisionomie della realtà quasi di un impersonale abbigliamento: sono esse messaggeri della sua potenza bisognosi di propria volontà, contemplatori della sua maestà, e voci di sua lode.

Siffatta tempestosa vita dee però determinarsi all'Esser per sé, dando fermezza alle sue evanescenti fisionomie. L'Essere immediato, nel quale si oppone alla sua coscienza, è altresì la negativa potenza che spegne i suoi diversi. È in verità persona; e perciò lo spirito passa a conoscersi nella forma di persona. La pura luce getta la sua semplicità come un' infinità reciprocamente estrinseca di forme, e si dà in olocausto all'Esser per sé, talché l'individuo assume fermezza nella sua sostanza.

b. *La pianta e l'animale.*

Lo spirito di sé conscio, che dall'informe Essenza torna in sé, elevando il suo immediato a persona, determina la sua semplicità come moltiplicità dell'Esser per sé, ed è la religione dell'osservazione spirituale, in dove esso dividesi nell'innumerevole moltiplicità di più deboli o più forti, di più ricchi o più poveri spiriti. Siffatto panteismo, che in sulle prime è una calma stabilità di tali atomi spirituali, addiviene un pugnante movimento in se stesso. L'innocenza della religione de' fiori, che è un impersonai concetto della persona, passa al serio della vita lottante, alla colpa della religione degli animali; la calma e l'impotenza della contemplatrice individualità passa al devastatore Esser per sé. Non giova prendere le cose dell'osservazione con il morto dell' astrazione, innalzandole ad Essenza di spirituale osservazione: l'avvivamento di questo regno di spiriti, per via della determinazione e della negatività, si afferra a ciò che sorpassa la incolpevole indifferenza delle medesime. Per essa il disseminarsi

nella moltiplicità delle calme figure vegetali addiviene un pugnante movimento, in dove viene in colluttazione l'odio del loro Esser per sé. La reale coscienza di sé di questo disperso spirito è una folla di isolati non associabili spiriti del popolo, che nel loro odio pugnano a morte, e son consci di loro Essenza come di determinate figure animali; perocché essi non son altro che spiriti animali, vite d'animali segregate, conscie di loro senza universalità.

In tale odio si distrugge la determinazione del puro negativo Essere per sé, e per questo movimento della nozione si presenta lo spirito in un'altra fisionomia. Il tolto Esser per sé è la forma dell'obbietto, che vien prodotto dalla persona, o che anzi è la prodotta persona, consumantesi nella lotta, che cioè si fa cosa. Sui distruggentisi spiriti animali tiene quindi il lavorante la mano superiore, il cui fatto non è solo negativo, ma calmo e positivo. La coscienza dello spirito è ancor più il movimento, che sorvola sull'immediato Essere in sé, come sull'astratto Essere per sé. Essendo rabbassato l'In sé ad una determinazione per la contraddizione, non è più la propria forma dello spirito assoluto, ma una realtà, che trova la sua coscienza a sé opposta come comune Esser determinato, toglie quella realtà, ed è con ciò non solo questo Esser per sé che la toglie via; ma anche produce il suo concetto, l'Esser per sé esposto nella forma di un obbietto. Questa produzione però non solo è perfetta, ma è altresì la condizionata attività e l'improntar la forma ad un che presente.

c. *Il mastro.*

Lo spirito apparisce qui ancora come mastro ed il suo fatto, per lo quale si produce come obbietto senza comprendere ancora il suo pensiero, è un lavoro istintivo, come quello delle api pe' loro alveari.

La prima forma, per essere immediata, è l'astratta dello intelletto, e l'opera non è ancora in lei stessa piena dello spirito. I cristalli delle piramidi ed obelischi, semplici connessioni di linee rette con facce piane, ed uguali relazioni delle parti, in cui è tolta la incom-

mensurabilità delle curve, sono i lavori in grande di questo mastro. A causa della nuda intelligibilità della forma, non è dessa in se stessa il suo significato, né la spirituale persona. Le opere ricevono lo spirito in sé come uno estraneo diverso spirito che, abbandonato la sua vivente compenetrazione con la realtà, sta morto in questo cristallo bisognoso di vita; ovvero esse rapportansi estrinsecamente a lui come a tale, che estrinsecamente e non come spirito esiste, come luce che va a quello che rigetta da sé il suo significato.

La distinzione dalla quale procede lo spirito lavoratore, quella dell'Essere in sé che si fa la materia in cui lavora, e dell'Esser per sé che è il lato della lavoratrice coscienza di sé, addiviene per lui obbiettivo nella sua opera. Il suo sforzo ulteriore è quello di rinunciare a questa distinzione dell'anima e del corpo, ornando e configurando quella in lei stessa ed animando questo. Ambi i lati, ravvicinati così, conservano reciprocamente la determinazione dello spirito concepito e del suo involvente velo: la sua identità con se stesso racchiude questa contraddizione dell'individualità e dell'universalità. Poiché l'opera ravvicina se stessa ne' suoi lati, avviene anche quest'altro, il ravvicinarsi cioè alla lavoratrice coscienza di sé, la quale giunge a sapersi qual è in sé e per sé nell'opera. Così va fatto l'astratto lato dell'attività dello spirito, che si conosce non in se stesso né suo contenuto, ma nella sua opera che è una cosa. Il mastro stesso, l'intiero spirito, non è ancora apparso, ma è l'interna nascosta Essenza, che come intiero, è presente ma sol diviso nell' attiva coscienza e nel prodotto obbietto.

Il mastro lavora altresì in animata forma il circostante casamento, l'esterna realtà che or prima è elevata all'astratta forma dello intelletto. Egli dissipa la vita delle piante, la quale non è più santa come pel primitivo impotente panteismo, ma da quella, che si comprende come l'Essenza che è per sé, vien presa qualche cosa di utile ed apposta esteriormente per ornamento. Però non viene usata senza cangiamento; chè l'artefice della conscia forma toglie del pari l'evanescenza, cui ha in lei l'immediata esistenza di tal vita, e ravvicina le sue organiche forme alle forti ed universali del

pensiero. L'organica forma, che lasciata libera cresce nella specialità, sommessa dal suo lato alla forma del pensiero, eleva dall'altro lato le linee rette e le forme piane ad animate curve; miscela che è radice della libera architettura.

Una siffatta abitazione lato, dell'universale elemento o dell'inorganica natura dello spirito, racchiude in sé anche una fisionomia dell'individualità, che ravvicina alla realtà lo spirito diviso dall'Essere determinato a lui interno od esterno; e quindi rende l'opera pari all'attiva coscienza di sé. L'artefice si prende in sulle prime alla forma dell'Esser per sé, alla figura animale. Il non esser più conscio di sé immediatamente nella vita animale, lo mostra per questo, che contro la medesima si costituisce come produttrice forza, ed in essa si conosce come sua opera, mentre questa addiviene un che tolto via e geroglifico di un altro significato, di un pensiero. Quindi non più vien essa sola ed intieramente usata dal lavoratore, ma mescolata con la forma del pensiero, con un che umano. Però manca ancora all'opera la fisionomia e l'Esser determinato, in cui la persona esiste come persona: manca ancora l'esprimere che in essa stessa racchiude in sé un intrinseco significato, manca la parola, in cui si presenti il pieno senso stesso. L'opera quindi, benché, depurata di ogni animalesco, porti solo in lei la fisionomia della coscienza di sé, è l'opera senza tuono che abbisogna de' raggi del sole oriente per aver tuono: il quale generato dalla luce è un suono ma non è parola, mostra una persona estrinseca e non interna.

A tale estrinseca persona della fisionomia si oppone l'altra che mostra d'averne una interna. La natura ritornante alla sua Essenza rabbassa la sua vivente moltiplicità, che si smembra e si confonde nel suo movimento, ad un non essenziale casamento che è il tetto dell'interno, e questo interno è in sulle prime la semplice oscurità, l'immobile, la nera informe pietra.

Ambe le rappresentazioni racchiudono la interiorità e l'Essere determinato, i due momenti dello spirito; ed ambe nelle opposte relazioni della persona, tanto interna quanto esterna. E bisogna riunirle entrambe. L'anima della statua a forma umana non viene dall'in-

terno, non è ancor la parola, l'Essere determinato che in lui stesso è interno: e l'interno del multiforme Essere determinato è ancora un che privo di tuono, che non si distingue in se stesso, né è ancor diviso dal suo esterno, cui appartiene ogni diversità. In conseguenza il mastro le riunisce entrambi nella miscela della fisionomia naturale e di quella che' è conscia di sé; e questa Essenza per se stessa enigmatica rompe nella parola della più profonda saggezza, accoppiando il conscio con l'inconscio, il semplice interno col multiforme esterno, la tenebria del pensiero con la chiarezza dell'esternazione.

In siffatta opera cessa il lavoro istintivo, che generava l'inconscia opera in opposizione alla coscienza di sé; perocché in essa, contro l'attività del mastro che fa la coscienza di sé, viene un espressivo interno anche di sé conscio. Egli quindi si è levato lavorando alla divisione della sua coscienza, in dove lo spirito s'incontra con lo spirito. In siffatta unità del conscio spirito con se stesso, in quanto è fisionomia ed obbietto della sua coscienza, si purificano ancora le sue miscele con l'inconscia guisa dell'immediata forma naturale.

Cotali mostri in figura, parola e fatto dissolvonsi in forme spirituali, in un esterno che ritorna in sé; in un interno che si aliena da sé ed in se stesso; in un pensiero che partorisce e tiene la sua fisionomia a sé corrispondente ed è limpido pensiero. Lo spirito addiviene artista.

B.

La religione dell'arte.

Lo spirito si eleva nella forma della coscienza e produce così quella fisionomia nella quale egli è per la sua coscienza. Il mastro dà il sintetico lavoro, la miscela delle strane forme del pensiero e delle naturali. Quando la fisionomia guadagna la forma della conscia attività, lo spirito diviene spirituale artefice.

Domandando quale sia lo spirito reale, che ha nella religione del-

l'arte la coscienza di sua assoluta Essenza, si ha ch'egli è lo spirito etico, ossia il vero. Egli non è soltanto l'universale sostanza di tutti gl'individui, ma, avendo per la reale coscienza la fisionomia della coscienza, che val dire avendo l'individualizzazione, è conosciuto altresì da quelli come lor propria Essenza ed opera. Non è dessa per sé l'Essenza della luce, nella cui unità l'Esser per sé della coscienza di sé è racchiuso sol negativamente e da passeggero, guardando al Signore della sua realtà; non è l'irrequieto dilaniarsi dei popoli che si odiano, né la sommessione di costoro in caste, le quali insieme hanno l'apparenza dell'organizzazione di un perfetto intiero, cui manca però l'universale libertà degl'individui. Bensì è il popolo libero e quello in cui il costume fa la sostanza di tutti, la cui realtà ed Essere determinato conosce tutti e ciascun individuo come sua volontà e fatto.

La religione dello spirito etico è il suo elevarsi sulla sua realtà, il ritorno dalla sua verità al puro saper se stesso. Vivendo il popolo etico in immediata identità con la sua sostanza, e non avendo in lui il principio della pura individualità della coscienza di sé, sta già la sua religione nel pieno, col dipartirsi dalla sua fermezza. Imperocché la realtà della sostanza del costume posa in parte sulla sua calma invariabilità a fronte dell'assoluto movimento della coscienza di sé, e quindi sul perchè questa non è passata in sé dal suo immoto costume e dalla sua ferma fiducia; ed in parte sulla organizzazione in una moltiplicità di diritti ed obbligazioni morali, ed in una suddivisione in masse di particolari posizioni e fatti, che influiscono sull'intiero; e perciò sul perchè l'individuo è contento della circoscrizione del suo Esser determinato e non ha ancor compreso l'illimitato pensiero della sua libera persona. Pure quella calma immediata fiducia alla sostanza riede alla fiducia in sé ed alla certezza di se stessa; e la moltiplicità de' dritti e delle obbligazioni morali, al par che il limitato fatto, è lo stesso dialettico movimento dell'etica, come moltiplicità della cosa e delle sue determinazioni; un movimento che trova suo riposo e fermezza solo nella semplicità del suo consapevole spirito. Il perfezionarsi del costume in libera coscienza, ed il destino del mondo etico è quindi l'individualità che ritorna

in sé, l'assoluta leggerezza dello spirito del costume, che dissolve in sé tutte le fisse differenze della sua fermezza e le masse della sua organica compagine, e perfettamente sicuro di sé giunge all'illimitata gioia ed al liberissimo godimento di se stesso. Tale semplice certezza dello spirito in sé ha il doppio significato d'essere calma consistenza e fissa verità, al par che assoluta irrequietezza e 'l perire del costume. Essa cade nell'ultimo, perocché la verità dello spirito etico è ora tuttavia la sostanziale Essenza e fiducia, in cui la persona non si conosce come libera individualità, e che quindi va a fondo in questa interiorità o nell'affrancamento della persona. Poiché, perduta la fiducia, la sostanza del popolo è in sé manomessa, lo spirito che era il mezzo degl'inconsistenti estremi, ora più che mai si affaccia nell'estremo della coscienza che si comprende come Essenza. Ciò è lo spirito in sé consapevole, che si affligge della perdita del suo mondo, e produce la sua Essenza elevata sulla realtà dalla purezza della persona.

In tale epoca nasce l'arte assoluta: precedentemente è dessa il lavoro istintivo, che immerso nell'Esser determinato, lavora in quello e su quello, non ha la sua sostanza nel libero costume, epperò non ha la libera spirituale attività nella persona lavoratrice. Più tardi lo spirito sorvola sull'arte per guadagnare una più sublime posizione; quella cioè d'essere non solo la sostanza generata dalla persona; ma anche *questa* persona che presentasi come obbietto; non solo il generarsi dalla nozione, ma anche l'avere per fisionomia la sua nozione stessa; cosicché la nozione e la generata arte si sanno reciprocamente come lo stesso ed identico.

Ritornando la sostanza del costume dal suo Essere determinato nella sua pura coscienza di sé, è questo il lato della nozione o dell'attività con cui lo spirito si produce come obbietto. Essa sostanza è la pura forma, mentre l'individuo nell'obbedienza e nel culto etico fabbrica ogni inconscio Essere determinato e ferma determinazione quando la sostanza stessa si è fatta fluida Essenza. Tale forma è la notte in cui si disvela la sostanza, facendosi subbietto: da questa notte della pura certezza di se stesso lo spirito etico risorge come la fisionomia liberata dalla natura e dal suo immediato Essere determinato.

L'esistenza della pura nozione, in cui lo spirito fugge dal suo corpo, è un individuo che essa si sceglie per contenere il suo dolore. Da questo, qual sua universale e sua potenza, soffre violenza, come suo *pathos*, cui abbandonata la sua coscienza di sé perde la libertà. Ma quella positiva potenza dell'universalità vien coartata dalla pura persona dell'individuo qual negativa potenza. Siffatta pura attività, conscia della sua inammissibile forza, ha un attrito con l'informe Essenza: fattane padrona, fa essa del *pathos* la sua materia, dandosi il suo contenuto; e questa unità si produce come opera, spirito universale individualizzato e concepito.

a. *L'arte astratta.*

La prima arte è immediata, astratta ed individua. Da un lato dev'essa muovere dall'immediata ed obbiettiva guisa incontro alla coscienza di sé; come dall'altro lato questa per sé va nel culto a togliere la distinzione che pria si dava a fronte del suo spirito; e quindi produce l'arte in lui stesso avvivata.

La prima guisa con la quale lo spirito artistico separa l'una dall'altra la sua fisionomia e la sua attiva coscienza, è l'immediata: chè quella come cosa è determinata. Essa guisa dà la differenza della individualità che ha in lei la fisionomia della persona, e dell'universalità che presenta l'inorganica Essenza in rapporto alla fisionomia come suo involucro e casamento. Con ciò sublimandosi l'intiero nella pura nozione, si guadagna la pura forma conveniente allo spirito. Essa non è l'intellettual cristallo, tomba de' morti, irradiata da un'anima esterna; nè la miscela delle forme della natura e del pensiero provveniente dalla pianta, la cui attività consiste nella imitazione. La nozione però si spoglia di ciò che tiene alla radice, si attacca alle forme de' rami e delle foglie in dove la linea retta e 'l piano del cristallo si eleva a rapporti incommensurabili; cosicchè si ottiene per l'intelletto l'avvivamento dello organico, preso nell'astratta forma dell'intelletto, nonché la sua Essenza, che è incommensurabilità.

Il Dio che vi abita però è la nera pietra compenetrata dalla luce della coscienza. La fisionomia umana si spoglia dell'anima

lesco con cui si mescolava: l'animale è pel Dio un accidentale travestimento, che si avvanza alla sua vera fisionomia e non vale più per sé, ma è rabbassato a significare un Altro, cioè è nudo segno. La fisonomia del Dio spogliasi in lei stessa anche de' bisogni delle naturali condizioni dell'animalesco Essere determinato; gl'interni ordigni dell'organica vita si perdono nella sua superficie e non appartengono se non a questa. L' Essenza del Dio però è l'identità dell'universal Essere determinato della natura e dello spirito conscio, che sembra stare nella realtà contro quella. Insiememente una individua fisionomia è il suo Essere determinato di uno degli elementi della natura, come la sua conscia realtà è un singolo spirito del popolo. Però l'Essenza del Dio in tale identità è l'elemento riflesso nello spirito, la natura rischiarata dal pensiero unita con la vita conscia di sé. La fisionomia del Dio, in conseguenza, ha in lei il suo elemento naturale come tolto via, come una fosca rimembranza. La devastatrice Essenza e la confusa lotta del libero Essere determinato degli elementi, l'immorale regno de' Titani, è vinto e rilegato all'estremo della realtà divenuta chiara, al fosco confine del mondo che si trova e riposa nello spirito. Tali vecchi Iddii (ne' quali l'Essenza della luce, generando con la notte, si particolarizza), il cielo, la terra, l'oceano, il sole, il cieco tifonico fuoco della terra ecc. sono sostituiti da figure che in loro hanno soltanto una sorda voce che ricorda que' titani, i quali non sono più Essenze della natura, ma chiari etici spiriti de' popoli consci di sé.

Questa semplice fisionomia altresì svelle in sé e ricomprende in calma individualità l'irrequietezza dell'infinito smembramento, tanto di quello elemento naturale, il quale, necessario soltanto come universale Essenza, si comporta però accidentalmente nel suo Essere determinato e movimento; quanto del popolo, il quale distratto nelle speciali masse del fatto e negl'individuali punti della coscienza di sé ha un Essere determinato di moltiplice senso e fatto, ed oppone quindi a quella il movimento dell'irrequietezza, a questa, all'Essenza, la coscienza di sé, che come culla della stessa null'altro serba per sé se non l'essere pura attività. Per ciò che appartiene alla sostanza, l'artista non compartisce alla

sua opera (egli stesso come determinata individualità) realtà alcuna; onde può conferirle la perfezione rendendosi estraneo alla sua specialità, svestendosi del corpo ed avvanzandosi all'astrazione del puro fatto. In tal prima immediata produzione la divisione dell'opera e della sua conscia attività non è ancora riunita: in conseguenza l'opera non è per sé realmente animata, ma è l'intiero soltanto col suo fondersi. Il comune nell'opera d'arte, che si produce in coscienza ed è fatta dalla mano dell'uomo, è il momento della nozione esistente come nozione, che le surge di contro. E quando all'artista o contemplatore basti affermare l'opera d'arte come in lei stessa assolutamente animata, dimenticando se stesso disinteressatamente, fa d'uopo al contrario tener ferma la nozione dello spirito, che non può fare a meno del momento d'esser conscio di se stesso. Questo momento però si oppone all'opera, mentre la nozione in tale sua prima divisione di ambi i lati dà l'una contro l'altra le sue astratte determinazioni del fatto e dell'esser cosa, senza ritornare ancora all'unità dalla quale partiva.

