

TESTI A FRONTE

L'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* viene pubblicata per la prima volta ad Heidelberg nel 1817. Opera molto travagliata dal punto di vista compositivo – tanto da essere redatta in due successive edizioni, prima nel 1827 e poi, in versione definitiva, nel 1830 –, l'*Enciclopedia* è concepita da Hegel come un «prospetto generale sull'intero ambito della filosofia»; uno strumento didattico da utilizzare nelle sue lezioni universitarie elaborato appositamente per fungere da filo conduttore nella dialettica insegnamento-apprendimento: e, in quanto tale, «deve ricevere i suoi necessari chiarimenti nel contesto dell'esposizione orale» delle lezioni. È, inoltre, l'opera più sistematica di Hegel e può dunque essere considerata sotto tutti i riguardi come la *summa* più esatta e fedele del suo pensiero. In essa Hegel espone in forma assai concisa ed «esoterica» l'intero suo sistema filosofico, costituendo così la sintesi speculativa di tutti quanti gli aspetti della realtà divina e umana: dalle strutture logico-metafisiche alla natura in generale, dallo spirito particolare dell'uomo allo Stato, dall'arte e dalla religione fino alla stessa filosofia, culmine del sistema. L'oggetto principale dell'intera trattazione è l'Idea assoluta (il Dio cristiano uno e trino) nel ciclo completo delle sue forme speculative Logica, Natura, Spirito e quindi del suo automanifestarsi *dialettico-speculativo*. Nell'ultimo ciclo dello Spirito, che coincide con la filosofia, «l'Idea eterna essente-in-sé-e-per-sé si attiva, si produce e gode di se stessa eternamente come Spirito assoluto».

Quest'edizione è curata con la solita acribia da Vincenzo Cicero, studioso attento e profondo di Hegel. Si distingue per la novità della *traduzione*, che tiene conto anche delle edizioni di Croce, Gandillac e Verra; per le *note* al testo precise e puntuali, concepite su quattro livelli diversi (rinvii ad altri testi di Hegel, riferimenti di Hegel ad opere altrui, rimandi storici e culturali di Hegel, richiami intratestuali), e per i ricchi apparati (*catalogo delle opere citate, bibliografia e indici*). Il testo tedesco a fronte della traduzione è quello del 1830 nella recente edizione storico-critica di W. Bonsiepen e H.-C. Lucas contenuta nei *Gesammelte Werke* di G.W.F. Hegel, vol. 20, Hamburg 1992, con poche variazioni puntualmente indicate in apparato.

TESTO INTEGRALE

Progetto grafico Maria Conforti
Realizzazione grafica Elena Pezzotta

ISBN 88-18-70149-5



9 788818 701494

HEGEL



ENCICLOPEDIA

DELLE SCIENZE

FILOSOFICHE

*Testo tedesco
a fronte*

A cura di Vincenzo Cicero

Rusconi

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

ENCICLOPEDIA
DELLE SCIENZE FILOSOFICHE
IN COMPENDIO
(1830)

Introduzione, traduzione, note e apparati di

Vincenzo Cicero

Testo tedesco a fronte

Rusconi

Prima edizione maggio 1996

Tutti i diritti riservati
© 1996 Rusconi Libri s.r.l., viale Sarca 235, 20126 Milano

ISBN 88-18-70149-5

«La Filosofia è la considerazione esoterica di Dio»

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, p. 937

«Ciascuna delle parti della Filosofia è un Tutto filosofico, un circolo che si chiude entro se stesso. In ciascuno di tali circoli, l'Idea filosofica si trova in una determinatezza o elemento particolari. Ora, il singolo circolo, essendo entro sé una totalità, infrange anche le barriere del suo elemento e fonda una sfera ulteriore. Il Tutto si presenta pertanto come un circolo di circoli, ciascuno dei quali è un momento necessario: di conseguenza, il sistema dei loro elementi peculiari costituisce l'Idea totale, la quale si manifesta a un tempo in ogni singolo circolo».

Ibid., p. 121

NOTA INTRODUTTIVA

Per una lettura dell'Enciclopedia hegeliana

1. *Sul circolo scrittura-lettura relativo a un'opera filosofica*

In generale, uno scritto filosofico può essere letto e studiato in molti modi, più o meno legittimi.