L'artista pruova altresì nella sua opera di non aver prodotta Un'Essenza a lui pari. Egli ne riottiene coscienza, dacché una turba ammiratrice onora l'opera come lo spirito che le è Essenza. Ma tale incoraggiamento, ripetendogli la propria coscienza di sé sol come maraviglia, è anzi una conoscenza di non essere a lui pari l'incoraggiamento che gli si dà. Tornando esso a lui in generale come gioia, egli non vi trova il dolore che gli costava la sua opera, nè lo stento del suo lavoro. Giudichi il volgo come vuole, plaudisca pure v'apponga ancora sua coscienza: ove ei vi si sovrapponga con la sua conoscenza, sa l'artista quanto è il suo fatto maggiore della loro intelligenza e parola; che se vi si sottopongano, e la conoscano come lor dominante Essenza, egli se ne conosce padrone.

L'opera d'arte quindi richiede un altro elemento del suo Esser determinato, il Dio di una derivazione altra di questa, in dove egli dal profondo della sua creatrice notte ricade nel contrario, nell'esteriorità, nella determinazione della cosa conscia di sé. Il più alto elemento è la parola; un Essere determinato che è l'esistenza imme-

diatamente di sé conscia. Essendo l'individuale coscienza determinata nella parola, è desso immediatamente universale corruzione: la perfetta segregazione dell'Essere per sé è del pari fluidità e l'universale compartecipata unità delle molte persone: essa è l'anima esistente come anima. Il Dio altresì che ha la parola per elemento della sua fisionomia, è l'artista in lui stesso animato, che ha immediatamente nel suo Essere determinato la pura attività che si oppone all'esistente qualcosa. Val dire che la coscienza di sé rimane immediatamente con sé nell'obbiettivo farsi della sua Essenza. Essa è, stando nella sua Essenza con se stessa, puro pensiero, o devozione, la cui interiorità ha insieme l'Esser determinato nell'inno. Tale interiorità serba in lei l'individualità della coscienza di sé, ed ivi è presa questa individualità come universale. La divozione accesa in tutti è lo spirituale torrente, che nella moltiplicità della coscienza di sé è di sé conscia come un ugual fatto di tutti e come semplice Essere: lo spirito, come questa universale coscienza di tutti, raccoglie in uno tanto la sua pura interiorità, come l'Esser per altro e l'Esser per sé degl'individui.

Questa parola distinguesi da ogni altra parola del Dio, che non è quella dell'universale coscienza di sé. L'oracolo del Dio, tanto della religione artistica quanto delle precedenti, è la necessaria prima parola di lui; perocché sta nella sua nozione ch'egli sia l'Essenza della natura come dello spirito, ed abbia perciò un Esser determinato non solo naturale ma anche spirituale. In quanto tal momento sta nella sua nozione e non è ancor realizzato nella religione, la parola per la religiosa coscienza di sé è la parola di un'estranea coscienza di sé. La coscienza di sé tuttavia estranea alla sua società non esiste ancora come il richiede la sua nozione. La persona è l'Esser per sé semplice, epperò assolutamente universale: quello però che è diviso dalla coscienza di sé della società, è ora prima un individuo. Il contenuto di questa propria ed individua parola si ha dall'universale determinazione, in cui l'assoluto spirito in generale è posto nella sua religione. Lo spirito universale che nel sorgere non ha ancor diviso il suo Essere determinato, pronuncia altrettanto semplici ed universali assiomi dell'Essenza ; il sostanzial contenuto

delle quali è elevato alla sua semplice verità; ma a causa della loro universalità sembrano insieme triviali alla coscienza di sé più educata.

La persona più civilizzata che si eleva all'Esser per sé è padrone del puro *pathos* della sostanza, della obbiettività della nascente Essenza della luce, e conosce quella semplicità della verità come ciò che è in sé, che non ha la forma dell'accidentale Esser determinato per una estranea parola, ma è qual sicura non iscritta legge degli Dei, che eternamente vive, e di cui niuno conosce donde apparisca. Come l'universale verità, rivelata dall'Esser della luce, rientra nell'interno o nell'inferno, e quindi è la tolta forma dell'accidentale apparizione; all'incontro nella religione artistica, avendo la fisionomia del Dio assunta la coscienza, e quindi in generale l'individualità; la propria parola del Dio, spirito del popolo etico, è l'oracolo, che conosce le speciali opportunità dello stesso, ed enunzia l'utile corrispondente. Il sapiente pensiero rivendica a sé le universali verità, essendo conosciute come ciò che sono in sé; e la parola dello stesso non è più estranea ma propria. Come quella guisa dell'antichità cercava ciò che fosse buono e bello nel suo proprio pensiero; mentre lasciava conoscere dal demone il cattivo accidental contenuto del sapere, se p. e. fosse buono conversar con questo o quello, o se riuscisse a bene il fare un viaggio, e tali altre insignificanti cose; così pure l'universal coscienza traeva la conoscenza dell'accidentale dagli uccelli e dagli alberi, o dalla terra aperta, il cui vapore toglieva alla coscienza di sé la sua assennatezza; perocché l'accidentale è il dissennato e l'estraneo; e l'etica coscienza si lascia determinare in proposito in guisa dissennata e strana, quasi da un trar di dadi. Quando l'individuo si determina pel suo intelletto e ponderatamente sceglie ciò che gli è utile, sta per base di siffatta propria determinazione la specialità del particolar carattere, che è essa stessa accidentale: e quel sapere dell' intelletto cosa sia utile all'individuo è quindi tal sapere come quello dell'oracolo o della sorte: Senonché chi dimanda l'oracolo o la sorte, con ciò esprime il senno etico dell'indifferenza contro l'accidentale, mentre quello al contrario tratta l'accidentale in sé come essenziale interesse del suo pensiero e sa-

pere. Più elevato dell'uno e dell'altro è propriamente fare della riflessione l'oracolo del fatto accidentale, e ritenere come accidentale questa ponderata azione stessa, a causa del suo lato di rapporto al particolare ed alla sua utilità.

Il vero Esser determinato di sé conscio, quello che lo spirito ha nella parola che non è parola dello estraneo ed accidentale, non l'universal coscienza di sé, è l'opera d'arte che abbiam già vista. Esso si oppone alla cosa-statua. Come questa è l'immoto, così è quella l'evanescente Essere determinato: come in questa l'obbiettività rimasta libera abbisogna della propria immediata persona, in quella al contrario, che è tanto chiusa nella persona, l'obbiettività non viene ad una fisionomia speciale, ed è come il tempo che non più esiste, dacché esiste.

Il movimento di ambi i lati, ne' quali si muove l'elemento ricettivo della coscienza di sé, e la divina fisionomia che riposa nell'elemento dell'Essenza della cosa, rinunciano vicendevolmente alla loro diversa determinazione, e l'unità che è la nozione della loro Essenza, venuta all'Essere determinato, forma il culto. In esso la persona si dà la coscienza della discesa dell'Essenza divina dalla sua trascendenza in lei; e questa che già è il non reale e soltanto obbiettivo, ottiene perciò la propria realtà della coscienza di sé.

Tale nozione del culto in sé è già racchiusa e data nel torrente del lirico canto. Siffatta divozione è l'immediato puro accontentamento della persona per se stessa ed in se stessa. L'anima purificata è in questa purezza immediatamente soltanto Essenza ed è tuttuno con l'Essenza. A causa della sua astrazione non è la coscienza che distingue il suo obbietto da sé; ed è perciò soltanto la notte del suo Esser determinato e l'apparecchiato posto della sua fisionomia. L'astratto culto, in conseguenza, eleva la persona ad essere questo puro divino elemento. L'anima compie con coscienza questa depurazione; perocché essa non è soltanto la persona che discesa nel suo profondo si conosce come malvagia, ma è un positivo, un'anima che purifica la sua esteriorità con lavande, si veste di bianco, e porta in generale il suo interno alla concepita via di lavoro punizioni e ricompense, alla via dell'educazione che svolge la specialità, per la quale giunge alla dimora ed alla comunione della beatitudine.

Siffatto culto è mistico, cioè un concepito non reale perfezionamento: intanto dee essere un'azione reale: un'azione non reale contraddice se stessa. La propria coscienza innalzasi quindi nella pura coscienza di sé. L'Essenza ha in lei il significato di un libero obbietto, il quale ritorna alla persona per via del culto reale; ed in quanto nella coscienza pura ha il significato della pura Essenza dimorante al di là della realtà, questa Essenza scende dalla sua universalità per tal mediazione all'individualità, e si fonde così con la realtà.

Ambi i lati, entrando nell' azione, si determinano così che l'Essenza si presenta come real natura per il conscio lato in quanto è reale coscienza: da un lato essa le appartiene come possesso e proprietà, e vale come Essere determinato che non è in sé; dall'altro lato è dessa sua propria immediata realtà ed individualità, che da lei vien considerata come non Essenza e tolta via. Insiememente però per la sua pura coscienza quell'esterna natura ha l'opposto significato d'essere l'Essenza in sé positiva, per la quale la persona sagrifica la sua non essenzialità. L'azione è quindi un movimento spirituale, mentre essa ha il doppio lato di togliere l'astrazione dell'Essenza, in quanto la devozione determina l'obbietto, e farne un reale, innalzando il reale nella ed all'universalità, in quanto l'agente determina l'obbietto e sé.

L'azione del culto stesso comincia con la pura oblazione di un possesso, che il proprietario visibilmente lascia perder per lui senza utilità o dissiparsi in fumo. Esso rinuncia all'Essenza della sua pura coscienza, al possesso, al dritto di proprietà ed al godimento della stessa, alla personalità ed al ritorno del fatto alla persona, e riflette l'azione piuttosto nell'universale o nell'Essenza anziché in sé. Viceversa, in ugual modo va a fondo l'Essenza positiva. L'animale sagrificato è segno di un Dio; i frutti distrutti sono la stessa vivente Cerere e Bacco: in quello muoiono le potenze del dritto superiore, che ha sangue e vita reale; in questi muoiono le potenze del dritto inferiore incruento, che possiede mistica artificiosa potenza. Il sagrificio della divina sostanza, in quanto è un fatto, appartiene al lato di sé conscio. Onde questo reale fatto sia possibile, bi-

sogna che l'Essenza in sé abbia sagrificata se stessa. E fa questo per essersi dato un determinato Essere, facendosi animale individuo e frutto. Questa rinuncia, che già compie in sé l'Essenza, presenta la persona agente nell'Essere determinato e per la sua coscienza, sostituendo all'immediata realtà dell'Essenza una più elevata, cioè se stesso. In effetti, la surta unità che è il risultato della tolta individualità e della divisione di ambi i lati, non è il destino puramente negativo, ma ha positivo significato. Solo all'astratta sotterranea Essenza va abbandonato intieramente ciò che le si sagrifica, e quindi è disegnata diversa dalla persona come tale la riflessione del possesso e dell'Essere per sé nell'universale. Insiememente è questa una piccola parte, e l'altro sagrificio è soltanto la distruzione dell'inservibile, od anzi l'apparecchio dell'offerta pel pasto, il cui gusto falsa l'azione nel suo negativo significato. Il sagrificante conserva la massima parte di quella prima offerta, e di questo serba l'utile pel suo godimento. Questo godimento è la negativa potenza che toglie l'Essenza al pari della individualità; ed è insieme la positiva realtà, in cui l'obbiettivo Essere determinato dell'Essenza si fa di sé conscia, e la persona ha la coscienza della sua identità con l'Essenza.

Tal culto del resto è certamente una reale azione: il suo significato sta ancor più nella divozione: ciò che appartiene a questa non è prodotto obbiettivamente; come il risultato nel godimento si fraude del suo Esser determinato. Il culto va oltre, e dapprima rimpiazza questa mancanza dando alla sua divozione un'obbiettiva fermezza, essendo per esso il lavoro comune, o fattibile da ciascuno individuo, quello che rende onorevole per la divinità l'abitazione e l'ornamento del Dio. In conseguenza in parte va tolta l'obbiettività della statua, perchè per la consacrazione del suo dono il lavoratore si rende benigno il Dio, e riguarda la sua persona appartenergli: in parte questo fatto non è il singolo lavoro dell'artista, ma questa specialità dissolvesi nell'universale. Non però soltanto l'onore del Dio ha luogo; la benedizione della sua benignità non fluisce nel concetto al lavoratore; ma il lavoro ha pure contro il primo il rovescio significato dell'alienazione e dell' onore estraneo. Le abitazioni e le sale del Dio sono per uso degli uomini: i tesori che vi si serbano,

in caso di necessità, sono di quelli: l'onore che ciascuno gode nel suo ornamento è l'onore del popolo artistico e magnanimo. Il quale adorna alla meglio le sue proprie abitazioni e vestimenta al par che i suoi negozi con decorazioni. Così il popolo riceve pe' suoi doni il compenso dal grato Dio e la pruova della benignità sua, nella quale si è collegato con lui per via del lavoro, non nella speranza ed in una tarda realtà; ma nella testimonianza d'onore e nell'apportare i doni ha immediatamente il godimento della sua propria ricchezza ed ornamento.

a. *La vivente opera d'arte.*

Il popolo che nel culto della religione artistica si avvicina al suo Dio è il popolo etico, che conosce il suo Stato, e l'azione del medesimo come la volontà e 'l completamento di se stesso. Tale spirito opponendosi al popolo di sé conscio, non è quindi l'Essenza della luce; l'impersonale non racchiude in sé la certezza degl'individui, ma è piuttosto soltanto la loro universale Essenza e la dominatrice potenza in cui gl'individui scompariscono. Il culto della religione di questa semplice informe Essenza in universale dà di rimando a suoi appartenenti sol l'essere il popolo del loro Dio: esso loro guadagna soltanto la loro coscienza e semplice sostanza, non però la loro reale persona che è anzi riprovata: essi onorano il loro Dio come una vuota profondità, non come spirito. Intanto il culto della religione artistica abbisogna, dall'altro lato, di quella astratta semplicità della Essenza e quindi del profondo della stessa. L'Essenza che è immediatamente purificata con la persona, è in sé spirito e conoscitrice verità, benché non ancora conosciuta o conoscentesi nella sua profondità. Mentre così l'Essenza ha qui la persona in lei, la sua apparizione alla coscienza è amichevole, e nel culto ottiene non solo l'universale giustificazione della sua fermezza, ma anche il suo Essere determinato conscio di sé in quella; così, come viceversa, l'Essenza non ha impersonale realtà in un popolo riprovato la cui sostanza soltanto è riconosciuta, ma nel popolo nella cui sostanza è riconosciuta la sua persona.

Dal culto nasce ancora la coscienza di sé contenta della sua Essenza, ed il Dio si volge in essa come nel suo proprio posto. Tal posto è per sé la notte della sostanza, o la sua pura individualità, però non più quella dell'artista, la quale non si è riconciliata ancora con la sua Essenza dove si fa obbiettiva, ma la contenta notte che vi ha suo *pathos* privo di bisogni, mentre ritorna dalla visione alla tolta obbiettività. Questo *Pathos* è per sé l'Essenza del sorgere, che però ancor più soccombe in sé; e 'l suo soccombere ha in lui stesso la coscienza di sé, ed imperò l'Essere determinato e la realtà. Esso ha qui percorso il movimento della sua realizzazione. Abbassandosi dalla sua pura essenzialità ad un'obbiettiva forza di natura ed alle sue manifestazioni, è desso un Essere determinato per l'Altro, per la persona dalla quale vien distrutto. La calma Essenza dell'impersonale natura guadagna nel suo frutto i gradini, in dove questa natura, preparandosi e smaltendosi, si offre alla vita personale: essa giunge all'utilità di poter essere mangiata e bevuta, sua ultima perfezione; perocché con ciò è dessa la possibilità di una più elevata esistenza, e, tocca allo spirituale Essere determinato: volta in parte a calma forza sostanziale, in parte a spirituale fermentazione, lo spirito della terra nella sua metamorfosi è là il femminino principio della nutrizione, qui il mascolino principio dell' operante sforzo dell'Essere determinato di sé conscio.

In questo godimento scovresi ciò che sia la sorgente Essenza della luce: esso è il mistero della stessa. Perocché il misterioso non è il celato di un segreto o dell'ignoranza, ma consiste in ciò che la persona si conosca una con l'Essenza, e questa così si manifesti. Solo la persona è a sé evidente; ossia ciò che è evidente sta solo nell'immediata certezza di sé. In questa però è posta per via del culto la semplice Essenza: essa ha per utile cosa non solo l'Esser determinato che è veduto sentito odorato gustato, ma è anche obbietto della brama, e diviene per via del reale godimento uno con la persona, e quindi perfettamente disvelata in questa ed a lei evidente. Quello di cui è detto esser manifesto alla ragione al cuore, nel fatto non è misterioso, mancando della reale certezza dell'immediato Essere determinato, tanto obbiettiva che gaudente, la quale in religione non

solo è l'inconseguente immediata, ma è altresì la pura conoscitrice della persona.

Ciò che per via del culto diviene evidente al conscio spirito è la semplice Essenza come movimento, che in parte esce dal suo tenebroso segreto nella coscienza per esserne sua vitale sostanza; ed in parte va a perdersi nella notte della persona. Il depurato istinto però è l'Essenza della luce oriente dai molti nomi, è la sua rumorosa vita, che spogliandosi del suo astratto Essere si racchiude prima nell'obbiettivo Essere determinato del frutto, e quindi procedendo alla coscienza di sé giunge in lei a propria realtà, traversandola col concitato movimento della natura in fisionomia di sé conscia.

Ora però si disvela alla coscienza soltanto l'assoluto spirito che è questa semplice Essenza, e che non è come lo spirito in lei stessa; vaidire si disvela soltanto l'immediato spirito, lo spirito della natura. La sua conscia vita in conseguenza è soltanto il mistero del pane e del vino, di Cerere e di Bacco, non degli altri propri superiori Dei, l'individualità de' quali la coscienza di sé come tale in sé racchiude qual essenzial momento. Lo spirito conscio di sé non si è ancor sagrificato; ed il mistero del pane e del vino non è ancora il mistero della carne e del sangue.

Questo non fermato tumulto del Dio deve calmarsi nell'obbietto, e l'entusiasmo non entrato in coscienza dee produrre un'opera che va incontro a quello qual compiuta opera, come la statua all'entusiasmo de' precedenti artisti; ma non come una persona in lei senza vita, bensì come vivente persona. Un tal culto è la festa che l'uomo si dà per suo proprio onore; però in tal culto non istà ancora il significato dell'assoluta Essenza; perocché l'Essenza è per lei già manifesta, ma non ancora lo spirito: non apprende come tale l'essenziale umana fisionomia. Però questo culto pon la base a siffatta rivelazione, e tiene i suoi momenti isolati l'un dall'altro. Per tal via sta qui l'astratto momento della vivente corporeità dell'Essenza, come prima stava l'unità di ambe in inconscio fanatismo. L'uomo pone in luogo della statua se stesso, come sviluppato a perfetto libero movimento ed intatta fisionomia, mentre quella è il perfetto li-

bero riposo. Poiché ciascuno individuo sa presentarsi almeno come portator di fiaccola, così ciascuno elevasi su quella che è il configurato movimento, l'andante lavoro, e la fluida forza di tutte le membra: è un animato vivente lavoro artistico che alla sua bellezza accoppia la solidità, ed a questo l'ornamento con che la statua viene onorata in premio della sua forza, e gli si partecipa l'onore d'essere invece di un Dio di pietra la più alta corporea immagine della sua Essenza.