Ciò indubbiamente dipende anche dal fatto che la letteratura filosofica si è sempre estrinsecata, e continua ancora a estrinsecarsi, secondo molte direzioni, secondo generi e sottogeneri letterari a volte assai diversi fra loro (forma poematica, dialogica, epistolare, scoliastica, trattatistica, saggistica, ecc.); alcune di queste forme sono legate ai caratteri culturali e al destino di un'epoca e civiltà particolare, tanto da non sopravvivere al declino di quest'ultima se non come estenuato epigonismo, altre invece si trasformano lasciando più o meno intatte le strutture letterarie fondamentali e per il resto sintonizzandosi con la mutata fisionomia della comunicazione culturale e del pubblico dei lettori.

Ciascuna forma rappresentativa filosofica esige così in linea di principio una sua adeguata strategia di lettura, una tecnica interpretativa specifica, per cui alle *quaestiones* della *Summa Theologiae* di Tommaso, alle *definitiones* (e poi: *axiomata*, *propositiones*, *demonstrationes*, *scholia*) dell'*Ethica* di Spinoza, agli aforismi di *Umano, troppo umano* di Nietzsche, ecc., risulta di fatto impossibile accostarsi utilizzando semplicemente un'unica e medesima griglia di lettura; anzi, tra opere filosofiche omogenee, magari dello stesso autore, e persino tra le varie parti di un medesimo scritto, sussistono spesso diversità tali da comportare differenti approcci di lettura: nell'ambito del genere dialogico, valga come esempio per tutti il *Parmenide* di Platone, in cui ai già diversi registri della «prima» parte (126 A - 137 C) fa seguito nella seconda parte (137 C ss.) un registro letterario – e tematico – radicalmente mutato.

D'altra parte, la germinazione di differenti strategie di scrittura, e la conseguente implicazione di differenti strategie di lettura, non è certo prerogativa esclusiva degli scritti filosofici, ma è congenita alla letteratura in quanto tale ed è quindi inevitabilmente aperta alle molteplici possibilità di analisi (stilistica, filologica, espressivo-contenutistica, retorica, storico-comparativa, semantica, strutturalistica, psicoanalitica, *filosofica*, ecc.) di un testo letterario.

Ma, al di qua del genere letterario in cui rientra, al di qua dei diversi livelli e chiavi di lettura che è capace di suggerire e di ammettere, uno scritto filosofico non può non essere letto soprattutto *filosoficamente*. Questa apparente tautologia, che da sempre viene per lo più disattesa nella sua presunta ovvietà, implica che il lettore sia già *entrato, con tutta la sua formazione filosofica, nel circolo della Cosa* (il *πράγμα* dei Greci, la *Sache* dei Tedeschi) con la quale è impegnato lo scritto preso in considerazione.

In altre parole: Per leggere correttamente un'opera filosofica bisogna già filosofare, e filosofare non semplicemente in generale, ma proprio intorno alla stessa Cosa di cui si tratta nell'opera in questione. Se non si soddisfa questa condizione primaria, allora tutte le altre varie competenze che l'atto del filosofare reca qui necessariamente con sé – padronanza lessicale e sintattica delle lingue che interagiscono nel circolo scrittura-lettura, conoscenza del contesto storico-culturale entro cui si colloca lo scritto o un insieme di scritti del filosofo «interlocutore», gestione ponderata dei relativi strumenti bibliografici e critici, ecc. – non riusciranno mai a restituire, neppure se possedute al più alto grado, i significati fondamentali di un'opera filosofica, né tantomeno il senso profondo della Cosa.

2. Platone e il principio del «leggere filosofando»

Il principio del «leggere filosofando» è molto antico. Una sua formulazione particolare e indiretta si trova nel passo del *Fedro* platonico in cui Socrate, dopo aver narrato il mito del dio Theuth e del re egizio Thamus (274 C-275 B), commenta la disputa sorta tra i due intorno al valore e all'utilità della scrittura per gli uomini.