In ambe le rappresentazioni, che cosi han luogo, si ha l'unità della coscienza di sé e della spirituale Essenza; loro però manca ancora l'equilibrio. Nell'estro bacchico la persona è fuori di sé; nella bella corporeità sta al di fuori la spirituale Essenza. Quell'ottusità della coscienza e I suo selvaggio *evoè* deve essere assunto nel chiaro Esser determinato dell'ultima; e la non ispirituale chiarezza dell'ultima nell'interiorità del primo. Il perfetto elemento in cui l'interiorità è pure esterna, come l'esteriorità è anche interna, è pur la parola; ma non la parola dell'oracolo isolata ed intieramente accidentale nel suo contenuto, nè il sentito inno che loda il Dio solo, e neppure l'*evoè* senza contenuto del furore bacchico. Bensì la parola consegue il suo chiaro ed universal contenuto; *chiaro* perchè l'artista dal suo primo del tutto sostanziale entusiasmo si è conformato ad una fisionomia che è il proprio Esser determinato, compenetrante ed avvivante tutte le sue emozioni della conscia anima; *universale*, perocché nella festa che è l'onore degli uomini svanisce l'unilateralità delle statue, che racchiudono solo uno spirito nazionale un determinato carattere della divinità. Il gladiatore dalle belle forme è l'onore del suo speciale popolo, ma esso è una corporea individualità, in dove soccombe lo svolgimento ed il serio del significato e l'interno carattere dello spirito, richiesto dalla particolare vita, disposizione, bisogni e costumi del popolo. In questo alienarsi a compiuta capacità lo spirito depone le particolari impressioni e la voce della natura che egli racchiude in sé come reale spirito del popolo. Il suo popolo quindi non è più in lui una sua specialità, ma piuttosto è conscio dello spogliarsi della stessa, e della universalità del suo umano Essere determinato.

c. *La spirituale opera d'arte.*

Gli spiriti del popolo che addiventano consci della fisionomia della loro Essenza in un particolare animale, si fondono in uno: riunisconsi così gli speciali belli spiriti del popolo in un panteon, l'elemento e dimora de' quali è la parola. La pura visione di se stesso, come universale umanità nella realtà dello spirito del popolo, ha la forma di collegarsi in una comune intrapresa con gli altri coi quali per natura forma una nazione, e di fare per questa opera un popolo unito ed un cielo unito. Tale universalità, cui lo spirito giunge nel suo Essere determinato, è quella prima che uscita dall'individualità del costume non ha ancora vinto il suo immediato, e non ha formato uno Stato di queste nazioni. Il costume del reale spirito del popolo in parte riposa sulla immediata fiducia degl'individui all'intiero del loro popolo, in parte all'immediato vantaggio che in dispetto della diversità delle posizioni tutti colgono nelle risoluzioni ed azioni del governo. Nella riunione, che in sulle prime non è un permanente ordinamento ma una comune azione, quella libertà del vantaggio di tutti e di ciascuno è pertanto posta da banda. Tale prima società è quindi più un'accolta d'individualità, che la dominazione dell'astratto pensiero, il quale avrebbe frodato gl'individui del loro conscio vantaggio nella volontà e fatto dell'intiero.

La riunione degli spiriti del popolo forma una cerchia di fisonomie, che comprende l'intiera natura al par che l'intiero mondo del costume. Anch'essi stanno sotto il comando superiore di uno, più che della propria sovranità. Per sé sono essi le universali sostanze di ciò che in sé è e fa la Essenza conscia di sé. Questa però fa la forza ed in sulle prime almeno il centro, intorno al quale si affaticano quelle universali Essenze, che ora prima sembra ligassero i loro affari in guisa accidentale. Però il ritorno dell'Essenza divina nella coscienza di sé già racchiude il fondamento onde questa forma il centro per quella divina forza, e nasconde in sulle prime l'essenziale unità sotto la forma di un amichevole esterno rapporto di ambi i mondi.

Siffatta universalità, che conviene a tal contenuto, ha necessariamente anche la forma della coscienza in cui sorge. Non è dessa più il real fatto del culto, bensì un fatto che non solo é elevato alla nozione, ma va al concetto, al sintetico rannodarsi dell'Esser determinato conscio di sé con quello esterno. L'Esser determinato di tal concetto, la parola, è la prima parola, l'Epopea come tale, che racchiude l'universal contenuto almeno come perfezione del mondo, benché non come universalità del pensiero. Il cantore è l'individuo reale, dal quale, come subbietto di questo mondo, quella è generata e sostenuta. Il suo *pathos* non è l'assordante potenza della natura, ma la Mnemosine, il senno e la fatta interiorità, la ricordanza dell'Essenza precedentemente immediata. Egli è l'organo evanescente nel suo contenuto: non vale la sua propria persona, bensì la sua musa, il suo universale canto. Ciò che nel fatto è dato è il raziocinio, in cui l'estremo della universalità, mondo degli Dei, per mezzo della specialità è connesso all'individualità, al cantore. Il mezzo è il popolo ne' suoi eroi, che sono uomini individui come il cantore, ma sol concepiti e quindi insiememente universali come il libero estremo della universalità, gli Dei.

In tale epopea presentasi in generale alla coscienza, ciò che nel culto ha luogo in sé, il rapporto del divino all'umano. Il contenuto è un'azione dell'Essenza conscia di sé. L'azione disturba il riposo della sostanza, e commuove l'Essenza in cui la sua semplicità è divisa e dischiusa nel moltiplice mondo delle forze naturali ed etiche. L'azione è la manomissione dalla calma terra, lo scavo, che avvivato dal sangue evoca gli spiriti divisi, i quali desiderosi della vita, lo serbano nel fatto della coscienza di sé. L'affare cui si porta l'universale affaticarsi ha due lati, l'egoistico di una raccolta di popoli reali con le individualità poste alla loro sommità, e l'universale da esser compiuto dalle loro sostanziali potenze. Il rapporto de' due lati però si determina in modo da essere la sintetica connessione dell'universale e dell'individuale, o da essere il concetto. Da tal determinazione dipende il giudizio di questo mondo. La relazione di ambi è quindi una miscela, che divide inconseguentemente l'unità del fatto, e rigetta l'azione in modo superficiale da un

lato all'altro. Le universali potenze hanno in loro la fisionomia dell'individualità e quindi il principio dell'azione: il loro operare in conseguenza apparisce come un fatto parimenti libero, provvedente del tutto da quelle, come fatto degli uomini. In conseguenza gli Dei come gli uomini fanno identicamente lo stesso. La gravità di quelle potenze è una risibile superfluità, poiché quelle nel fatto sono la forza dell'agente individualità: e lo sforzo e 'l lavoro di questa è un inutile affaticarsi, poiché anzi quelle reggon tutto. Gli annosi mortali, che sono il nulla, sono insieme la petente persona che sommette l'universale Essenza, lede gli Dei, e loro in generale procura la realtà ed un interesse del fatto; come viceversa queste imbelli universalità che si nutrono de' doni degli uomini e per essi imprendono a fare qualche cosa, sono la naturale Essenza e la materia di tutte le avventure, ed insieme l'etica ed il *pathos* del fatto. Mentre le loro elementari nature per la libera persona dell'individualità vengon portate alla realtà ed all'attiva relazione, son esse l'universale che si ritira da questa connessione, rimane illimitato nella sua determinazione, e spegne per l'insormontabile elasticità della sua unità il punto dell'attivo e la sua configurazione, sostiensi pura, e dissolve ogni individuale nella sua fluidità.

Cadendo con l'opposta personale natura in questo contraddittorio rapporto, la loro universalità si dispone alla lotta con la loro propria determinazione e rapporto all'Altro. Esse sono gli eternamente belli individui, che riposando nel loro proprio Esser determinato sono sottratti all'evanescenza ed alla estranea forza. Però sono essi del pari determinati elementi, speciali Iddii, che si rapportano a sé come all'Altro. Ma il rapporto all'Altro, che per la sua opposizione è una lotta con sé, costituisce un critico personale oblio della loro eterna natura. La determinazione è radicata nella divina fermezza, ed ha nel suo limite la consistenza dell'intiera individualità: per questa i loro caratteri perdono il severo della specialità e mescolansi nel loro moltiplice significato. Uno scopo dell'attività, e la loro attività stessa, ch'essi indrizzano l'un contro l'Altro, epperò contro una invincibile divina forza, è un'accidentale vuota lotta che svanisce, e cangia l'appariscente gravità dell'azio-

ne in un non periglioso giuoco sicuro di se stesso senza risultati e seguito. Mentre però nella natura della loro divinità il negativo o la determinazione della stessa apparisce soltanto come l'inconseguenza della loro attività, e della contraddizione dello scopo e delle conseguenze, tenendo la consistente sicurezza il disopra sul determinato; così a quella natura va ad opporsi la pura forza del negativo, e propriamente come suprema potenza, sulla quale nulla ha potere. Son esse l'universale e positivo a fronte della semplice persona de' mortali che non tiene contro la loro potenza; ma l'universale persona pende su loro e su questo intiero mondo del concetto che appartiene all'intiero contenuto; come irrazionale vuoto della necessità; come un'evenienza verso la quale si tengono impersonali e dolenti; perocché codeste determinate nature non si trovano in tal purezza.

Siffatta necessità però è l'unità della nozione, cui è sommessa la contraddittoria sostanzialità de' singoli momenti, alla quale si coordina la inconseguenza ed accidentalità del loro fatto: ed il giuoco delle loro azioni serba ed importanza e merito in se stesso. Il contenuto del mondo del concetto giuoca senza freno per sé nel mezzo del suo movimento, raccolto intorno all'individualità di un eroe che nella sua forza e bellezza sente frangere la sua vita, e si addolora di una prematura morte che vede soprastargli. Perocché la individualità in sé ferma e reale è rimandata all'estremità e divisa nei suoi momenti, che non ancora si trovano e riuniscono. L'uno individuo, l'astratto non reale, è la necessità che non prende parte alla vita del mezzo, al par che l'Altro, il reale individuo, il cantore che si tiene fuori di quella e soccombe nel suo concetto. Ambi gli estremi debbono ravvicinarsi al contenuto: l'uno, la necessità, deve riempirsi di contenuto, l'altro, la parola del cantore, dee prendervi parte: e 'l contenuto già abbandonato a se stesso deve avere in lui la certezza e la fissa determinazione del negativo.

Questa sublime parola, la tragedia, fonde ancora i divulsi momenti del mondo essenziale ed agente: la sostanza del divino, giusta la natura della nozione, si affaccia nelle sue fisionomie reciprocamente estrinseche, il cui movimento le corrisponde. Riguardo alla for-

ma, la parola, entrando nel contenuto, cessa d'essere narrabile, come il contenuto cessa d'essere un contenuto. L'eroe è esso stesso il parlante ed il concetto mostrato all'ascoltatore che insieme è spettatore; uomini consci di sé, che sanno conoscere e dire il loro dritto e 'l loro scopo, la potenza e la volontà della loro determinazione. Essi sono artisti che, non inconsci, spontanei affermano l'estrinseco delle loro risoluzioni e principii, come fa la parola che accompagna il comun fatto nella vita reale; ma estrinsecano l'interna Essenza, mostrano il dritto del loro agire, e ritengono ed affermano determinatamente il *Pathos*, cui appartengono, libero dalle accidentali circostanze e dalla specialità delle personalità, intesa nella loro universale individualità. Esser determinato di questo carattere sono, infine, uomini reali che stanno nelle persone degli eroi e rappresentano queste in una propria inenarrabile parola. Per quanto è essenziale che la statua venga fatta dalla mano dell'uomo, molto più è essenziale al tragico la sua maschera, non come estranea condizione dalla quale la considerazione dell'arte dovesse astrarre: o meglio, in quanto in essa bisogna astrarre in ogni conto, con ciò va detto che l'arte non ancora racchiude nella maschera la vera propria persona.

Il vero teatro in dove avviene il movimento di queste fisionomie generate dalla nozione, è la coscienza della prima concettuale parola, e del suo impersonale contenuto reciprocamente estrinseco. È in generale il comun popolo, la cui saggezza viene a parlare nel coro degli antichi: esso ha i suoi rappresentanti nella imbecillità del coro, essendo il positivo e passivo materiale, che fa l'individualità del governo oppostogli. Mancando della potenza del negativo, non può riunire e connettere la ricchezza e la variocolorata pienezza della vita divina; ma la lascia correre in disgregati momenti, e ne loda ciascuno come un Dio consistente, inneggiando ora questo ora quello. Quando però si affaccia la maestà della nozione su tali fisonomie, riducendole al nulla, indovina e riesce a vedere come la passi male il suo lodato Dio, che valutato su quel terreno dove domina la nozione non è la negativa potenza che agendo afferra, ma tiensi nell'impersonale pensiero della stessa, nella coscienza del de-

stino estraneo, ed induce il vuoto desiderio del riposo e la debole parola della dolcezza. Temendo le più alte potenze, braccia immediate della sostanza, innanzi alla loro vicendevole lotta ed alla semplice persona della necessità, che le stritola al par de' viventi rannodati intorno ad esse; compassionando quelli che egli sa d' esser lo stesso che lui, è desso soltanto l'inattivo terrore di questo movimento, il compassionar senza prestare aita, ed infine il vuoto riposo dell'abbandonarsi alla necessità la cui opera comprende in se stesso non come la necessaria azione del carattere nè come il fatto dell'assoluta Essenza.

In tale visiva coscienza, e nell'indifferente fondo del concetto non si presenta lo spirito nella sua diffranta moltiplicità, ma nella semplice divisione della nozione. La sua sostanza mostrasi quindi divisa soltanto nelle sue due estreme potenze, l'una all'altra estrinseca. Queste elementari universali Essenze sono insieme conscie individualità, eroi che pongono la loro coscienza in una di queste potenze, hanno in quella la determinazione del carattere, e ne fanno l'attività e la realtà. Siffatto universale individualizzarsi discende, come si è cennato, all'immediata realtà del proprio Essere determinato, e rappresentasi ad una folla di spettatori, che ha la sua immagine od anzi il suo proprio parlante concetto nel coro.

Il contenuto ed il movimento dello spirito, che qui si è obbietto, è già stato considerato come la natura e la realizzazione della sostanza del costume. Nella religione egli raggiunge la sua coscienza, ovvero rappresentasi alla sua coscienza nella sua più pura forma e semplice fisonomia. Mentre la sostanza del costume, per la sua nozione, giusta il contenuto, dividesi nelle due potenze che vanno determinate come divina ed umana, o come dritto interno e superiore; quella, famiglia, questa potenza dello Stato; delle quali la prima è il femmineo, l'altra il maschile carattere; così la già multiforme cerchia degli Dei vacillante nelle sue determinazioni limitasi alle potenze, sostenute per questa determinazione della propria individualità. Perocché il primitivo dissiparsi dell'intiero in forze moltiplici ed astratte che appariscono sostanziali, è la dissoluzione del subbietto che le comprende come momenti nella sua persona; e l'individualità

in conseguenza è soltanto la forma superficiale di quell'Essenza. Viceversa, una differenza di carattere, oltre la nominata, è da calcolarsi per accidentale ed estrinseca personalità.

Insieme distinguesi l'Essenza secondo la sua forma o sapere. Lo spirito agente, come coscienza, si oppone all'obbietto, dal quale è determinato come attivo, e che si determina come il negativo del conoscente: l'agente perciò trovasi nella contraddizione di conoscente non conoscente. Esso prende dal suo carattere il suo scopo e lo conosce come etica essenzialità; ma per la determinazione del carattere non conosce che una potenza della sostanza; l'altra è per lui nascosta. L'attuale realtà quindi è Altro in sé ed Altro per la coscienza: il dritto superiore ed inferiore hanno in questo rapporto il significato della potenza conoscitrice e rivelantesi alla coscienza, e della potenza nascosta che si tiene in agguato. L'una è il lato della luce, il Dio dell'oracolo, che secondo i suoi naturali momenti, nascendo dal sole che tutto illumina, conosce e rivela tutto: Febo o Giove che ne è il padre. Ma il comando di questo Dio che indice la guerra, ed il far conoscere qual esso è, sono inganni. In effetti, questo sapere nella sua nozione è immediatamente l'ignoranza, mentre la coscienza in se stessa ha, nell'agire, tale contraddizione. Quegli che fanciullo fiducioso avesse potuto rischiarare l'enigma della sfinge, s'avviava alla perdizione per quello stesso che il Dio gli rivelava. La sacerdotessa, per mezzo della quale parla il bel Dio, non è altro che l'amfibologiche sorelle del destino che per le loro promesse spingono a delinquere, e che pel doppio significato di quel che danno come sicuro ingannano colui che si abbandona al senso manifesto. Quindi la coscienza che è più pura dell'ultima che crede alle streghe, più assennata e fondata della prima che confida alle sacerdotesse ed al bel Dio, alla rivelazione che lo spirito stesso del padre facea del delitto che l'uccideva, trema per la vendetta, e foggia ancora altre guise, stante che lo spirito rivelante potrebbe essere anche il diavolo.

Questa diffidenza è fondata su ciò che la conoscitrice coscienza si pone nella contraddizione di se stessa e dell'Essenza obbiettiva. Il dritto del costume di non essere in sé la realtà in contraddizione della legge assoluta, trova esser la sua conoscenza unilaterale, trova

la sua legge solo legge del suo carattere, e prende sol' una delle potenze della sostanza. L'azione stessa è questa in versione della coscienza nel suo contrario, nell'Essere; è il combaciare del dritto del carattere e del sapere col dritto dell'opposto cui quello si connette nell'Essenza della sostanza, con l'Erinni dell'altrui inimicata potenza e carattere. Tale inferior dritto siede con Giove sul trono, godendo una veduta pari al rivelante e conoscente Dio.

Il mondo degl'Iddii del coro vien limitato a siffatte tre Essenze dall'individualità agente. L'una è la sostanza, ed insieme la potenza del focolaio e lo spirito della pietà di famiglia, ed insieme l'universale potenza dello Stato e del governo. Appartenendo la sostanza come tale a siffatta distinzione, essa s'individualizza nel concetto non in due diverse figure, ma ha nella realtà le due persone del suo carattere. Al contrario la differenza del sapere e dell'ignoranza cade via in ciascuna delle reali coscienze di sé; e solo nell'astrazione, nell'elemento dell'universalità, distinguesi in due individuali fisionomie. In effetti la persona dell'eroe ha l'Essere determinato sol come intiera coscienza, ed è quindi la differenza intiera che appartiene alla forma; ma la sua sostanza è determinata, e le appartiene solo un lato della differenza del contenuto. In conseguenza ambi i lati della coscienza, che nella realtà non hanno alcuna individualità propria a ciascuno, ottengono nel concetto una fisionomia a ciascuno speciale: l'una è quella del Dio rivelante, l'altra è quella dell'Erinni che si tiene ascosa. Ambe godono in parte uguale onore, ma in parte la fisonomia della sostanza, Giove, è la necessità del rapporto reciproco di ambe. La sostanza è questo rapporto: che cioè il sapere è per sé, ma ha la sua verità nel semplice: la differenza, per la quale è la reale coscienza, ha il suo fondamento nell'interna Essenza che la svelle, ed ha l'assicurazione per sé chiara della certezza della sua autenticità nell'oblio.

La coscienza agendo mette in chiaro questa contraddizione: nell'agire secondo il sapere rivelato pruova essa l'inganno del medesimo; e secondo l'interno, devoto ad uno degli attributi della sostanza, offende l'altro, epperciò dà a questo contro di sé un dritto. Seguendo il Dio conoscitore, essa afferra il non rivelato, e paga il fio di

aver confidato al sapere, il cui doppio significato, a lui naturale, dev'essere così, e servir dee quale avvertenza. Il furore della sacerdotessa, la non umana fisionomia delle streghe, la voce degli alberi degli uccelli de' sogni ecc., non sono le guise con cui apparisce la verità, ma segni che avvertono dell'inganno, della dissennatezza, dell'individualità ed accidentalità del sapere. O, che val
lo stesso, l'opposta potenza offesa è presente come affermata legge e dritto che ha un valore, sia la legge di famiglia o dello Stato: la coscienza all'incontro tien dappresso al proprio sapere e nasconde a se stessa ciò che è manifesto. La verità però delle potenze che surgon reciprocamente contrarie, del contenuto e della coscienza, dà in risultato che ambe hanno pari dritto, e quindi pari ingiustizia, stante la contraddizione apportata dall'azione. Il movimento del fatto mostra la sua unità nell'opposto soccombere di ambe le potenze e del carattere di sé conscio. La fusione della contraddizione con sé è in morte il Lete del mondo inferno, ed il Lete del mondo superiore, come assoluzione non dalla colpa, cui la coscienza agendo non può smentire, ma dal delitto, ed è suo riconciliante acquetamento. Tuttaddue sono l'obblio, lo sparire della realtà e del fatto delle potenze della sostanza, delle loro individualità e delle potenze dello astratto pensiero del bene e del male; imperocché nessuna per sé è l'Essenza, che è il riposo dell' intiero in se stesso, l'immota unità del destino,
Il calmo Essere determinato; e quindi son l'inattività e la non vitalità della famiglia e del governo; come pure son l'uguale onore epperò la indifferente non realtà di Apollo e delle Erinni, ed il ritorno del loro avvivamento ed attività nel semplice Giove.

Tal destino compie lo spopolamento del cielo, e la inconseguente miscela della individualità e dell'Essenza; una miscela per la quale il fatto dell'Essenza, come inconseguente accidentale, apparisce indegno di sé: perocché dipendendo dall'Essenza soltanto superficialmente, l'individualità è non essenziale. L'espellere siffatti non essenziali concetti, richiesto dai filosofi dell'antichità, comincia già nella tragedia, perocché vi domina la divisione della sostanza dalla nozione: le individualità son quindi l'essenziale e le determinazioni dell'assoluto carattere. La coscienza di sé in quelle concepita, conosce e ri-

conosce, perciò, solo un'altissima potenza, e questa Giove, come la potenza dello Stato o del focolaio; come il padre di quella conoscenza del particolare che assume una fisionomia, e come il Giove del giuramento e delle Erinni, dell'universale, Interno immanente nel misterioso. Gli ulteriori momenti distraentisi dalla nozione nel concetto, i quali son lasciati valere dal coro, l'uno accanto all'altro, sono al contrario non il *pathos* degli eroi, ma si rabbassano a passione, ad accidentali non essenziali momenti, cui l'impersonale coro può lodare, ma che non sono capaci a fare il carattere degli eroi, né ad essere considerati ed affermati come loro Essenza.

Ma anche le persone della stessa divina Essenza, al pari che i caratteri della loro sostanza, si fondono nella semplicità di ciò che manca di coscienza. Questa necessità rimpetto la coscienza di sé ha la determinazione di essere la negativa potenza di tutte le affacciantisi fisonomie, senza riconoscere se stessa in quelle, ma anzi piuttosto soccombendovi. La persona sorge solo come scompartita a' caratteri, non come mezzo del movimento. Ma la coscienza di sé, la semplice certezza di sé, nel fatto, è la negativa potenza, l'unità di Giove, della sostanziale Essenza e della astratta necessità: essa è la spirituale unità in cui tutto ritorna. Mentre la reale coscienza di sé è divisa dalla sostanza e dal destino, in parte è dessa il coro od anzi la spettatrice folla che, come estranea, riempie di terrore questo movimento della vita divina, ovvero in essa, come prossimo, apporta l'emozione della compassione inattiva. Da una banda, in quanto la coscienza interviene nell'azione ed appartiene a' caratteri, per non esser data ancora la vera unione, quella della persona del destino e della sostanza, si ha un'unione estrinseca, un'ipocrisia: l'eroe che si presenta innanzi lo spettatore si spezza nella sua maschera e nell'attore, nel personaggio e nella reale persona.

La coscienza di sé degli eroi deve trasparire dalla loro maschera e presentarsi, come essa stessa si conosce, qual destino, tanto degli Dei del coro quanto dell'assoluta potenza, ed in quanto non è più distinta dal coro, universale coscienza.

La comedia ha altresì prima di tutto il lato, pel quale la real co-

scienza di sé si presenta come destino degli Dei. Siffatti elementari Essenze non sono, come universali Essenze, persone, e nè sono reali. Veramente esse sono rivestite della forma d'individualità; ma questa è d'immaginazione, e loro in sé e per se stessa non conviene: la persona reale non ha un tale astratto momento per sua sostanza e contenuto. Il subbietto è quindi elevato su di un tale momento, come su ciascuna isolata proprietà; e vestilo di questa maschera esprime l'ironia, che per sé vuol essere qualche cosa. La dilatazione dell'universale essenzialità è disvelata nella persona: essa mostrasi in una realtà, lascia cader la maschera, anche quando vuol essere qualche cosa di esatto. La persona, presentandosi qui nel suo significato come reale, agisce con la maschera una volta assunta per essere un personaggio; ma da questa apparenza essa si produce di nuovo nella sua propria nudità ed abitudine, che sembra essere non diversa dalla propria persona, dall'attore al pari che dallo spettatore.

Questo universale dissolversi della organizzata essenzialità, in generale, nella sua individualità diviene seria quanto al suo contenuto, e quindi insolente e mordace in quanto ha più grave e necessario significato. La sostanza divina vi riunisce il significato della essenzialità naturale ed etica. In riguardo alla naturale, la reale coscienza di sé nel cangiarla ad ornamento abitazione ecc., ed in banchetto delle sue oblazioni mostrasi già come il destino cui è svelato il mistero della parentela ch'essa ha con la coscienza di sé della natura: nel mistero del pane e del vino, essa la fa sua propria, insieme al significato dell'interna Essenza; nella comedia essa è soprattutto conscia della ironia di questo significato. In quanto l'etica essenzialità racchiude soltanto questo significato, essa da una banda è il popolo ne' suoi due lati dello Stato o del proprio *demos* e dell'individualità della famiglia; dall'altra banda è il puro sapere conscio di sé od il razionai pensiero dell'universale. Quel *demos,* l'universale massa che si conosce come signora e padrona, al par che intelletto ed intuizione da rispettarsi ancor troppo, si restringe e s'impaura per la specialità di sua realtà, e presenta il visibile contrasto della sua opinione di sé e del suo immediato Esser determinato, del-

la sua necessità ed accidentalità della sua universalità e volgarità. Mentre il principio della sua individualità divisa dall'universale si produce nella particolar fisionomia della realtà ed apertamente si attaglia alla società, di cui è segreta ombra, e dispositrice; si scovre immediatamente il contrasto dell'universale, come di una teoria e di ciò di che si tratta in pratica; si scovre la totale liberazione dello scopo dell'immediata individualità dall'universale ordinamento, l'irrisione di quella su questo.

Il razionale pensiero spoglia la divina Essenza della sua accidentale fisionomia, ed, opposto all'irrazionale saggezza del coro apporta le moltiplici sentenze morali ed una folla di leggi: e lasciando valere le determinate nozioni di dovere e di dritto le solleva alle semplici idee del bello e del buono. Il movimento di questa astrazione è la coscienza della dialettica che quelle leggi e massime in sé racchiudono, e quindi dello sparire dell'assoluto valore col quale esse apparivano. Sparendo l'accidentale determinazione e la superficiale individualità, che il concetto prestava alle divine essenzialità, queste giusta il loro lato naturale hanno ancora solo la nudità del loro immediato Esser determinato: son esse nuvole, una dissipantesi nebbia al par di que' concetti. Secondo la loro pensata essenzialità, divenuta semplice pensiero del bello e del buono, esse comportano a venir riempite da qualsivoglia contenuto. La forza del sapere dialettico dà le determinate leggi e massime d'azione in balia al piacere ed alla leggerezza della gioventù, perciò guasta, e dà in mano all'angoscia e cura della vecchiaia, limitata all'individualità della vita, armi per ingannare. I puri pensieri del bello e del buono mostrano vano il comico spettacolo, liberando dall'opinione che racchiude tanto la sua determinazione qual contenuto, quanto la sua assoluta determinazione, il tener fermo della coscienza; e mostrano essere il giuoco dell'opinione e dell'arbitrio delle accidentali individualità.

Or si unisce a questo il precedente inconscio destino che consiste nel vuoto riposo ed oblio ed è diviso dalla coscienza di sé. L'individuale persona è la negativa forza, per la quale e nella quale spariscono gli Dei al par che i loro momenti, l'esistente natura al par che i pensieri delle sue determinazioni. Insiememente la persona indi-

viduale non è sol questa vanità dello sparire, ma si sostiene in siffatta nullità, è con sé, è l'unica realtà. La religione dell'arte si completa in lei, e rientra tutta in sé. Poiché l'individuale coscienza, nella certezza di se stessa, è quella che si presenta come tale assoluta potenza; questa ha perduta la forma di un concetto, distinto in generale dalla coscienza ed alla stessa estraneo, come erano la statua ed anche le viventi belle corporeità od anche il contenuto dell'epopea e le potenze ed i personaggi della tragedia: l'unità non è l'inconscia del culto e de' misteri; ma la propria persona dell'attore si fonde col suo personaggio, come lo spettatore si trova perfettamente consono con quello che è rappresentato, e vede in lui se stesso posto alla scena. Questa coscienza di sé guarda che quello, che in faccia a lei prende la forma di essenzialità, si dissolve nel suo pensiero, Essere determinato e fatto: esso è il ritorno di ogni universale alla certezza di se stesso, che quindi è la perfetta perdita del timore e dell'Essenza di ogni estraneo; ed un benessere, un trovarsi bene della coscienza, quale non più si rinviene fuori di questa comedia.

C.

La religione rivelata.

Per la religione dell'arte lo spirito dalla forma di sostanza passa a quella di subbietto, perocché essa svolge la sua fisionomia, e pone in lei il fatto o la coscienza di sé, che nella terribile sostanza scompare, e nella fiducia non comprende se stessa. L'umanarsi della divina Essenza comincia dalla statua, che ha in lei solo l'esterna fisonomia della persona, cadendone al di fuori l'interno, la sua attività: nel culto però i due lati sono unificati; nel risultato della religione dell'arte siffatta unità nella sua perfezione passa anche all'estremo della persona: nello spirito, che nella individualità della coscienza è perfettamente certo di sé, s'inabissa ogni essenzialità. L'assioma, che esprime questa leggerezza, suona così: La persona è assoluta Essenza. L'Essenza che era sostanza, ed in cui

la persona era un'accidentalità, scende a predicato; e lo spirito perde la sua coscienza in questa coscienza di sé, cui nulla si oppone nella forma di Essenza.

Questa proposizione: La persona è l'assoluta Essenza, appartiene, com'è chiaro, allo spirito non religioso, allo spirito reale: ed e' bisogna ricordarsi che è la fisionomia dello stesso quella che l'esprime. Essa racchiude del pari il movimento ed il ritorno di quello che rabbassa la persona a predicato e la sostanza a subbietto; di modo che la proposizione inversa non fa, in sé o per noi, subbietto la sostanza; o, che val lo stesso, ripresenta la sostanza così che la coscienza dello spirito sia respinta al suo incominciamento, alla religione naturale; ma di guisa che questo ritorno abbia luogo per e mediante la coscienza di sé. La quale alienandosi, si sostiene nella sua alienazione e resta subbietto della sostanza; ma benché alienata, ha del pari la coscienza della stessa. O meglio, producendo pel suo sagrificio la sostanza come subbietto, questa rimane sua propria persona. Mentre nella prima delle due proposizioni la sostanzialità, il subbietto soltanto scompare, e nella seconda la sostanza è solo predicato; ed in ciascuna son dati ambi i lati con l'opposta disuguaglianza di valore, si giunge a questo che svolgesi l'unione e la compenetrazione delle due nature, nella quale ambe con pari valore sono ed essenziali e soltanto momenti; quindi lo spirito è tanto coscienza di se stesso quanto della sua obbiettiva sostanza, come semplice coscienza di sé che resta in sé.

La religione dell'arte appartiene allo spirito etico, cui noi abbiamo già visto soccombere nelle posizioni del dritto; cioè nella proposizione: La persona come tale, l'astratta persona è assoluta Essenza. Nella vita etica la persona è immersa nello spirito del suo popolo: essa è la piena universalità. La semplice universalità però elevasi da questo contenuto, e la sua leggerezza si depura a persona, ad astratta universalità del dritto. In questa è perduta la realtà dello spirito etico: gli spiriti de' popoli individuali privi di contenuto sono raccolti in un panteon, non in un panteon del concetto, la cui impotente forma ha un posto per tutti, ma nel panteon dell'astrat-

ta universalità, del puro pensiero che si sprigiona dal corpo e compartisce alla persona non ispirituale, all'individua persona, l'Essere in sé e per sé.

Ma siffatta persona per la sua vanità lascia libero il contenuto: la coscienza solo in sé è Essenza: il suo proprio Essere determinato, il giusto riconoscersi della persona è l'astrazione non piena: essa possiede piuttosto il solo pensiero di se stesso; ossia, esistendo e conoscendosi come obbietto, esso è non reale. È in conseguenza solo la stoica indipendenza del pensiero, e questa traversando col muoversi la scettica coscienza, trova la sua verità in quella fisionomia che può esser nomata la infelice coscienza di sé.

Questa sa qual connessione si abbia col reale valore dell'astratta persona, ed anche col valor della stessa nel puro pensiero. Essa conosce un tal valore piuttosto come perfetta perdita: essa stessa è questa sua conscia perdita, e l'alienazione del suo sapere di sé. Noi vediamo che questa infelice coscienza fa i lati opposti e la perfezione della coscienza in sé perfettamente felice, della comica coscienza. All'ultima ritorna ogni divina Essenza, che è la perfetta alienazione della sostanza. La prima al contrario è il tragico destino di quella che esser dee per sé certezza di se stesso. Vi ha la coscienza della perdita di ogni Essenzialità in questa certezza di sé e della perdita anche di questo saper di sé, della sostanza come della persona: è il dolore che si afferma con la dura parola: Dio è morto.

Nella posizione del dritto il mondo etico e la religione dello stesso è naufraga nella comica coscienza, e l'infelice coscienza è il saper questa perdita totale. Va perduto tanto il proprio valore dell'immediata personalità, quanto della sua mediata, della pensata. La fiducia nell'eterne leggi de' numi, come gli oracoli che lasciano conoscere le specialità, ammutiscono. Le statue sono cadaveri, dei quali è perduta l'avvivante anima al par che la parola dell'inno e la credenza: la tavola degli Dei è senza spirituale cibo e bevanda; e da' suoi giochi e feste non ritorna alla coscienza l'allietante identità di sé con l'Essenza. Alle opere della musa manca la forza dello spirito, cui riede la certezza di se stesso dallo sgominamento degli Dei e degli uomini. Essi sono quelli che son per noi; belle frutta spic-

cate dall'albero; un amico destino ce le porge, in quanto una fanciulla ce le presenta: non si ha la reale vita del suo Essere determinalo, non l'albero che la portava, non la terra e gli elementi che fanno la loro sostanza, né il clima che fa la loro determinazione o la vicissitudine delle stagioni che dominano il processo del loro farsi. Cosi il destino non ci dà con le opere di quell'arte il suo mondo, non la primavera e l'està della vita etica, in cui fioriscono e maturano, ma soltanto la velata ricordanza di questa realtà. Il nostro fatto nel loro godimento quindi non è il culto divino, col quale la nostra coscienza ha sua perfetta compiuta verità; ma è l'esterno fatto che deterge da queste frutta qualche gocciola di acqua ad atomo di polvere, ed in luogo dell'interno elemento della circostante generatrice ed animata realtà del costume, lastrica il cammino al morto elemento della sua estrinseca esistenza, alla parola, alla storia ecc. non per vivervi ma per concepirvisi. Ma come la fanciulla che porge il frutto spiccato piuttosto offre immediatamente la natura dello stesso, dilatata nelle sue condizioni ed elementi di albero, aria, luce ecc. perocché in altissima guisa comprende tutto questo nel raggio dell'occhio di sé conscio e del gesto di offerta; così lo spirito del destino ci offre le opere di arte piuttosto come la vita etica e la realtà di quel popolo, perocché è la memoria dello spirito manifestato in quelle: è lo spirito del destino tragico che raccoglie tutti quegli individuali Dei ed attributi della sostanza in un panteon , nello spirito conscio di sé come spirito.

Son date tutte le condizioni del suo surgere, e questa totalità delle sue condizioni dà il farsi, la nozione, o l'affacciarsi in sé positivo. La cerchia delle produzioni dell'arte abbraccia le forme dell'esternazioni dell'assoluta sostanza: essa è nella forma dell'individualità come una cosa, come un positivo obbietto della sensibile coscienza, come la pura parola od il farsi della fisionomia, il cui Essere determinato non proviene dalla persona, ed è obbietto puramente evanescente; è come l'immediata identità con l'universale coscienza di sé nel suo entusiasmo, e come mediata nel fatto del culto; ècome bella personale corporeità, e finalmente come Essere determinato elevato a concetto; è come dilatazione dello stesso in

un mondo, che si ricomprende nell'universalità, pura certezza di se stesso. Queste forme, e dall'altro lato il mondo della persona e del dritto, la devastatrice rozzezza dell'elemento del contenuto lasciato libero, e del pari la pensata persona dello stoicismo e l'inferma irrequietezza della scettica coscienza fanno la periferia delle fisonomie, che attendendo e spingendosi stanno intorno alla culla dello spirito che si fa coscienza di sé: il dolore e il desiderio dell'infelice coscienza che tutto compenetra è il centro, ed il comune lamento del suo surgere, la semplicità della pura nozione che racchiude quelle fisionomie come suoi momenti.

Esso ha in lui i due lati, che già sono stati concepiti come due inverse proposizioni: l'una si è che la sostanza si rendea sé stessa estranea si fa coscienza di sé; l'altra, viceversa, si è che la coscienza di sé si rende a se stessa estranea e si fa Essenza della cosa od universal persona. Ambi i lati per tal guisa si pongono l'uno contro l'altro, donde nasce la loro vera riunione. L'alienazione della sostanza, il suo farsi coscienza esprime il passaggio all'opposto, l'inconscio passaggio della necessità, ossia esprime che essa in sé è coscienza di sè. Viceversa, l'alienazione della coscienza di sé esprime che essa è in sé l'universale Essenza: ossia, essendo la persona puro Esser per sé che rimane con sé nel suo contrario, esprime che essa è per sé, che la sostanza è coscienza di sé e quindi anche spirito. Di questo spirito, che lascia la forma di sostanza passando all'Esser determinato nella fisonomia di coscienza di sé, può dirsi, volendosi servire delle relazióni prese da naturali materie, può dirsi che desso ha una madre reale, ma un padre che è in sé; mentre la realtà o la coscienza di sé e l'In sé come la sostanza sono i due momenti; per l'opposto alienarsi reciproco de' quali ciascuno facendosi l'Altro, lo spirito viene all'Essere determinato per questa loro unità.