A Theuth, che aveva inventato la scrittura e ne vantava le virtù presentandola come il farmaco della memoria e della sapienza, Thamus ribatte (275 A-B; tr. G. Reale): «Tu, essendo padre della scrittura, per affetto hai detto proprio il contrario di quello che essa vale. Infatti, la scoperta della scrittura avrà per effetto di produrre la dimenticanza nelle anime di coloro che la impareranno, perché, fidandosi della scrittura, si abitueranno a ricordare dal di fuori mediante segni estranei, e non dal di dentro e da se medesimi: dunque, tu hai trovato non il farmaco della memoria (*μνήμη*), ma del richiamare alla memoria (*ὑπόμνησις*). Della sapienza (*σοφία*), poi, tu procuri ai tuoi discepoli l'apparenza, non la verità: infatti essi, divenendo per mezzo tuo uditori di molte cose senza insegnamento (*ἄνευ διδασχῆς*), crederanno di

essere conoscitori di molte cose, mentre, come accade per lo più, in realtà non le sapranno; e sarà ben difficile discorrere con essi, perché sono diventati portatori di opinioni invece che sapienti».

Ed ecco il commento di Socrate (275 C-D): «E allora, chi ritenesse di poter tramandare un'arte (*τέχνη*) con la scrittura, e chi la ricevesse convinto che da quei segni scritti potrà trarre qualcosa di chiaro e di saldo, dovrebbe essere colmo di grande ingenuità (...), se ritiene che i discorsi messi per iscritto siano qualcosa di più di un mezzo per richiamare alla memoria di chi sa le cose su cui verte lo scritto».

Queste parole possono suonare lontanissime per noi uomini dell'era telematica in cui la Grande Madre reticolare, la Via di tutte le vie informatiche, ha proprio in questi ultimissimi anni imposto a livello planetario il modello progressivamente onnipervadente delle videoimmagini, reali e virtuali, e della videoscrittura.

Platone, in realtà, coglie pienamente nel segno perché iscrive il rapporto scrittura-lettura all'interno della più ampia e più generale correlazione insegnamento-apprendimento, sulla base della quale si mette in gioco ancora oggi e sempre la formazione di ogni singolo uomo. C'è infatti chiarezza, compiutezza e serietà «solamente nei discorsi detti nel contesto dell'insegnamento e allo scopo di far imparare, ossia nei discorsi scritti realmente nell'anima intorno al giusto e al bello e al bene» (278 A). Senza la mediazione del «maestro» giusto, senza la sua parola viva – senza questa dimensione maieutica dell'«oralità» in cui rientrano eminentemente anche la condivisione dei silenzi, dei drammi e delle gioie, e l'incontro-scontro fra stili di vita diversi –, la formazione dei «discepoli» può risultare compromessa in modo definitivo. Ecco perché Platone dice che nella trasmissione delle competenze e delle tecniche, nel processo didattico di mediazione della cultura, la scrittura può essere tutt'al più un «mezzo» del sapere (*εἰδέναι*), e non un mezzo «per sapere», ma per richiamare alla mente (*ὑπομνήσκειν*) ciò che già si sa – ciò che già si è appreso mediante l'insegnamento diretto.

Questo discorso platonico, che vale per tutti gli ambiti culturali in generale, è infine particolarmente decisivo proprio riguardo alla comunicabilità della conoscenza filosofica intorno ai principi fondamentali della realtà.

Dice in proposito Platone nella *Lettera VII* (341 B-D; tr. Reale): «Tutti coloro che affermano di sapere quelle cose (= τὰ περὶ φύσεως ἄκρα καὶ πρῶτα, «i principi primi e supremi della realtà») di cui mi do pensiero, sia per averle udite da me, sia per averle udite da altri, sia per averle scoperte da soli: ebbene, a mio

parere non è possibile che costoro abbiano capito alcunché di questo oggetto (περὶ τοῦ πράγματος). Su queste cose non c'è un mio scritto né ci sarà mai. La conoscenza che le concerne non è affatto comunicabile come le altre conoscenze (ἄλλα μαθήματα), ma dopo molte discussioni fatte su queste cose, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende da una scintilla che si sprigiona, essa nasce nell'anima e da se stessa si alimenta».

Secondo Platone, dunque, anche l'oggetto – la Cosa (τὸ πράγμα) – della filosofia è autenticamente conoscibile solo all'interno del circolo vitale e «orale» maestro-discepolo, ma per questa conoscibilità, a differenza degli altri ambiti epistemici e tecnici, è necessaria la non pianificabile e non inculcabile illuminazione interiore del discepolo.