In quanto che la coscienza di sé unilateralmente comprende soltanto la sua propria alienazione, essendo per lei il suo obbietto Essere al par che persona, e conoscendo ogni Essere determinato come spirituale Essenza, non diviene ancora per sé il vero spirito: in quanto cioè l'Essere in generale o la sostanza non si è ancora alienata dal suo lato per divenir coscienza di sé. Perocché in tal

caso ogni Essere determinato sta nella posizione di coscienza fuori la spirituale Essenza, non in se stesso. Lo spirito per tal guisa é soltanto foggiato all'Esser determinato: questa foggiarsi è il fanatismo, che suppone, alla storia del pari che al mondo ed a' mitici concetti delle precedenti religioni, un senso diverso da quello che immediatamente offrono nel loro apparire in coscienza; ed in rapporto alle religioni, vi si conosce qual coscienza di sé, di cui religione essi erano. Ma tal significato è preso a prestito, è un vestimento che non covre il nudo dell'apparizione e non si accattiva né credenza né onore, rimanendo una burrascosa notte, una propria convulsione della coscienza.

Onde questo significato dell'obbiettivo non sia pura immaginazione, bisogna che sia in sé; val dire che passi una volta dalla nozione alla coscienza e si produca nella sua necessità. Così nasce per noi lo spirito che conosce se stesso, riconoscendo l'immediata coscienza o la coscienza dell'obbietto positivo mediante il suo necessario movimento. Questa nozione che come immediata avea anche la fisionomia d'immediato per la sua coscienza, in secondo luogo ha in sé la fisionomia della coscienza di sé, cioè data secondo la necessità della nozione; come l'Essere o l'immediato che è l'obbietto della sensibile coscienza priva di contenuto, si aliena da se stesso e si fa Io per la coscienza. Però l'immediato In sé o la necessità positiva è diversa dal pensante In sé o dal riconoscere la necessità; e tal differenza non istà fuori la nozione, perocché la semplice unità della nozione è lo stesso Essere immediato: la nozione è quella che si aliena da sé, ossia è il farsi della veduta necessità, come in lei è con sé conoscendola e comprendendola. L'immediato In sé dello spirito che si dà la fisionomia della coscienza di sé, non dice altro se non che il reale spirito del mondo è giunto a questa scienza di sé; perocché già questo sapere entra in coscienza come verità. Come ciò avvenga si è trovato di sopra.

Che l'assoluto spirito si dia in sé e quindi anche per la sua coscienza la fisionomia di coscienza di sé, apparisce da ciò ch'essa è la credenza del mondo per la quale lo spirito esiste come una coscienza di sé, cioè come un uomo reale; e che è per l'immediata

Certezza se la credente coscienza vede sente ed ascolta questa divinità. Non vi ha dunque immaginazione, ma realtà. La coscienza non esce dal suo interno del pensiero, fondendo in sé il pensiero di Dio con l'Essere determinato; ma procede dall'immediato attuale Essere determinato e riconosce in lui il Dio. Il momento dell'Essere immediato è dato nel contenuto della nozione; così che il religioso spirito nel ritorno di ogni essenzialità alla coscienza diviene semplice positiva persona, e qual reale spirito come tale nell'infelice coscienza si fa semplice conscia negatività. La persona dello spirito esistente ha quindi la forma di un perfetto immediato: essa non è posta nè come pensata o concepita nè come prodotta, come è il caso dell'immediata persona tanto nella religione naturale quanto in quella dell'arte. Però questo Dio si fa immediatamente persona, come reale singolo uomo sensibilmente visibile; e così soltanto è desso coscienza di sé.

Tale umanarsi dell'Essenza divina, o l'aver questa essenzialmente ed immediatamente la fisionomia della coscienza di sé, è il semplice contenuto della religione assoluta. In essa è conosciuta l'Essenza come spirito, ossia essa è la sua coscienza d'essere spirito. Perocché lo spirito è il saper se stesso nella sua alienazione: restando costantemente l'Essenza che è il movimento nel suo Esser altro. Questo però è sostanza, in quanto nella sua accidentalità è in sé riflesso, non è indifferente a fronte di un che non essenziale reperibile in un che estraneo; ma è in sé, cioè in quanto è subbietto o persona. In questa religione quindi si rivela l'Essenza divina. La sua rivelazione consiste manifestamente nel conoscersi ciò ch'essa è. Ed è conosciuta, in quanto è conosciuta come spirito, come Essenza, che è essenzialmente coscienza di sé. Nel suo obbietto alla coscienza qualche cosa è mistero, quando essa è, per lei, un Altro, un che estraneo, e non si conosce come se stessa. Il mistero cessa appena l'assoluta Essenza come spirito è obbietto della coscienza; imperocché così lo spirito è come persona nella sua relazione alla coscienza, val dire che questa vi si conosce immediatamente, od è a sé in lei manifesta. La coscienza stessa si manifesta nella propria certezza di sé: quel suo obbietto è la persona: la per-

sona non è un che estraneo, ma l'immediata unità con sé, l'immediato universale. È dessa la pura nozione, il puro pensiero od Esser per sé, l'immediato Essere e quindi Essere per altro, e qual Essere per altro ritorna in sé e sta con sé: essa è la vera e sola rivelazione. Il santo, il giusto, il buono, il creatore del cielo e della terra, e così via via, son predicati di un subbietto, universali momenti che in questo punto hanno il loro valore, ed or prima sono nel ritorno della coscienza a pensiero. Essendo conosciuti, il lor fondo ed Essenza, il subbietto stesso non è ancor manifesto, e le determinazioni dell'universale non sono questo universale stesso. Il subbietto medesimo è quindi anche questo puro universale e però manifesto come la persona; perocché questa è anche l'interno in sé riflesso, che esiste immediatamente ed è la propria certezza di quello pel quale esiste. Questo esser rivelato, giusta la sua nozione, è ancora la vera fisionomia dello spirito; e questa sua fisionomia, la nozione, è soltanto sua Essenza e sostanza. Esso è conosciuto come coscienza di sé; ed a questa è immediatamente manifesto d'esser egli essa stessa: la divina natura è la stessa dell'umana, e questa è l'unità cui si guarda.

Qui pur nel fatto la coscienza, o la guisa come l'Essenza è per lei stessa, la sua fisionomia, è pari alla sua coscienza di sé: questa fisionomia stessa è una coscienza di sé: essa è quindi insiememente obbietto positivo, e questo Essere ha immediatamente il significato di puro pensiero, di assoluta Essenza. L'assoluta Essenza, che esiste come reale coscienza di sé, apparisce esser discesa dalla sua eterna semplicità, ma con ciò, nel fatto, ha essa raggiunto la più alta Essenza. Perocché la nozione dell'Essenza, raggiungendo la sua semplicità, è l'assoluta astrazione, che è puro pensiero, e quindi la mera individualità della persona, mentre a causa di sua semplicità è l'immediato o l'Essere. Ciò che si chiama coscienza sensibile è anche tal pura astrazione, per la quale l'Essere è l'immediato. Il più basso è del pari l'altissimo: ciò che si rileva sino alla superficie è in conseguenza il più profondo. Nel fatto è la perfezione della nozione dell'altissima Essenza l'esser veduta ascoltata come positiva coscienza di sé: e per questa perfezione esiste immediatamente l'Essenza in quanto è Essenza.

Questo immediato Essere determinato è insiememente non solo mera immediata Essenza, ma è pur religiosa coscienza: l'immediato ha indivisibilmente il significato non solo di una positiva coscienza, ma del puro pensato o dell'assoluta Essenza. Ciò di che siam noi consci nella nostra nozione, d'esser l'Essere Essenza, è quello di che la religiosa coscienza è conscia. Tale identità dell'Essere e dell'Essenza, del pensiero che immediatamente è Essere determinato, per esser pensiero di questa religiosa coscienza o suo immediato sapere, è suo immediato sapere; perocché questa unità dell'Essere e del pensiero è la coscienza di sé, ed esiste; val dire la pensata unità ha del pari la fisionomia di ciò che essa è. Dio è qui manifesto come egli è: esiste come è in sé: egli esiste come spirito. Dio si raggiunge soltanto nel puro speculativo sapere, ed è soltanto in lui ed è solo se stesso, perocché è spirito; e questo speculativo sapere è il sapere della religione rivelata. Quello conosce Dio come pensiero, o pura Essenza; conosce questo pensiero come Essere e come Essere determinato, e l'Essere determinato come negatività di se stesso; e quindi come persona, questa ed universale persona: ed anche ciò conosce la religione rivelata. Le speranze e le aspettazioni del precedente mondo si affollano soltanto a guardare in questa rivelazione per trovare cosa sia l'assoluta Essenza, e per trovar se stesso in quella: tale gioia giunge alla coscienza, e prende il mondo intiero a guardarsi nell'assoluta Essenza, perocché essa è spirito ed è il semplice movimento di que' puri momenti, che esprime sol questo, conoscersi cioè l'Essenza come spirito sol perchè può essere contemplata come immediata coscienza di sé.

Tale nozione dello spirito che conosce se stesso come spirito è l'immediato non ancora sviluppato. L'Essenza è spirito: ossia è appariscente, è manifesta: questo primo rivelarsi è immediato; ma lo immediato è altresì pura mediazione o pensiero: esso dunque deve presentarsi, in lui stesso come tale. Considerando ciò più nettamente, lo spirito nell'immediato della coscienza di sé è questa individuale coscienza di sé opposta all'universale: essa è unità esclusiva, che per la coscienza per la quale esiste ha solo l'ancor non

isvanita forma di un sensibile Altro: essa non ancora conosce lo spirito come suo; ovvero lo spirito in quanto individuale persona non esiste ancora come universale, come ogni persona. Val dire che la fisionomia non ha ancora la forma della nozione; cioè dell'universale persona, della persona che nella sua immediata realtà è insieme tolto pensiero, universalità, senza perder quella in questo. La ultima ed anche immediata forma di questa universalità non è già la forma del pensiero stesso, della nozione come nozione, ma l'universalità della realtà, la totalità della persona, e l'elevamento dell'Esser determinato a concetto; come su tutto, per addurre un determinato esempio, il *Questo* sensibil tolto via, è già la cosa dell'osservazione e non ancora è l'universale dell'intelletto.

Questo uomo individuo, come quello cui è manifesta l'assoluta Essenza, compie in lui come individuo il movimento dell'Esser sensibile. Esso è l'immediatamente presente Dio; quindi passa il suo Essere nell'*essere stato*. La coscienza, per la quale egli ha tale sensibile attualità, cessa di vederlo ed ascoltarlo; egli l'ha visto ed ascoltato; e sol perchè l'ha visto ed ascoltato si fa egli spirituale coscienza, ossia ora surge nello spirito come egli già sorgeva qual sensibile Essere determinato. La coscienza come quella che lo ha ascoltato veduto, è l'immediato che non toglie la disparità dell'obbiettività, non la ritorna al puro pensiero, conosce come Dio questo obbiettivo individuo, non però se stessa. L'immediato ottiene il suo negativo momento nello sparire dell'immediato Esser determinato di ciò che si conosce come assoluta Essenza: lo spirito resta immediatamente persona della realtà, però come universale coscienza di sé della società che riposa nella sua propria sostanza, così come questa è in lei universale subbietto. Non l'individuo per sé, ma fuso nella coscienza sociale, e quale con ciò è, è il perfetto intiero dello stesso.

Il passar via, l'allontamento sono imperfette forme del porre mediatamente od universalmente l'immediata guisa: questa è sol superficialmente tuffata nell'elemento del pensiero: come guisa sensibile, essa vi si conserva e non è identificata con la natura del pensiero stesso. Il pensiero è elevato a concetto, che è la sintetica

connessione dell'immediato sensibile con la sua universalità, ossia col pensiero.

Siffatta forma di concetto la la determinazione in cui lo spirito è conscio di sé nella sua società. Essa non è ancora la coscienza della stessa, volta a sua nozione qual nozione: la mediazione è ancora incompiuta. In questa connessione dell'Essere e del pensiero è dato il difetto pel quale la spirituale Essenza è affetta da una inconciliabile divisione di un *di qua* ed un *di là.* Il contenuto è vero, ma posto nell'elemento del concetto, tutti i suoi momenti hanno il carattere di essere incomprensibili; ed appariscono come lati perfettamente consistenti, i quali si rapportano l'uno all'altro estrinsecamente. Onde il vero contenuto consiegua anche la sua vera forma, per la coscienza, è necessaria un'elevata educazione dell'ultima per elevare la sua visione dell'assoluta sostanza alla nozione, e ragguagliare per se stessa la sua coscienza con la sua coscienza di sé, come accade per noi od in sé.

Fa d'uopo considerare tal contenuto nella guisa come esso sta nella sua coscienza. Quando l'assoluto spirito è contenuto, allora egli sta con la fisionomia della sua verità. Ma la sua verità non consiste solo nell'essere la sostanza della società, o nell' essere l'In sé della stessa, né di prodursi da questa interiorità all'obbiettività del concetto, bensì nel farsi reale persona, riflettendosi in sé ed essendo subbietto. Tale è il movimento ch'egli apporta nella sua società, ossia questa è la vita della stessa. Ciò che lo spirito rivelantesi è in sé e per sé, non si svolge perchè la sua ricca vita si trasfonda nella società riportandola al suo primitivo sentiero, forse a' concetti della prima imperfetta società, od intieramente a ciò che l'uomo reale ha parlato. A tal ritorno sta per base l'istinto di avvanzarsi alla nozione: ma essa scambia l'origine, come immediato Esser determinato della prima opposizione, con la semplicità della nozione. Per siffatto impoverimento della vita dello spirito, col toglier via il concetto della società e del suo fatto a fronte del suo concetto, in vece della nozione surge anzi la nuda esteriorità ed individualità, la storica guisa dell'immediata apparizione e la non ispiritual rimembranza di un'individua circoscritta fisionomia e del suo passar via.

In sulle prime lo spirito è il contenuto della sua coscienza nella forma di pura sostanza, ossia è il contenuto della pura coscienza. Questo elemento del pensiero è il movimento che discende all'Essere determinato, ossia all' individualità. Il mezzo tra essi è la loro sintetica connessione, la coscienza del farsi altro, ossia il concetto come tale. Il terzo dato è il ritorno dal concetto o dall'Esser altro, ossia l'elemento della stessa coscienza di sé. Questi tre momenti fanno lo spirito: il suo prodursi vicendevolmente estrinseco nel concetto consiste nell' essere in una determinata guisa: però questa determinazione non è altra che uno de' suoi momenti. Il suo estensivo movimento sta ancora nel dilatare la sua natura in ciascun suo momento, come in un elemento:a norma che ciascuna di queste cerchie si compie in sé, tal sua riflessione in sé è il passaggio ad Altro. Il concetto fa il mezzo tra il puro pensiero e la coscienza di sé come tale, ed è sol una delle determinazioni: ma insieme, come esso mostrasi, è suo carattere d'esser la sintetica connessione dilatata su tutti questi elementi, e loro comune determinazione.

Il contenuto stesso, da considerare, da una banda si presenta come il concetto della coscienza infelice e della coscienza credente: *là* nella determinazione di contenuto prodotto e desiderato dalla coscienza, contenuto in cui lo spirito saziarsi non può nè trovar riposo, perocché non vi è ancora in sé o come sua sostanza; *qua* poi esso è considerato come l'impersonale Essenza del mondo, o come essenziale obbiettivo contenuto del concetto, un concetto che sfugge alla realtà, e sta quindi senza la certezza della coscienza di sé, che se ne distingue in parte come vanità del sapere, ed in parte come pura intuizione. La coscienza della società al contrario l'ha per sua sostanza, a norma che dessa è la sua certezza del proprio spirito.

Lo spirito, già concepito qual sostanza nell'elemento del puro pensiero, è immediatamente la semplice Essenza eterna, a se stessa pari, che non ha questo astratto significato dell'Essenza, ma quello di spirito assoluto. Senonché lo spirito non è significato, non è l'interno, ma è il reale. Laonde la semplice eterna Essenza sarebbe spirito secondo la vuota parola, quando s'arrestasse al concetto ed al-

l'espressione della semplice Essenza: però per essere astrazione è nel fatto il negativo in se stesso, e propriamente la negatività dei pensiero: ossia è come essa è in sé nell'Essenza; vaidire che è l'assoluto diverso da sé, ossia il suo puro farsi altro. Come Essenza, è dessa solo in sé o per noi; ma poiché questa purezza è anche astrazione o negatività, essa è per se stessa, ossia persona, nozione. Essa è altresì obbiettiva: e poiché il concetto comprende ed esprime la così espressa necessità della nozione come un'evenienza, si può dire che l'eterna Essenza genera un Altro. Ma in questo Esser Altro, essa riede immediatamente in sé, perocché il diverso è il diverso In sé; vaidire che essendo immediatamente sol da se stesso diverso, esso è del pari l'unità in sé rientrata.

Distinguonsi cosi i tre momenti dell' Essenza, dell'Esser per sé, che è l'Esser altro dell' Essenza pel quale l'Essenza è; e dell' Esser per sé o del saper se stesso in Altro. L'Essenza guarda solo se stessa nel suo Esser per sé: essa in questa alienazione sta solo con sé: l'Esser per sé che si esclude dall'Essenza è il saper l'Essenza di se stesso: è la parola, che pronunciata aliena chi la pronuncia e lo lascia vuoto, ma è intesa immediatamente; e sol questo intender se stesso è l'Essere determinato della parola. Cosicché le differenze che vengon fatte svaniscono appena fatte, e son fatte appena svanite: ed il vero e reale è questo movimento in sé rientrante.

Tal movimento in se stesso esprime l'assoluta Essenza come spirito. L'assoluta Essenza che non è compresa come spirito è soltanto l'astratto vuoto, come lo spirito che non è compreso come questo movimento è soltanto una vuota parola. Dacché i suoi momenti sono compresi nella loro purezza, sono essi le irrequiete nozioni, che debbono essere in se stesse il loro contrario, ed aver debbono la loro posa nell' intiero. Ma il concetto della società non è questo comprensivo pensiero, bensì ha il contenuto senza necessità; e porta, in vece della forma di nozione, porta nella regione della pura coscienza le naturali relazioni di padre e figlio. Con un tal concetto, alla coscienza si rivela l'Essenza, ma i momenti della stessa da una banda a causa di tal sintetico concetto si segregano vicendevolmente tanto da non rapportarsi l'uno all'altro per la propria nozione,

dall'altra banda l'Essenza si ritira da questo suo puro obbietto rapportandosi a lui solo estrinsecamente: la rivelazione è di un che estraneo; ed in questo pensiero dello spirito la coscienza non riconosce se stessa nè la natura della coscienza di sé. In quanto sulla forma del concetto e di quelle relazioni, che son prese dalle cose naturali, e che perciò fa d'uopo ne escano a prendere i momenti del movimento, che è spirito, quali isolati e immobili sostanze o subbietti invece di transeunti; bisogna riguardare qual pressura della nozione questo uscir fuori; ma poiché è solo istinto, esso si conosce, riprova con la forma anche il contenuto, e, che val lo stesso, lo rabbassa ad uno storico concetto, ad un'eredità tradizionale: a questa si ottiene la pura esteriorità della credenza, come ad un che morto e non riconoscibile, il cui interno è spirito; stantechè l'interno sarebbe la nozione che si conosce qual nozione.

L'assoluto spirito, concepito nella pura Essenza, non è propriamente l'astratta pura Essenza, ma questa piuttosto ricade ad elemento, dacché nello spirito è soltanto momento. Il rappresentare lo spirito in questo elemento ha in sé, secondo la forma, lo stesso difetto che ha l'Essenza come Essenza. L'Essenza è l'astratto, e quindi il negativo della sua semplicità, un Altro: così pure lo spirito nell'elemento dell'Essenza è la forma della semplice unità, che però anche essenzialmente è farsi Altro. O, che val lo stesso, il rapporto dell'eterna Essenza al suo Esser per sé è il rapporto immediatamente semplice del puro pensiero: in tal semplice vedere se stesso in Altro l'Esser altro altresì non è posto come tale : esso è il diverso, in quanto nel puro pensiero immediatamente non è diverso: è un riconoscer dell'amore, pel quale i due, secondo la loro Essenza, non sono opposti. Lo spirito che si afferma nell'elemento del puro pensiero, essenzialmente ha da essere non solo in lui ma anche realmente; perocché nella sua nozione stessa sta l'Esser altro, cioè il toglier via la pura nozione soltanto pensata.