In questa prospettiva, la comunicazione scritta della Cosa della filosofia non si presenterebbe più semplicemente come un mezzo subordinato ed esteriore, ma sarebbe addirittura dannosa per la maggior parte degli uomini, come dice Platone sempre nella *Lettera VII* (341 E-342 A): «Io non credo che una trattazione e una comunicazione su questi argomenti sia un beneficio per gli uomini, se non per quei pochi i quali da soli sono capaci di trovare il vero con poche indicazioni date loro, mentre gli altri si riempirebbero, alcuni, di un ingiusto disprezzo per nulla conveniente, altri, invece, di una superba e vuota presunzione, convinti di aver imparato cose magnifiche».

In definitiva, se traduciamo questa posizione platonica nei termini del discorso che qui ci interessa, si deve dire che uno scritto filosofico può essere letto e inteso soltanto da chi ha già imparato a filosofare intorno alla Cosa su cui verte lo scritto stesso. E in ciò consiste appunto il principio del «leggere filosofando».

3. Applicazione particolare di questo principio all'Enciclopedia hegeliana

Attenersi col massimo rigore al principio ermeneutico del «leggere filosofando» è senz'altro indispensabile quando ci si vuol accingere alla lettura di uno scritto filosofico assolutamente originale come l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* di Hegel¹.

¹ L'idea esplicita di una enciclopedia sistematica delle scienze filosofiche risale a Kant; cfr. *Critica del Giudizio*, § 79 (tr.it. di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, Roma-

Si tratta di un'opera che, in chi si è messo a leggerla senza un'adeguata formazione filosofica, non può non suscitare immediatamente «l'ingiusto disprezzo» di cui parla Platone, un sentimento di avversione e di ripulsa, col rischio che l'antipatia si estenda a tutta la filosofia hegeliana e persino alla filosofia in generale.

Innanzitutto, la Cosa su cui verte quest'opera è l'automanifestarsi *dialettico-speculativo* del Dio uno e trino del Cristianesimo². L'«esoterica» *Fenomenologia dello Spirito*, pubblicata da Hegel nel 1807 e avente come oggetto l'automanifestarsi *dialettico-esistenziale e -storico* di Dio, precede l'*Enciclopedia* non soltanto sul piano cronologico, ma anche su quello filosofico, in quanto ne costituisce la preparazione e prefigurazione: secondo la prospettiva hegeliana, infatti, nella dimensione della temporalità il pensiero è sempre preceduto dal fenomeno e dall'esistenza.

Ciò significa che la lettura e la conoscenza della *Fenomenologia dello Spirito* – a sua volta opera di «leggendaria difficoltà» – è imprescindibile e decisiva per la comprensione dell'*Enciclopedia*.

Quanto alla trattazione «enciclopedica» della Cosa stessa, essa è scientifica e sistematica, e perciò essenzialmente *essoterica*, cioè «accessibile alla comprensione, suscettibile di essere appresa da

Bari 1979, p. 291): «Ogni scienza deve avere il suo posto determinato nell'enciclopedia di tutte le scienze. Se si tratta di una scienza filosofica, essa deve avere il suo posto nella parte teoretica o nella parte pratica della filosofia, e, nel primo caso, dev'essere assegnata o alla scienza della natura, in quanto questa studia ciò che può essere oggetto d'esperienza (di conseguenza o alla fisica, o alla psicologia o alla cosmologia generale), oppure alla teologia (in quanto scienza del fondamento originario del mondo, considerato come l'insieme di tutti gli oggetti d'esperienza».

I primi tentativi di una sua realizzazione possono essere osservati in Fichte, in Novalis, in W.T. Krug (che già nel 1796 aveva pubblicato la prima parte del suo *Saggio di una enciclopedia sistematica delle scienze*) e, soprattutto, in Schelling (in particolare nelle *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, tenute a Jena nel 1802 e pubblicate a Tubinga l'anno successivo). Nel 1814 vede poi la luce a Gottinga la prima edizione della *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften zum Gebrauch für seine Vorlesungen* di G.E. Schulze, corifeo dello scetticismo moderno e bersaglio frequente di critiche da parte di Hegel.

Per il concetto hegeliano di «enciclopedia filosofica» cfr. *infra*, §§ 15-18 dell'Introduzione, pp. 121-127, in cui domina la metafora dell'Idea assoluta come «circolo di circoli» (*Kreis von Kreisen*; il termine «enciclopedia» deriva dalla preposizione greca ἐν e dai sostantivi κύκλος e παιδεία, e significa originariamente «ciclo, circolo formativo»).