L'elemento del puro pensiero, per essere astratto, è piuttosto l'altro della sua semplicità, e passa in conseguenza al proprio elemento del concetto; elemento in dove i momenti della pura nozione tengono l'uno rimpetto all'altro un sostanziale Essere determinato,

in quanto son essi subbietto, che non hanno per terzo l'indifferenza vicendevole dell'Essere, ma in sé riflessi si separano l'uno dall'altro e si oppongono.

Lo spirito eterno od astratto si fa Altro, o si avvanza all'Esser determinato immediatamente nell'immediato Esser determinato. Egli crea così un mondo. Tal creare è la parola del concetto per la nozione secondo il suo assoluto movimento, perciocché il semplice pronunciantesi come assoluto o puro pensiero, per essere astratto, è piuttosto il negativo, e quindi l'opposto a sé, o l'Altro; ossia, per dire lo stesso in altra forma, perchè la legge come Essenza è il semplice immediato o l'Essere, ma come immediato od Essere abbisogna della persona, e così mancando dell'interiorità è passiva ed Esser per altro. Siffatto Esser per altro è insieme un mondo: lo spirito nella determinazione dell'Esser per altro è la calma fermezza dei momenti già racchiusi nel puro pensiero; è quindi la dissoluzione della loro semplice universalità, e 'l tenersi l'uno fuori l'altro nella loro semplice specialità.

Il mondo però non è questo spirito che sta in reciproca estrinseca consistenza, e nell'estrinseco suo ordinamento; ma per esser semplice persona, questa è nel mondo presente; esistente spirito, che è persona unica, che ha coscienza, e si distingue da sé come Altro o come mondo.

In quanto questa unica persona è già immediatamente così posta, essa non è ancora spirito per sé: essa altresì non è come spirito: può dirsi innocente, ma non può esser chiamata buona. Per essere nel fatto persona e spirito, bisogna che si faccia Altro, come l'eterna Essenza si presenta uguale a se stessa qual movimento nel suo Essere altro. Determinandosi questo spirito come immediatamente esistente, o come disperso nella moltiplicità della sua coscienza, il suo farsi altro è in generale l'andare in sé del sapere. L'immediato Essere determinato combacia col pensiero, ossia la coscienza sol sensibile combacia con la coscienza del pensiero; e precisamente provvenendo il pensiero dall'immediato, ossia essendo pensiero condizionato, non è puro sapere ma pensiero che ha in lui l'Esser altro, ed è perciò il pensiero, a se stesso contraddittorio, del bene

e del male. L'uomo si concepisce come un'evenienza non necessaria, tale da perder la forma della costanza con se stesso per aver spiccato un frutto dall'albero della conoscenza del bene e del male, onde vien cacciato dalla posizione dell'incolpevole coscienza, dalla natura che si offriva senza lavoro, e dal paradiso, giardino degli animali.

Determinandosi immediatamente l'andare in sé dell'esistente coscienza come il divenir discordante da se stessa, il male apparisce come il primo Essere determinato della coscienza che va in sé; e mentre i pensieri del bene e del male sono assolutamente contrapposti, e questa contraddizione non è ancor risoluta, siffatta coscienza è essenzialmente soltanto la malvagia. Insiememente a causa di tal contraddizione è data la buona coscienza opposta a quella, e la loro reciproca relazione. In quanto l'immediato Esser determinato combacia col pensiero, e l'Essere in sé in parte è determinato qual pensiero, in parte qual momento del farsi altro dell'Essenza·, il farsi malvagio può essere collocato molto prima dell'esistente mondo, nel primitivo regno del pensiero. Può dirsi che il primogenito figlio della luce, come in sé rientrante, sia quello che è caduto; ma nel cui luogo né è stato incontanente generato un altro. Una forma, quale quella di caduta di figlio, appartenente al mio concetto non alla nozione, abbassa, del resto, i momenti della nozione al concetto, o trasporta il concetto nel regno del pensiero. Così pure è indifferente coordinare una moltiplicità di altre fisionomie alla semplice Essenza dell'esser Altro nell'eterna Essenza, e trasferire in queste l'andare in sé. Tal coordinamento fa d'uopo sia chiamato buono, mentre per ciò stesso il momento dell'esser altro esprime, come deve, la diversità, e veramente non come moltiplicità in generale, ma come determinata diversità; cosicché una parte, il figlio, è il semplice se stesso come conoscente l'Essenza; l'altra parte è l'alienazione dell'Esser per sé che vive in seno dell'Essenza: in questa parte può esser collocato il ritorno dell'alienato Esser per sé e l'andare in sé del male. In quanto l'Esser altro si spezzasse in due, lo spirito sarebbe più determinato ne' suoi momenti; e numerando questi si troverebbe espresso come quadruplicità; e mentre la moltitu-

dine si divide in due parti, si spezza cioè in quella che resta buona ed in quella che si fa malvagia, si esprime così un numero quinario. Può però esser considerato come inutile il numerare i momenti, perocché in parte il diverso stesso è soltanto uno, cioè il pensiero del diverso che è un sol pensiero, per essere questo diverso il secondo contro il primo; in parte però mentre il pensiero che abbraccia i molti in uno si dissolve dalla sua universalità cui fa d'uopo si distingua in tre o quattro diversi (la quale universalità a fronte dell'assoluta determinazione dell'astratto uno, del principio del numero, apparisce come indeterminazione in rapporto al numero stesso; cosicché fa d'uopo parlare in generale di numeri, cioè non di una quantità di diversi), così è intieramente superfluo pensare a numero o numeri, poiché la pura differenza di grandezza e quantità è irrazionale e non dice nulla.

Il bene ed il male erano le determinate differenze che si offrivano nel pensiero. Poiché la contraddizione non è ancora sciolta, ed essi son concepiti come Essenza del pensiero, di cui ciascuna per sé è consistente: l'uomo è la persona non essenziale, ed il sintetico fondo del loro Essere determinato e della lotta. Ma queste universali potenze appartengono altresì alla persona; o meglio la persona è loro realtà. Secondo questi momenti avviene, che come il male non è altro se non l'andare in sé del naturale Esser determinato dello spirito, viceversa il bene viene alla realtà ed apparisce come un'esistente coscienza di sé. Ciò che in generale è cennato nel puro pensato spirito come il farsi altro della divina Essenza, si approssima qui pel concetto alla sua realtà: esso consiste nell'abbassarsi della divina Essenza che rinuncia alla sua astrazione e non realtà. L'altro lato, il male, è appreso dal concetto come una evenienza estranea all'Essenza divina: il male in lui stesso, per contenere la sua collera, è il più alto il più duro sforzo del concetto che combatte con se stesso, il quale poiché abbisogna della nozione rimane infruttifero .

L'alienazione della divina Essenza è posta nella sua doppia guisa: la persona dello spirito e 'l suo semplice pensiero sono i due momenti la cui assoluta unità è lo spirito stesso: la sua alienazione

consiste nell' uscire l'un dall'altro, e nell'aver l'uno un pregio diverso dall'altro. Questa disparità è raddoppiata, e nascono due connessioni, i cui comuni momenti sono i dati. Nell'uno la divina Essenza vale come essenziale; il naturale Esser determinato e la persona valgono come non essenziali ed evanescenti: nell'altro all'incontro l'Esser per sé val come essenziale, e 'l semplice divino val come non essenziale. Loro vuoto mezzo è in generale l'Essere determinato, la nuda comunanza di ambidue i momenti.

La soluzione di questa contraddizione non avviene per la lotta di ambi che son concepiti come Essenze divise e consistenti. Nella loro consistenza sta che, in sé per la sua nozione, ciascuno in lui stesso deve dissolversi; la lotta cade ove ambi cessano d'esser questa miscela del pensiero e del fermo Esser determinato, ove essi stanno l'uno opposto all'altro come pensieri. Imperocché, in tal caso, sono essi determinate nozioni essenzialmente solo nell'opposto rapporto: come consistenti, al contrario, hanno essi la loro essenzialità estrinseca alla contraddizione; il loro movimento è ancora la libera e propria sua persona. Come altresì il movimento di ambi è movimento in sé, mentre esso è a considerarsi in lui stesso, così incomincia quello di ambi, che è determinato contro l'Altro come quello che è in sé. Esso vien concepito come un fatto spontaneo; ma la necessità della sua alienazione sta nella nozione che quello che è in sé, e che è determinato solo nella contraddizione, non ha vera fermezza. Quello cui vale di Essenza, non l'Essere per sé ma il semplice, aliena se stesso, va alla notte, e quindi riconcilia l'assoluta Essenza con se stessa. Perocché in questo movimento esso si presenta come spirito: l'astratta Essenza si rende a sé estranea; essa ha naturale Essere determinato, e personale realtà: questo suo Esser altro o la sua sensibile attualità vien ripresa pel secondo Esser altro, ed è posta come tolta via, come universale: con ciò l'Essenza diviene in lei se stessa: l'immediato Essere determinato della realtà cessa d'essere in lui straniero od esterno, dacché è tolto ed universale: siffatta morte quindi è il suo risorgere come spirito.

L'immediata attualità dell'Essenza conscia di sé tolta via sta come universale coscienza di sé: questa nozione dell'individua persona

tolta via, che è assoluta Essenza, esprime immediatamente la costituzione di una società, che restando fin qui nel concetto, ritorna in sé come nella persona: e lo spirito dal secondo elemento della sua determinazione, dal concetto, passa al terzo, alla coscienza di sé come tale. Considerando il modo come si prende quel concetto nel suo processo, vediamo dapprima espresso che la divina Essenza assume la natura umana. Con ciò è già affermato che in sé ambe non sono divise; come da ciò che la divina Essenza si aliena dal principio, non si afferma che il suo Essere determinato vada in sé e diventi malvagio, ma vi si racchiude che in sé questo malvagio Essere determinato non è un che a lui estraneo: l'assoluta Essenza avrebbe soltanto questo vuoto nome quando in verità desse un Altro di lei, quando presentasse una caduta da lei: il momento dell'Essere in sé forma piuttosto l'essenziale momento della persona dello spirito. Che l'Essere in sé e quindi la realtà appartenga all'Essenza, questo apparisce alla concettuale coscienza come un inconcepibile evenienza, perocché è nozione, ed in quanto è nozione: l'In sé prende in lui la forma di Essere indifferente. Il pensiero però che que' momenti dell'assoluta Essenza e della persona che è per sé, i quali sembrano fuggirsi, non sono divisi, apparisce anche a questo concetto; perocché esso possiede il vero contenuto, ma dopo che nell'alienazione della divina Essenza si fa carne. Questo concetto che per tal guisa è ancora immediato e quindi non ispirituale, o che conosce l'umana fisionomia dell'Essenza ora la prima volta come particolare non ancora universale, sagrificherà di nuovo per questa coscienza, spiritualmente nel movimento dell'organizzata Essenza, il suo immediato Essere determinato, tornando ad Essenza: l'Essenza come in sé riflessa è prima di tutto lo spirito. La conciliazione della divina Essenza con l'Altro in generale, o, determinandone il pensiero, col malvagio, è qui concepita. Quando questa conciliazione secondo la sua nozione è così espressa da consistere in ciò, che il male sia lo stesso che il bene; ossia che la divina Essenza è la stessa che la natura nella sua intiera circonferenza; come la natura divisa dalla divina Essenza è il nulla, questa deve esser riguardata come una non ispirituale guisa di esprimersi che ne-

cessariamente svegliar deve false intelligenze. Poiché il male è lo stesso che il bene, il male non è male, nè il bene è bene, ma piuttosto ambi sono tolti via: il male in generale è l'Esser per sé che è in sé, ed il bene è l'impersonale semplice. Essendo ambi così affermati secondo la loro nozione, si fa chiara la loro unità; perocché l'Esser per sé, che è in sé, è il semplice sapere; e l'impersonale semplice è anche il puro Esser per sé che è in sé. Per quanto bisogna dire, giusta tal loro nozione, che il bene e 'l male, in quanto non sono né bene né male, sono lo stesso, altrettanto bisogna dire che non sono lo stesso ma assolutamente diversi, perocché il semplice Esser per sé, od anche il puro sapere sono in pari guisa la pura negatività, o l'assoluto diverso in loro stessi. Queste due massime compiono l'intiero, e bisogna che il tener ferma la seconda ripari al credere ed all'assicurar la prima: poiché ambe hanno pari dritto, ambe hanno pari ingiustizia; e la loro ingiustizia consiste nel prendere come qualche cosa di vero fermo e reale le astratte forme di medesimezza e non medesimezza, identità e non identità, riposandosi sulle medesime. Non ha verità l'una e l'altra, ma il loro movimento che è il semplice identico, l'astrazione e quindi l'assoluto diverso; questo però come diverso in sé da se stesso, e che perciò è il costante in se stesso. Tale appunto è il caso della identità della divina Essenza e della natura in generale, dell'umana in particolare; quella è natura in quanto non è Essenza, questa è divina secondo la sua Essenza: però è lo spirito in cui ambi gli astratti lati son posti come essi sono in verità, vaidire come tolti via; un porre, che non può venire espresso per via del giudizio o dell'*È* senza spirito, copula dello stesso. Così pure la natura è niente fuori della sua Essenza; ma questo niente stesso è: esso è l'assoluta astrazione, ed ancora il puro pensiero o l'Essere in sé; e nel momento della sua contraddizione contro la spirituale unità è il male. La difficoltà che trova luogo in questa nozione è soltanto il tenersi fisso all'*È*, e l'obblio del pensiero in dove i momenti sono e non sono, e sono soltanto il movimento in che sta lo spirito. Tale spirituale unità, o l'unità in cui i diversi stanno solo come momenti o come tolti via, diventano riconciliati in quella coscienza concettuale; e poiché dessa

è l'universalità della coscienza di sé, questa cessa d'essere concettuale: il movimento rientra in sé.

Lo spirito così è posto nel terzo elemento, nell'universale coscienza di sé: esso è sua società. Il movimento dell'associazione, come della coscienza di sé che si distingue dal suo concetto, va a produr quello che è divenuto in sé. Il morto divino uomo, od umano Dio, è in sé l'universale coscienza di sé: egli ha da esser tale per questa coscienza di sé. Ossia facendo di questa un lato della contraddizione del concetto, cioè il cattivo, per lo quale il naturale Essere determinato od il semplice Essere per sé vale di Essenza, questo lato, che è concepito come fermo e non come momento a causa della sua stabilità, deve in sé e per se stesso elevarsi a spirito o presentare in lui il movimento dello stesso.

Esso è spirito naturale. La persona si ritira da questa naturalezza, va in sé, val dire si fa cattiva. Ma essa è già in sé cattiva: l'andare in sé consiste quindi nel convincersi che il naturale Essere determinato è male. Nella coscienza concettuale cade l'esistente farsi cattivo ed esser malvagio del mondo, come pure l'esistente conciliazione dell'assoluta Essenza: nella coscienza di sé però come tale, secondo la forma, questo concetto cade solo come un momento tolto via, perchè la persona è il negativo: e così pure il sapere, un sapere che è in se stesso, puro fatto della coscienza. Nel contenuto bisogna che si esprima ugualmente questo momento del negativo. Essendo cioè l'Essenza già conciliata in sé e con sé, ed essendo spirituale unità, in dove le parti del concetto sono tolti via o momenti; così si presenta che ciascuna parte del concetto ha qui un significato opposto a quello che già avea: ciascun significato perciò si completa nell'altro, e 'l contenuto è quindi spirituale. Poiché la determinazione è anche la sua opposta, è compiuta la unità nell'Esser altro, nello spirituale, in quanto che per noi od in sé già le opposte determinazioni si riuniscono, e si tolgono le astratte forme della medesimezza e non medesimezza , dell'identità e della non identità.

Mentre nella concettuale coscienza il divenir intrinseco della naturale coscienza di sé era il male esistente, il divenire intrinseco nell'elemento della coscienza di sé è il sapere il male come tale che

sta in sé nell'Essere determinato. Questo sapere, in ogni caso, è un divenir malvagio; ma è solo il farsi del pensiero del male; ed è perciò riconosciuto come il primo momento della conciliazione. Perocché qual rientrare in sé dall'immediato della natura determinata come male, è desso un rifiutarla ed una morte del peccato. Non la naturale Essenza come tale viene rifiutata dalla coscienza, ma la naturale Essenza come un che riconosciuto malvagio. L'immediato movimento dell'andare in sé è anche mediato: esso si presuppone ed è suo proprio fondamento; val dire che è il fondamento dell'andare in sé, mentre la natura va a sé ed in sé. A causa del male l'uomo deve andare in sé; ma il male stesso è l'andare in sé. Questo primo movimento è perciò stesso soltanto l'immediato, ossia è la sua semplice nozione, mentre questa è la stessa che il suo fondamento. Il movimento e 'l farsi altro deve quindi subentrare nella sua propria forma.

Fuori di questo immediato è necessario altresì la mediazione del concetto. In sé il sapere la natura è come sapere il non vero Essere determinato dello spirito; e questa universalità della persona che si fa in sé è la conciliazione dello spirito con se stesso. Tale In sé ottiene per la non comprensiva coscienza la forma di un positivo, ed è per lei concetto. Il comprendere altresì è per lei non *il* comprendere questa nozione, che conosce la tolta naturalezza come universale e quindi con se stessa conciliata; ma l'afferrar quel concetto, che, cioè, per l'evenienza della propria alienazione della divina Essenza, pel suo avvenuto umanarsi e per la sua morte, la divina Essenza è conciliata col suo Essere determinato. L'afferrar questo concetto esprime sol più determinatamente quello che già in esso può esser nomato spirituale risorgimento o farsi della sua individuale coscienza di sé universale o sociale. La morte dell'uomo divino come morte è l'astratta negatività, l'immediato risultato del movimento che si termina nella naturale universalità. La morte perde questo naturale significato nella coscienza di sé spirituale, ovvero essa diviene sua nozione: da ciò che immediatamente significa, dall'esser il nulla di questo individuo, la morte vien dichiarata qual'universalità dello spirito che vive nella sua società, giornalmente in lei muore e risorge.

Quello che appartiene all'elemento del concetto, per lo quale l'assoluto spirito come un individuo ed anzi come un particolare concepisce nel suo Essere determinato la natura dello spirito, è quivi trasportato nella coscienza stessa, nel sapere che si sostiene nel suo Esser altro: questo perciò non muore realmente, come si concepisce che il particolare sia morto realmente; ma la sua specialità va a perdersi nella sua universalità, cioè nel suo sapere che è l'Essenza conciliantesi con sé. Il già precedente elemento del concetto è qui posto come tolto via; ossia rientra nella persona nella sua nozione, che diviene un subbietto in quello, or positivo. Perciò stesso il primo elemento il puro pensiero, e lo spirito eterno in lui non trascende più la coscienza che concepisce, né la persona; ma il ritorno dell'intiero in sé contiene pure in sé tutti i momenti. La morte del mediatore compresa dalla persona è il toglier via la sua obbiettività od il suo speciale Essere per sé: questo particolare Essere per sé addiviene universale coscienza. Dall'altro lato è l'universale anche per ciò coscienza di sé; e 'l puro o non reale spirito del mero pensiero si fa reale. La morte del mediatore non è morte de' naturali lati dello stesso o del suo particolare Essere per sé: non muore soltanto il già morto velo sottratto dall'Essenza, ma anche l'astrazione della divina Essenza. Perocché in quanto la sua morte non ha compiuta la conciliazione, il mediato è l'unilaterale che conosce il semplice del pensiero come l'Essenza in contraddizione con la realtà: questo estremo della persona non ha ancora pari merito con l'Essenza: il che ha già la persona nello spirito. La morte di tal concetto racchiude parimenti la morte dell'astrazione della divina Essenza che non è posta come persona. Essa è un doloroso sentimento dell'infelice coscienza che Dio stesso sia morto. Questa dura espressione è l'espressione dell'intimo sapersi, il ritorno della coscienza nel profondo della notte dell'IO=IO, che niente più distingue e conosce altro di lei. Tal sentimento è ancora nel fatto lo perdita della sostanza e del suo opporsi alla coscienza: ma in pari tempo è la pura subbiettività della sostanza o la pura certezza di se stessa, che in lei manca quasi dell'obbiettività ossia dell'immediato, val dire della pura Essenza. Il sapere è altresì la spiritualizzazione in cui muore

la sostanza subbietto, la sua astrazione, la sua mancanza di vita, divenendo reale e semplice ed universale coscienza di sé.

Così pure lo spirito è lo spirito che conosce se stesso: egli conosce che è quello che è per lui obbietto; val dire che il suo concetto è il vero assoluto contenuto: egli esprime, come si vede, lo spirito stesso. Egli non è solamente contenuto della coscienza di sé, e non solo obbietto per la stessa; ma è pure spirito reale. Egli è tale quando ha percorso i tre elementi della sua natura: questo movimento per se stesso fa la sua realtà: ciò che si muove è egli, egli è il subbietto del movimento, ed è anche il movimento stesso o la sostanza per la quale il subbietto passa. Come la nozione dello spirito era fatta per noi con l'entrar nella religione, cioè qual movimento dello spirito di se stesso consapevole, che perdona al male e si svincola dalla sua propria semplicità e solida invariabilità, od il movimento che riconosce se stesso come assoluto opposto ed adduce questo riconoscere come il Sì tra' due estremi; la religiosa coscienza guarda questa nozione cui l'assoluta Essenza è manifesta, toglie la distinzione di se stessa dal suo contemplato, ed è in quanto è subbietto, al par che sostanza, ed è altresì lo stesso spirito perchè è ed in quanto è movimento.

La società però non è ancor perfetta in questa sua coscienza di sé: il suo contenuto per essa è in generale nella forma di concetto, questa distinzione ha anche la reale spiritualità dello stesso, il ritorno del suo concetto nell' elemento del puro pensiero stesso dal quale era affetto. La società non ha neppur la coscienza di quello che essa è: essa è la spirituale coscienza di sé, che non si è questo obbietto, o non si dischiude alla coscienza di se stessa; ma in quanto è coscienza ha dessa i concetti che vanno a considerarsi. Noi vediamo la coscienza di sé nel suo ultimo punto di ritorno farsi interna, e giungere al sapere dell'Essere in sé: noi la vediamo alienare il suo naturale Essere determinato e guadagnare la pura negatività. Ma il positivo significato che cioè questa negatività o pura interiorità del sapere è altresì l'Essenza a sé stessa costante; ossia che la sostanza con ciò arriva ad essere assoluta coscienza di sé; ciò è tutt'altro per la devota coscienza. Essa afferra questo lato,

che il puro internarsi del sapere in sé è l'assoluta semplicità o la sostanza, come il concetto di qualche cosa, che non è così, giusta la nozione, ma è quasi l'atto di un'estranea satisfazione. Val dire che non è per lei se questo profondo della pura persona è la violenza per la quale l'astratta Essenza vien revocata dalla sua astrazione ed è elevata a persona per la potenza di siffatta pura devozione. Il fatto della persona tiene in conseguenza questo negativo significato contro essa, mentre l'alienazione della sostanza dal suo lato è un In sé perciò che essa non così lo afferra e comprende, o non lo trova tale nel suo fatto. Avendo in sé luogo questa unità dell'Essenza e della persona, la coscienza ha ancora tal concetto della sua conciliazione, ma come concetto. Essa raggiunge la calma, perocché esternamente immette nella sua pura negatività il positivo significato dell'identità di sé con l'Essenza: quindi la sua calma rimane affetta dalla contraddizione di un che trascendente. La sua propria conciliazione in conseguenza entra come un che lontano nella sua coscienza, come un lontano avvenire, in quanto che la conciliazione che l'altra persona compiva apparisce come un lontano passato. Come l'individuo divino uomo ha un padre che è in sé, ed una madre reale; cosi pure l'universale divino uomo, la società, ha il suo proprio fatto e sapere a padre, ed a madre l'eterno amore, che sente solo se stesso, non però lo guarda nella sua coscienza come reale immediato obbietto. La sua conciliazione perciò è nel suo cuore, però con la coscienza divisa e la realtà franta. Ciò che entra nella sua coscienza come In sé, ossia il lato della pura mediazione, è la conciliazione trascendente; quello che vi entra come presente come lato dell'immediato e dell'Essere determinato è il mondo che deve attendere ancora la sua trasfigurazione. Esso in sé è riconciliato con l'Essenza; ed è ben conosciuto dall'Essenza che essa riconosce l'obbietto non più da sé estraneo, ma come a sé pari nel suo amore. Intanto per la coscienza di sé questo immediato presente non ha ancora la fisionomia di spirito. Lo spirito della società nella sua immediata coscienza è distinto dalla sua coscienza religiosa, benché questa esprima ch'esse non siano divise, ma siano un In sé non realizzato, o non ancora divenuto assoluto Esser per sé.

DD.

l' assoluto sapere.

VIII.

L'assoluto sapere.

Lo spirito della religione rivelata non ha ancor superata la sua coscienza come tale; o, che val lo stesso, la sua reale coscienza di sé non è l'obbietto della sua coscienza: egli stesso in generale ed i momenti che si distinguono in lui cadono nel concetto e nella forma di obbiettività. Il contenuto del concetto è lo spirito assoluto; ed or si tratta di togliere questa nuda forma; o meglio, poiché dessa appartiene alla coscienza come tale, bisogna che la sua verità si ottenga nelle fisionomie della stessa. Tal superare l'obbietto della coscienza non è a prendersi come l'unilaterale che si rileva nel ritornar dello obbietto nella persona; ma dee prendersi di modo che lo obbietto come tale si presenti quale svanito, tanto più che l'alienazione della coscienza di sé pone l'Essenza della cosa, e questa alienazione ha un significato non solo negativo ma anche positivo, non è solo per noi od in sé ma è anche per la coscienza stessa. Il negativo dell'obbietto, od il toglier il medesimo ha per la coscienza un positivo significato: o meglio, da una banda si conosce la nullità dell'obbietto appunto perchè si rende a sé estraneo; perocché in questa alienazione la coscienza si pone come obbietto, ossia pone l'obbietto come se stesso a causa dell'indivisibile unità dell'Esser per sé. Dall'altra banda sta in ciò l'altro momento, nel quale la coscienza riprende in sé detta alienazione ed obbiettività; onde resta con sé nel suo Esser altro come tale. Questo è il movimento della coscienza, e questa in conseguenza è la totalità de' suoi momenti. Fa d'uopo ch'essa si rapporti all'obbietto secondo la totalità delle sue determinazioni, e si comprenda secondo ciascuna di quelle. Siffatta totalità delle sue determinazioni la rende spirituale Essenza, e

per la coscienza essa si fa in verità tale apprendendo ogni singola determinazione come nella persona, ossia rapportandosi spiritualmente alle medesime.

L'obbietto, in parte, è immediato Essere od in generale una cosa; il che corrisponde all'immediata coscienza; in parte è un farsi altro di sé, sua relazione od Esser per altro ed Esser per sé, il che corrisponde all'osservazione; ed in parte è Essenza, come universale, il che corrisponde all'intelletto. L'obbietto è come intiero il raziocinio od il movimento dell'universale per la determinazione all'individualità, al par che il movimento rovescio dall'individualità per la stessa tolta, ossia per la determinazione, all'universale. Secondo queste tre determinazioni fa d'uopo altresì che la coscienza lo conosca come se stessa. La coscienza però non è sapere come pura nozione dell'obbietto di che è parola: ma questo sapere dee soltanto mostrarsi nel suo farsi o ne' suoi momenti secondo il lato che appartiene alla coscienza come tale; momenti della nozione propria o del puro sapere che mostransi nella forma di fisionomie della coscienza. Quindi l'obbietto non ancora apparisce nella coscienza come tale, qual'essenzialità spirituale, quale da noi viene affermata; e 'l suo rapporto alla stessa non è la sua considerazione del medesimo in questa totalità come tale, né nella sua forma di pura nozione; ma in parte una fisionomia della coscienza in generale, in parte un numero di tali fisionomie che noi fondiamo insieme, ed in cui può esser mostrata la totalità de' momenti dell'obbietto e dei rapporti della coscienza disciolta ne' suoi momenti.

Per questo lato della comprensione dell'obbietto, in quanto è una fisionomia di coscienza, bisogna sovvenirsi delle primitive fisionomie della stessa, che già si sono presentate. In rapporto all'obbietto altresì, in quanto immediatamente è un Essere indifferente, vediamo noi la consideratrice ragione cercare e trovar se stessa in tale indifferente cosa; cioè esser conscia del suo fatto come di un che esterno, come essa è conscia dell'obbietto qual di un che immediato. Noi la vediamo al culmine delle sue determinazioni esprimer l'infinito giudizio: L'Essere dell'Io è una cosa: e per vero è una sensibile immediata cosa. Quand'anche l'Io venga nomato anima, è pur concepito come cosa,

però invisibile, impalpabile ecc., quindi nel fatto non come Essere immediato, e non come quello che s'intende per cosa. Il cennato giudizio, preso come immediatamente suona, è privo di spirito, anzi è la stessa non ispiritualità. Giusta la sua nozione però, è desso nel fatto ricchissimo di spirito; e l'interno dello stesso, che non si presenta in lui, afferma altri due momenti da considerarsi.

La cosa è Io. In questo infinito giudizio nel fatto è tolta la cosa: essa non è in sé, ed ha significato sol nella relazione, solo per l'Io e pel suo rapporto al medesimo. Tal momento si è rilevato per la coscienza nella pura intuizione e nell'Illuminismo. Le cose non sono che utili e da considerarsi secondo la loro utilità. L'educata coscienza di sé, che percorrendo il mondo dello spirito si rende a sé estranea, genera, alienandosi, la cosa come se stessa: quindi tiene nella cosa sol se medesima, e ne conosce l'insussistenza, ossia conosce che la cosa è essenzialmente un Essere per Altro: o meglio, esprimendo compiutamente la relazione, quello che qui fa la natura dell'obbietto, la cosa, vale per la coscienza come un Essere per sé: esso esprime la percezion sensibile come assoluta verità, ma esprime l'Esser per sé sol come momento che svanisce, e passa al suo contrario nell'abbandonato Essere per altro.

La scienza della cosa con ciò non è ancor compiuta: essa dee esser conosciuta non solo secondo l'immediato dell'Essere e secondo la determinazione, ma anche come Essenza od interno, come persona. Ciò si presenta nella morale coscienza di sé. Questa conosce il suo sapere come assoluta Essenzialità, ossia conosce l'Essere semplicemente come puro volere o sapere; e non è altro di tal sapere e volere: all'altro conviene soltanto un Essere non essenziale, val dire non in sé positivo, conviene la sola vuota corteccia. In quanto la morale coscienza sprigiona dalla persona l'Essere determinato nel suo concetto del mondo, riprende questo stesso in sé. Come consapevolezza finalmente, la coscienza non è più questo avvicendamento di posizioni e false posizioni dell'Essere determinato e della persona; ma conosce che il suo Essere determinato come tale è questa pura certezza di se stessa: l'obbiettivo elemento, in cui agendo si pone, non è altro che il puro sapersi della persona.

Tali sono i momenti, pe' quali si compone la conciliazione dello spirito con la sua obbiettiva coscienza: essi per sé sono isolati, e la loro spirituale unità sola è quella che fa la forza di questa conciliazione. L'ultimo di siffatti movimenti intanto è necessariamente questa unità stessa, e come è chiaro gli liga nel fatto tutti in sé. Lo spirito che sa se stesso pel suo Essere determinato, ha per elemento dell'Esser determinato nient'altro che questo sapersi: l'affermare che ciò che fa il fa secondo il convincimento della doverosa obbligazione: questa parola è il valore del suo agire. L'agire è il primo dividere in sé positivo della semplicità della nozione ed il ritorno da questa divisione. Questo primo movimento combacia col secondo, ponendosi l'elemento del riconoscere come semplice sapere l'obbligazion morale contro la differenza e la divisione che sta nell'agir come tale; e per tal guisa figura una realtà ferrea contro l'azione. Nel perdono poi vediamo come questo duro si svincoli da se stesso e si alieni. La realtà qui per la coscienza di sé, come immediato Essere determinato, non ha altro significato che quello di essere puro sapere: ed insieme come determinato Essere o come relazione è il suo opposto: è in parte un saper questa pura individual persona, in parte un conoscere il sapere come universale. Con ciò va posto che il terzo momento, l'universalità o l'Essenza, vale par ciascuno de' contrapposti soltanto come sapere: essi tolgono del pari la vuota contraddizione che solo resta, e sono il saper l'IO=IO, questa individua persona, che è immediatamente puro sapere o l'universale.

Siffatta conciliazione della coscienza con la coscienza di sé mostrasi aver luogo per un doppio lato: una volta nello spirito religioso, l'altra volta nella coscienza stessa come tale. Tali due lati distinguonsi reciprocamente: quello è la conciliazione nella forma dell'Essere in sé, questa nella forma dell'Essere per sè. Considerandoli cadono l'uno fuori l'altro: la coscienza nell'ordine in cui si affacciano le sue fisionomie da lungo tempo giunge in parte agl'individui momenti, in parte alla loro riunione prima che la religione dia al suo obbietto la fisionomia di real coscienza di sé. La riunione dei due lati non si è ancora appalesata: è dessa quella che conchiude questa serie di fisionomie dello spirito; perocché in essa viene lo spi-

rito a sapersi non solo come è in sé, secondo il suo assoluto contenuto, né come è soltanto per sé secondo la sua forma priva di contenuto, ossia secondo il lato della coscienza di sé; ma come è in sé e per sé.

Questa riunione però già avviene in sé anche nella religione col ritorno del concetto nella coscienza di sé, ma non secondo la propria forma, perocché il religioso lato è il lato dell'In sé, che si oppone al movimento della coscienza. La riunione quindi appartiene all'altro lato, che nella contraddizione racchiude il lato della riflessione in sé, epperò è quello che comprende se stesso ed il suo contrario, non solo in sé od in guisa universale, ma anche per sé ossia sviluppato e diverso. Il contenuto al par che l'altro lato del conscio spirito, in quanto è Altro lato, si presenta e mostrasi nella sua perfezione: la riunione che ancor manca è la semplice unità della nozione. Il contenuto si ha già nel lato stesso della coscienza di sé; ma esso, in ciò che precede, al par che in tutti i restanti momenti, ha la forma di una particolare fisionomia della coscienza. È desso quella parte della fisionomia dello spirito consapevole di sé, la quale s'arresta alla sua nozione e vien chiamata l'anima bella. È cioè il saper se stesso nella sua pura diafana unità; è la coscienza di sé, che conosce spirito questa pura coscienza del puro Essere in sé, che non è solo visione del divino ma visione personale dello stesso. Tenendosi questa nozione opposta alla sua realizzazione, è dessa la unilaterale fisionomia cui vedemmo sparire in vuoto vapore, ed alienarsi e moversi progressivamente. Per tale realizzazione si toglie il fermarsi in sé di questa non obbiettiva coscienza di sé, la determinazione della nozione a fronte della sua pienezza. La sua coscienza di sé guadagna la forma di universalità; e ciò che le rimane è la sua vera nozione, o la nozione che acquista realtà: essa è nella sua verità, cioè nell'identità col suo alienarsi; è il sapere del puro sapere, non dell'astratta Essenza dell'obbligazion morale, ma del sapere come Essenza che è questa Essenza questa pura coscienza di sé, ed imperò vero obbietto, essendo la persona che è per sé.

Siffatta nozione si dà pienezza da una banda nell'agente spirito consapevole di se stesso, d'altra banda nella religione: nell'ultima

guadagna l'assoluto contenuto come contenuto, ossia, nella forma di concetto, dell'Esser altro per la coscienza. All'incontro in tale fisionomia sta la forma e la persona stessa, perocché la forma racchiude l'agente spirito consapevole di se stesso, e la persona trascorre la vita dell'assoluto spirito. Tale fisionomia, come si vede, è quella semplice nozione che rinuncia alla sua eterna Essenza, esiste ed agisce. Ha dessa nella purezza della nozione il dividersi o prodursi, per essere l'assoluta astrazione o negatività. Così pure ha in lei l'elemento della sua realtà, o dell'Essere, nel puro sapere stesso, essendo il semplice immediato che è Essere, Essere determinato al par che Essenza, quello negativo pensiero, questo pensiero positivo. Codesto Essere determinato è finalmente l'essere da lui in sé riflesso o malvagio, tanto come Essere determinato quanto come obbligazion morale. Questo andare in sé forma la contraddizion della nozione, ed è quindi l'affacciarsi del non attivo non reale puro sapere dell'Essenza. Però questo suo affacciarsi in questa contraddizione è il comparteciparvi: il puro saper l'Essenza si spoglia in sé della sua semplicità per essere il dividersi o la negatività che è nozione. In quanto siffatto dividersi è il farsi per sé, esso è il male; in quanto è l'In sé, è ciò che resta buono. Ciò che avviene in sé sta parimenti per la coscienza, e quindi è raddoppiato tanto per lei, quanto perchè è suo Esser per sé o suo proprio fatto. Quello stesso che si è posto in sé, ripetesi come saper della coscienza di lui e conscio fatto. Ciascuno spogliasi per l'Altro dalla consistenza della determinazione nella quale contro quello si affacciava. Siffatto spogliarsi stesso è la rinuncia all'unilateralità della nozione che in sé iacea il cominciamento, ma è ora la sua rinuncia; come la nozione, cui rinuncia, è la sua. Quell'In sè del cominciamento, come negatività, è in verità anche il mediato: esso ponesi come è in verità, ed è il negativo come determinazione di ciascuno per via dell'Altro, ed è in sé ciò che toglie se stesso. L'una delle due parti della contraddizione è la disuguaglianza dell'Essere in sé nella sua individualità a fronte dell'universalità; l'altra è la disuguaglianza della sua astratta universalità a fronte della persona: quella muore al suo Esser per sé, si aliena, si riconosce; l'altra rinuncia al duro della sua astratta universalità

e muore quindi alla sua non vivente persona ed alla sua immobile universalità; cosicché ciascuna si completa pel momento dell'universalità che è l'Essenza, e questa per l'universalità che è persona. Per siffatto movimento dell'agire lo spirito, che è spirito poiché esiste, eleva il suo Essere determinato al pensiero e quindi all'assoluta opposizione, e tornando da questa per mezzo della stessa in se medesimo, si presenta come pura universalità del sapere che è coscienza di sé, come coscienza di sé che è la semplice unità del sapere.