² Per l'unitrità di Dio, e in generale per i successivi richiami alla *Fenomenologia*, cfr. la nostra Introduzione all'edizione italiana della *Fenomenologia dello Spirito* in questa stessa collana, Milano 1995, in part. pp. 14-20 e 27-29.

tutti e di divenire patrimonio comune» (*Fenomenologia*, p. 63). Di fatto, tuttavia, essa è anche inevitabilmente *esoterica* per tutti quelli che non hanno familiarità con il pensiero speculativo: in questo senso la filosofia, dice Hegel, è «la considerazione esoterica di Dio (*die esoterische Betrachtung Gottes*)» (*infra*, p. 937).

Prima di ogni eventuale valutazione del pensiero hegeliano, prima di azzardare un qualsiasi giudizio sul suo radicale istinto «tracotante», sulla sua ὑβρις suprema consistente nella pretesa di inglobare la religione nella filosofia e di trasformare la *philosophia* in *sophia*, la filosofia in Scienza, bisogna dunque comprendere autenticamente il discorso hegeliano nel suo nucleo esoterico, e ciò può avvenire soltanto se la propria formazione si è già dischiusa al pensiero speculativo in generale e alla considerazione filosofica del Dio cristiano.

In secondo luogo, l'*Enciclopedia* è uno scritto fondamentalmente «esoterico» anche per la sua destinazione originaria, che è di natura didattica.

Leggiamo gli attacchi iniziali delle Prefazioni alle tre edizioni dell'opera, rispettivamente del 1817, del 1827 e del 1830: «Il motivo principale che mi ha spinto a pubblicare, ben prima di quanto pensassi, questo prospetto generale sull'intero ambito della Filosofia, è stato il bisogno di offrire ai miei uditori un filo conduttore per le mie lezioni filosofiche» (*infra*, p. 33). «In questa nuova edizione, il lettore indulgente troverà molte parti rielaborate e sviluppate in modo più determinato e dettagliato. Il mio sforzo è stato quello di attenuare e ridurre il tono formale del discorso, e, servendomi di annotazioni esoteriche più ampie e diffuse, ho cercato anche di portare i concetti astratti più vicino al modo ordinario di comprenderli e alle loro rappresentazioni più concrete. Le concisioni cui costringe un compendio, in materie peraltro astruse, consente tuttavia a questa seconda edizione di mantenere la stessa destinazione che aveva la prima: essa serve, cioè, da testo didattico che deve ricevere i suoi necessari chiarimenti nel contesto dell'esposizione orale» (*ib.*, p. 39). «In questa terza edizione sono stati apportati un po' ovunque diversi miglioramenti, e soprattutto si è badato a rendere più chiara e precisa l'esposizione. Tuttavia, poiché il fine del manuale è sempre quello di fungere da compendio, lo stile non poteva non restare serrato, formale e astratto. L'opera mantiene dunque la sua destinazione, cioè quella di ricevere i necessari chiarimenti solo nell'esposizione orale» (*ib.*, p. 73). E a questi brani si potrebbe affiancare anche l'attacco della Prefazione ai *Lineamenti di filosofia del Diritto*.

L'*Enciclopedia* è dunque un compendio manualistico approntato in vista delle lezioni universitarie di Hegel, uno strumento didattico elaborato per fungere da filo conduttore nella dialettica insegnamento-apprendimento che si gioca nella dimensione dell'«oralità» filosofica.

La sua fisionomia espositiva risponde in particolare alla duplice esigenza (1) del discorso brachilogico³ sull'autodeterminazione dialettica dell'Idea assoluta, cioè sul processo di automanifestazione del Dio uno e trino del Cristianesimo, e (2) dell'illustrazione di alcuni passaggi brachilogici particolarmente astratti mediante digressioni esplicative e raffronti con altre posizioni teoriche.

La prima esigenza – «prima» anche nel senso che essa sovrintende al discorso scientifico ed esoterico vero e proprio – viene soddisfatta dai *paragrafi* (*Paragraphen*; 477 nell'edizione del 1817, 574 in quella del 1827, e 577 nell'edizione del 1830). Qui Hegel impiega sistematicamente una terminologia assai astratta all'interno di contesti proposizionali densi e non di rado ellittici: per riuscire a seguire questo tipo di discorso brachilogico bisogna in primo luogo guadagnare una buona dimestichezza con esso, quindi occorre saperlo tradurre nel proprio corredo lessicale, culturale e filosofico.