Ciò che era nella religione contenuto o forma del concetto dell'Altro, qui è proprio fatto della persona: la nozione fa ch'esso sia il contenuto del proprio fatto della persona; perocché, come si vede, questa nozione è il sapere il fatto della persona in sé, come un sapere ogni essenzialità ed ogni Essere determinato, il sapere questo subbietto come sostanza, e la sostanza come questo sapere il suo fatto. Ciò che noi qui poniamo è in parte l'assieme de' singoli momenti, ciascuno de' quali rappresenta nel suo principio la vita dello spirito intiero; in parte è il tener ferma la nozione nella forma di nozione, il cui contenuto si avea in ciascun momento, presentandosi già nella forma di una fisionomia della coscienza.

L'ultima fisionomia dello spirito, lo spirito che dà al suo perfetto e vero contenuto anche la forma di persona, realizzando così la sua nozione, in quanto rimane nella sua nozione in tal realizzarsi, è l'assoluto sapere: esso è lo spirito che si conosce nella fisionomia di spirito; ossia il sapere comprensivo. La verità non solamente è in sé perfettamente adeguata alla certezza; ma ha pure la fisionomia della certezza di se stessa; ossia è nel suo Essere determinato, cioè per lo spirito conoscitore, nella forma di saper se stesso. La verità è il contenuto che nella religione è ancora incorrispondente alla sua certezza. Vi ha tale equazione, da che il contenuto ha la fisionomia di persona. Quindi si fa elemento dello Esser determinato, forma di obbiettività per la coscienza, ciò che è l'Essenza stessa, cioè la nozione. Lo spirito, apparendo in tale elemento della coscienza, o che val lo stesso, lo spirito producentesi in detto elemento, è la scienza.

La natura, momento e movimento di tal sapere, si ha così da es-

sere il puro Esser per altro della coscienza di sé: è l'Io, che è questo e non altro Io, ed è però l'universale Io immediatamente mediato o tolto. Esso ha un contenuto che distingue da sé; perocché è pura negatività, il puro dividersi; è coscienza. Siffatto contenuto perfin nel suo diverso è l'io; perocché è il movimento del toglier se stesso, ossia è la pura negatività dell'io. L'Io in lui è riflesso in sé come indistinto: il contenuto è compreso soltanto, perchè l'Io nel suo Esser altro rimane con se stesso. Tal contenuto, meglio determinato, non è altro che il movimento già espresso; perocché è lo spirito che percorre se stesso, precisamente per sé come spirito, per avere la fisionomia della nozione nella sua obbiettività.

Per quello riguarda l'Essere determinato di siffatta nozione, la scienza apparisce nel tempo e realtà non prima che lo spirito sia giunto a questa coscienza circa se stesso. Prima di ciò lo spirito non esiste come conoscitore di quello che egli è, e non vi giungerebbe mai se non dopo d'aver coartate le sue imperfette fisionomie per acquistare la sua coscienza, la fisionomia della sua Essenza è pareggiando per tal guisa la sua coscienza di sé con la sua coscienza. Lo spirito che è in sé e per sé, distinto ne' suoi momenti, è un sapere per sé positivo, è in generale il comprendere, che, come tale, non ha raggiunta ancora la sostanza , o non è in sé stesso l'assoluto sapere.

Nella realtà la sostanza conoscitrice esiste pria della forma o della fisionomia nozionale della medesima. Perocchè la sostanza è l'In sé non anco sviluppato, ossia il fondamento e la nozione nella sua semplicità ancora immobile, come l'interiorità o la persona dello spirito che non ancora esiste. Ciò che esiste sta come il semplice od immediato ancora non isviluppato, o come l'obbietto della concettuale coscienza. Il riconoscere, per essere spirituale coscienza, va a quello che è in sé, in quanto è Essere per la persona ed Essere della persona o nozione: su questo fondamento ha in sulle prime un meschino obbietto, a fronte del quale la sostanza e la sua coscienza è molto più ricca. La evidenza che la sostanza ha nella coscienza è nel fatto un mistero, perocché essa è l'Essere impersonale, ed evidente è soltanto la certezza di se stesso. In conseguenza alla coscienza di sé appartengono solo gli astratti momenti della sostanza;

ma poiché questi, qua' puri movimenti, si spingono oltre, la coscienza di sé si arricchisce fino a strappar la sostanza intiera dalla coscienza, revocando a sé l'edificio intiero delle sue Essenzialità, cui (poiché questo negativo contenersi verso l'obbiettività è positivo, è porre) genera da sé ripresentandole alla coscienza. Nella nozione che si sa nozione, i momenti si producono prima del pieno intiero, il cui farsi è il movimento di ta' momenti. Per converso, nella coscienza l'intiero, però incompreso, sta prima de' momenti. Il tempo è la nozione stessa esistente, e concepita come vuota visione di coscienza: perciò lo spirito apparisce necessariamente nel tempo, fino a che non comprenda la sua pura nozione, cioè non diradichi il tempo. Il tempo è la pura persona, guardata estrinsecamente e non compresa dalla persona, la nozione sola ravvisata: dacché la nozione comprende se stessa, toglie la sua forma di tempo, afferra la visione, ed è compresa e comprendente visione. Il tempo perciò appare come il destino e la necessità dello spirito che non è compiuto in sé, la necessità di accrescere la partecipazione che la coscienza di sé ha alla coscienza, la necessità di porre in movimento l'immediato dell'In sé, forma che ha la sostanza nella coscienza; o viceversa, la necessità di realizzare e palesare ciò che è interno, l'In sé preso come interno, vaidire di rivendicarlo alla certezza di se stesso.

Su questo fondamento può dirsi che nulla è conosciuto di ciò che non è nella sperienza, ossia, esprimendomi meglio, di ciò che non è presente come sentita verità, come internamente evidente eterno, come un che creduto santo, o qualunque sia l'espressione che voglia usarsi. Perocché l'esperienza importa che il contenuto, che è spirito, sia in sé sostanza ed anche obbietto della coscienza. La sostanza però che è spirito è il suo farsi quello che è in sé; e già quel farsi in sé riflesso in verità è in sé lo spirito. Il quale è in sé il movimento del conoscere, il cangiamento di quell'In sé nel Per sé, della sostanza nel subbietto, dell'obbietto della coscienza in obbietto della coscienza di sé, cioè in un obbietto insiememente tolto, ossia nella nozione. Tal cangiamento è un cerchio in sé rientrante, che presuppone il suo cominciamento, ma lo raggiunge solo alla fine. In quanto lo spirito è necessariamente questo distinguersi in sé, il suo

intiero ravvisato si oppone alla semplice coscienza di sé; e poiché quello è il diverso, si distingue perciò nella sua ravvisata pura nozione, nel tempo e nel contenuto, ossia nell'In sé. La sostanza come subbietto ha già in lei l'intrinseca necessità di presentarsi in lei stessa quale è in sé, val dire come spirito. La perfetta obbiettiva esposizione è la riflessione della stessa, od il suo farsi persona. Prima che lo spirito non si compia in sé come spirito del mondo, il conscio spirito non può raggiungere la sua perfezione. Quindi il contenuto della religione pronuncia nel tempo prima della scienza ciò che lo spirito è; non pertanto la scienza sola è il vero sapersi.

Il movimento del tirar da sé la forma del proprio sapere è il lavoro che si compie come storia. La società religiosa, in quanto è in sulle prime sostanza dell'assoluto spirito, è la rozza coscienza, che ha un Esser determinato tanto più barbaro e restio per quanto più profondo è il suo interno spirito; e la sua ottusa persona ha in pari proporzione un più forte travaglio con la sua Essenza, per lei straniero contenuto della sua coscienza. Sol quando rinunci alla speranza di toglier via l'essere estraneo in una guisa estrinseca, ossia estranea, si volge a sé; mentre la tolta straniera guisa è il ritorno alla coscienza di sé, a se stesso, al suo proprio mondo ed attualità, scovrendolo come sua proprietà, e facendo il primo passo per sormontare il mondo intellettuale, o meglio, per avvivarne l'astratto elemento con la reale persona. Per via della considerazione la coscienza trova l'Essere determinato come pensiero, e lo comprende; viceversa trova nel suo pensiero l'Essere determinato. Pronunciando in sulle prime anche astrattamente l'immediata identità del pensiero e dell'astratta Essenza e della persona; e risvegliando nel pensiero la prima pura Essenza della luce, cioè l'identità dell'Essere e dello estendersi (perocché l'estendersi pel puro pensiero è una semplicità pari alla luce), e con ciò la sostanza del principio; lo spirito s'arretra innanzi a questa astratta unità, innanzi a questa impersonale sostanzialità, e tien ferma contro essa la individualità. Quando però con l'educazione (civilizzandosi) lo spirito ha alienata l'individualità, facendone un Essere determinato, ed appo-

nendola ad ogni Essere determinato, giunto al pensiero dell'utilità, e compreso l'Essere determinato nell'assoluta libertà come sua volontà, torna al pensiero della sua intrinseca profondità e pronuncia l'Essenza come IO=IO. Questo IO=IO però è il muoversi riflesso in se stesso: perocché essendo tale equazione, come assoluta negatività, l'assoluto diverso, la costanza dell'io si oppone a tal puro diverso, che è affermato come puro ed insieme obbiettivo alla persona di sé consapevole, cioè come tempo; cosicché, come prima l'Essenza venia espressa qual'unità del pensiero e dello estendersi, ora si comprende come unità del pensiero e del tempo. Però la differenza abbandonata a se stessa, il tempo senza riposo e fermezza, cade via: il tempo è l'obbiettivo riposo dell'estendersi, questo però è la pura equazione con se stesso, l'lo. Val dire che l'Io non é soltanto persona, ma l'equazione della persona con sé: e tale equazione è la perfetta immediata identità con se stesso, ossia questo subbietto è insieme sostanza. La sostanza per sé sarebbe soltanto la visione senza contenuto, o la visione di un contenuto, che come determinato avrebbe soltanto accidentalità e sarebbe senza necessità: la sostanza varrebbe soltanto in quanto assoluta, in quanto fosse pensata o ravvisata come l'assoluta identità; ed ogni contenuto, secondo la propria diversità, dovrebbe cadere fuori di essa nella riflessione che non le appartiene, non venendo compresa come subbietto, non come un che riflesso su di sé ed in sé, non come spirito. Quando dunque si parlasse di un contenuto, lo si farebbe per gittarlo in parte nell'abisso vuoto dell'assoluto, ed in parte lo si prenderebbe all'estrinseco delle sensibili osservazioni: il sapere sembrerebbe giunto alle cose, a' diversi da esso stesso, ed al diverso delle moltiplici cose senza che se ne comprendesse il come o il donde.

Intanto lo spirito ci si è mostrato non essere il ritorno della coscienza di sé alla sua pura interiorità, nè il mero profondarsi della medesima nella sostanza e nell'annullarsi del suo diverso; ma essere il movimento della persona che si aliena da se stessa e s'immerge nella sua sostanza, che come subbietto passa da questa in sé, facendola obbietto e contenuto in quanto toglie la diversità dell'obbiettività e del contenuto. La prima riflessione dall'immediato è

il distinguersi del subbietto dalla sua sostanza, o la nozione che si divide, l'andare in sé e 'l farsi del puro Io. Essendo questo diverso il puro fatto dell'IO=IO, la nozione è la necessità ed il discioglier-si dell'Essere determinato che ha la sostanza per sua Essenza e sta per sé. Ma la stabilità dell'Essere determinato è per sé la nozio-ne posta nella determinazione, epperò anche il suo movimento a-scendente alla semplice sostanza, che come tal negatività e movi-mento è subbietto. L'Io non tien sodo nella forma di coscienza di sé contro la forma della sostanzialità ed obbiettività, benché le dol-ga della sua alienazione: la forza dello spirito è di restare a se stes-so pari nel suo alienarsi, e come quegli che è in sé e per sé ha forza di porre come momenti tanto l'Esser per sé quanto l'Essere in sé. Nè l'Io è un terzo che rigetta il diverso nell'abisso dell'as-soluto, ed afferma in quello la sua costanza: ma piuttosto il sapere consiste anzi nella visibile inattività, or considerata, in quanto il diverso si muove in lui stesso e ritorna alla sua unità.

Nel suo sapere lo spirito ha chiuso il movimento delle sue fiso-nomie, in quanto questo è affetto dall'insormontabile diversità del-la coscienza. Lo spirito ha guadagnato il puro elemento del suo Essere determinato, la nozione. Il contenuto, giusta la libertà del suo Essere, è la persona che si aliena, o l'immediata identità del saper se stesso. Il puro movimento di questa alienazione, conside-rata nel contenuto, forma la necessità della stessa. Il diverso con-tenuto, in quanto sta più determinatamente in relazione, non in sé, ed è irrequieto, toglie se stesso ed è negatività. Così pure la neces-sità o diversità, come libero Essere, è pur persona, ed in questa personale forma, in dove l'Essere determinato è immediatamente pensiero, il contenuto è nozione. Lo spirito guadagnando così la no-zione, svolge l'Essere determinato ed il movimento in questo etere della sua vita, ed è scienza. I momenti del suo movimento si pre-sentano non più come determinate fisionomie della coscienza, ma essendo la costoro diversità ritornata alla persona, stanno come de-terminata nozione e come organico movimento delle medesime in se stesso fondato. Mentre nella fenomenologia dello spirito ogni mo-mento è il diverso del sapere e della verità, ed è il movimento pel

quale si toglie via; la scienza all'incontro non racchiude questo diverso movimento di dissoluzione; bensì da che il momento ha la forma di nozione, riunisce in immediata unità l'obiettiva forma della verità e della consapevole persona. Il momento non si affaccia come il movimento che proviene dalla coscienza e che si concepisce nella coscienza di sé, o che, viceversa, proviene da questa e va a quella; ma la sua pura fisionomia, liberata dal suo apparire in coscienza, la pura nozione e 'l suo movimento progressivo dipendono soltanto dalla sua pura determinazione. Per lo converso, a ciascuno astratto momento della scienza corrisponde una fisionomia dello spirito manifestantesi. Come lo spirito esistente non è più ricco della scienza, così pure nel suo contenuto non è più povero. Il riconoscere le pure nozioni della scienza in questa forma di fisionomia della coscienza, fa il lato della loro realtà, secondo la quale loro Essenza, la nozione che è posta in loro nella sua semplice mediazione come pensiero, separa i momenti di questa mediazione, e si presenta secondo l'interna contraddizione.

La scienza racchiude in lei stessa la necessità di spogliarsi della forma della pura nozione, ed il passaggio della nozione alla coscienza. Imperocché lo spirito che conosce se stesso, anche perchè comprende la sua nozione, è l'immediata equazione con se stesso, che nella sua differenza è la certezza dell'immediato o la sensibile coscienza, l'inizio da cui siam partiti. Questo spogliarsi della forma della sua persona è l'altissima libertà e sicurezza del suo sapersi.

Però tale alienarsi è ancora imperfetto: esso esprime il rapporto della percezione di se stesso all'obbietto, che non ha guadagnato la sua compiuta libertà, appunto perchè si trova in rapporto. Il sapere non solo conosce sé, ma anche il negativo di se stesso, ossia il suo limite. Sapere il suo limite significa sapersi sagrificare. Tal sagrificio è l'alienazione in cui lo spirito presenta il suo farsi spirito nella forma di libero accidentale contingente, guardando la sua pura persona come il tempo fuori di lui, e ravvisando il suo Essere come spazio. Tale suo ultimo farsi, la natura, è il suo vivente immediato farsi: la natura, spirito alienato, nel suo Essere determinato non è l'eterna alienazione della sua fermezza, ed il movimento che posa il subbietto.

L'altro lato del suo farsi, la storia, è il farsi che conosce e si media, e lo spirito che si aliena nel tempo: ma tale alienazione è altresì l'alienazione di se stessa: il negativo è il negativo di se stesso. Questo farsi presenta un pigro movimento, ed un seguito di spiriti, una galleria di figure, delle quali ciascuna dotata della piena ricchezza dello spirito, si muove perciò lentamente, mentre la persona dee penetrare e frangere codesta intiera ricchezza della sua sostanza. Poiché la sua perfezione consiste nel sapere perfettamente ciò che si è, la sua sostanza, questo sapere è il suo andare in sé, in cui lo spirito lascia il suo Essere determinato, abbandonando la sua fisionomia alla rimembranza. Nel suo andare in sé lo spirito si immerge nella notte della sua coscienza di sé: però il suo svanito Essere determinato è serbato in quella notte, e questo tolto Essere determinato (il precedente, però rigenerato dal sapere) è il nuovo Essere determinato, nuovo mondo e fisionomia dello spirito. In questa lo spirito, svincolato, ricomincia dal suo immediato per ridivenir grande; come se tutto il passato per lui fosse perduto, e nulla avesse appreso dall'esperienza de' primitivi spiriti. Però ne resta la rimembranza, e questo è l'intimo, e nel fatto la più alta forma della sostanza. Quando lo spirito ricomincia la sua educazione, parendo procedere sol da sé, egli si trova in un gradino più alto di quello in dove avea cominciato. Il regno degli spiriti, che per questa guisa si configura nell'Essere determinato, fa una catena, nella quale l'uno toglie l'altro, e ciascuno riceve dal precedente il regno del mondo. Loro meta è la rivelazione del profondo, e questo è l'assoluta nozione. Siffatta rivelazione in conseguenza toglie via la sua profondità, ossia è il suo distendersi, la negatività di questo Io che è in sé, e che è sua alienazione o sostanza; ed il suo tempo che aliena questa alienazione in lei stessa, tanto nel suo distendersi che nella sua profondità, va alla persona. La meta, l'assoluta Essenza, ossia lo spirito che si conosce come spirito, tiene per sua strada la rimembranza degli spiriti come essi sono in loro stessi e compiono l'organizzazione del loro regno. La loro conservazione, secondo il lato del loro libero Essere determinato, apparente nella forma di accidentalità, è la storia; però secondo il lato della loro compresa or-

ganizzazione è la scienza delle appariscenze del sapere. Ambe insieme, le comprese storie, formano la rimembranza ed il calvario dell'assoluto spirito, la realtà, la verità e la certezza del suo trono; senza di che lo spirito sarebbe il solitario senza vita. Chè sol

Dall'inebbriante calice
Di spuma redimito,
Nel regno degli spiriti
Zampilla l'infinito.

FINE.

AVVISO DELL'EDITORE

Oggi più che in altri tempi del sistema filosofico di Hegel si discute si giudica e si parla in Italia. Quindi abbiamo creduto d'imprendere la stampa delle sue opere nel nostro idioma, seguendo l'rdine inculcato dallo interesse delle materie.

L'originale di cui abbiamo fatto uso è quello di Berlino del 1854 con le dilucidazioni ed aggiunte de' sommi Marheneike, Schulze, Gans, Hotho, Michelet e Forster. Codeste dilucidazioni vennero trasandate in altre versioni, ma noi considerandone la gravezza, e l'essere indispensabili anche per gli studiosi, non le abbiamo risparmiate, godendoci l'animo che, ciononostante, il prezzo che andiamo fissando è mollo minore di quello assegnato alle altre versioni ed anche alle edizioni originali.

Circa la traduzione ci siamo pregiati di darla del dotto e laborioso cittadino Alessandro Novelli del quale si hanno pruove del come e quanto valga in tali materie

PUBBLICATO

La Logica con illustrazioni ed aggiunte di Von Henning..... . Lire 3,40

La filosofia del dritto ossia il Diritto di Natura e la Scienza della Politica con le dilucidazioni ed aggiunte di E. Gans . . . Lire 3,40

SOTTO I TORCHI

L'Estetica o L'idea del Bello Ordinata da H. G. Hotho.

Deacidified using the Bookkeeper process.
Neutralizing agent: Magnesium Oxide
Treatment Date: Sept. 2004

PreservationTechnologies
A WORLD LEADER IN PAPER PRESERVATION
111 Thomson Park Drive
Cranberry Township, PA 16066
(724) 779-2111

LIBRARY OF CONGRESS
0 012 993 611 3