La seconda esigenza dà luogo alle parti «essoteriche» dell'opera, cioè alle *annotazioni* (*Anmerkungen*; 230 nell'ed. 1830), di varia lunghezza e intonazione stilistica, destinate piuttosto ai lettori del testo pubblicato che non agli uditori delle lezioni. Si tratta in generale di brani linguisticamente più vivaci e dotati di maggiore forza espressiva e «figurativa» rispetto alle algide frasi dei paragrafi, ma spesso – e questo è tipico di Hegel – la struttura sintattico-argomentativa fondamentale è quasi del tutto sommersa dal caracollare delle proposizioni subordinate l'una sull'altra o dall'inserzione di incidentali ardite. Anche in questo caso è dunque importante aver già familiarizzato con lo stile «esoterico» hegeliano e saperlo tradurre correttamente in una sintassi a noi più vicina e congeniale.

Nel complesso, tuttavia, le famose – o famigerate – asperità espressivo-formali e stilistiche della prosa hegeliana non devono far dimenticare che la difficoltà suprema del pensiero di Hegel risiede nel fatto che esso è pensiero speculativo autentico, cioè

³ Per la nozione di esposizione brachilogica in senso hegeliano cfr. la nostra Introduzione all'edizione italiana dei *Lineamenti di filosofia del Diritto* in questa stessa collana, Milano 1996, pp. 9-11.

pensiero che pensa innanzitutto se stesso e poi, attraverso questo medio speculare, pensa ogni altra entità.

In tal senso è condizione imprescindibile la conoscenza della distinzione hegeliana tra proposizione ordinaria e proposizione speculativa⁴. Qui ne addurremo brevemente un esempio tratto dallo stesso Hegel (cfr. *infra*, pp. 101-103).

Uno dei motti emblematici del pensiero hegeliano, e giustamente uno dei più celebri, suona: «Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale». Le due proposizioni sono strutturalmente semplicissime, e lessicalmente possono essere ulteriormente ridotte come segue: «Il Razionale è reale, e il Reale è razionale» (*Das Vernünftige ist wirklich, und das Wirkliche ist vernünftig*), o addirittura: «Il Razionale è il Reale». Qui non ci sono ostacoli di carattere espressivo, né complicazioni sintattiche o stilistiche, e forse l'unica cosa un po' insolita è la sostantivazione dei due aggettivi. Eppure il senso di quella frase è abissale.

Sul piano formale, la differenza fra i due termini – fra soggetto e predicato, fra determinando e determinante – viene annullata dalla copula, per cui la proposizione enuncia la loro identità; ma questa identità, presa per sé, *non dice nulla*, è un mero accostamento di parole che finiscono con l'essere scambiate reciprocamente di posto.

Un discorso analogo vale anche sul piano contenutistico, quando cioè a quei nomi vengono sostituiti direttamente dei significati. Per esempio, se si dice che *il Razionale* è «tutto ciò che viene prodotto dalla ragione» e che *il Reale* è «tutto ciò che esiste nel mondo», la frase in questione può allora essere trasformata così: «Tutto ciò che esiste nel mondo viene prodotto dalla ragione, e tutto ciò che viene prodotto dalla ragione esiste nel mondo». A questo senso apparentemente più determinato rispetto alla forma proposizionale precedente, però, fanno da contraltare sia le due sopraggiunte identità nome-significato – per cui in ciascuna si ricade nel mero accostamento e nel mero scambio di posto –, sia le «nuove» determinazioni lessicali introdotte per spiegare i due termini iniziali, cioè «produzione», «ragione», «esistenza», «mondo» – per ciascuna delle quali va a sua volta ricercata un'identità nome-significato, e così via.

Il modo ordinario di intendere una qualsiasi proposizione consiste in generale nel fermarsi, esplicitamente o implicitamente, alla prima identità nome-significato, o al massimo alle identità

⁴ Il luogo hegeliano canonico per questa distinzione capitale si trova nella Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*, cit., pp. 125-133, in part. 127-129.

più prossime, e se è vero che in certi contesti quotidiani o abituali questa modalità «linguistica» funziona appieno e bene, è anche vero che un tale atteggiamento si preclude effettivamente la possibilità di accedere tanto alla vera ricchezza della lingua e della tradizione culturale cui appartiene, quanto ai più diversi aspetti dell'esistenza umana. Se poi ha a che fare con proposizioni speculative, allora l'atteggiamento ordinario si arresta già alla prima formulazione tautologica e «priva di senso», e non vuole più saperne di discorsi filosofici.

Ora, una proposizione speculativa – quale appunto «il Razionale è il Reale» – scaturisce dall'incontro tra un plesso concettuale sistematico e la Cosa, e implica *il rispecchiarsi sia dell'intero sistema concettuale sia della Cosa, mediante il pensiero che pensa se stesso, innanzitutto in ciascuno degli elementi proposizionali*: ogni rispecchiamento dà luogo a costellazioni semantico-concettuali particolari e caratterizzate da serie di opposizioni (il «razionale» si connette alla ragione, al sentimento, all'intelligenza, al bene, all'irrazionale, ecc.; l'«è» si riconduce a essere e non-essere, a uguaglianza e disuguaglianza, a identità e differenza, a presenza e assenza, a spazio e tempo, ecc.). Una volta percorse per intero queste tre costellazioni, ci si trova davanti allo spazio che esse disegnano nel loro intersecarsi e fondersi, e che costituisce la sfera concettuale cui appartiene la proposizione iniziale, la quale solo allora si può dire che venga compresa veramente.

Contro coloro che contestavano le sue frasi su realtà e razionalità, Hegel non poteva che rispondere così: «Quando ho parlato di "realtà", si sarebbe dovuto pensare ovviamente al senso in cui io impiego questa espressione; tanto più che la Realtà l'ho trattata anche in una *Logica* più estesa, e l'ho distinta in termini esatti non soltanto dall'Accidentale esistente, ma anche e soprattutto dall'Esserci (*Dasein*), dall'Esistenza (*Existenz*) e da altre determinazioni ancora» (*infra*, p. 101).

Per cogliere i tesori e le aberrazioni, le perle e lo strame, dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* – di questo scritto assai travagliato sul piano compositivo tanto da comportare tre redazioni diverse da parte dell'autore, di quest'opera in cui il sistema speculativo di un pensatore si trova esposto in modo così completo come in nessun'altra – è necessario un lungo tirocinio filosofico suggellato dalla «scintilla che si sprigiona nell'anima e che da se stessa si alimenta».

CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE DI HEGEL

- Le maggiori opere a carattere biografico su Hegel sono le seguenti:
- K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844 (rist. Darmstadt 1969); tr.it.: *Vita di Hegel*, di R. Bodei, Firenze 1966.
- R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857 (rist. Darmstadt 1962).
- K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 voll., Heidelberg 1901 (2ª ed. 1912; rist. Darmstadt 1963).
- W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegel*, Berlin 1905; tr.it.: *Gli anni giovanili di Hegel*, di G. Cavallo, Napoli 1986.
- T. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, 2 voll., Leipzig 1929-38 (rist. Aalen 1963).
- H. Glockner, *Hegel*, 2 voll. (XXI e XXII della *Jubiläumsausgabe*), Stuttgart 1929-40.
- J. D'Hondt, *Hegel en son temps (Berlin 1818-1831)*, Paris 1968; tr.it.: *Hegel e il suo tempo (Berlino 1818-1831)*, di G. Plantamura Tota, Napoli 1978.
- Fr. Nicolin, *Hegel 1770-1970. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart 1975.
- A. Gulyga, *G.W.F. Hegel*, Frankfurt a.M. 1974.
- H. Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie*, München-Wien 1992; tr.it.: *Vita di Hegel. Gli anni eroici della filosofia*, di M. Carpitella, Roma-Bari 1993.

1. Il periodo giovanile a Stoccarda (1770-1788)

- 1770 Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasce il 27 agosto 1770 a Stoccarda, capitale del ducato del Württemberg, primo di tre figli di Georg Ludwig Hegel, segretario ducale della camera finanziaria e in seguito capo della cancelleria, e di Maria Magdalena Fromm. Gli Hegel, originari della Carinzia, erano trasmigrati nel Württemberg nel XVI secolo a causa della persecuzione contro i protestanti.
- 1775 Dopo i tre anni della scuola elementare (*Deutsche Schule*), frequenta a Stoccarda per due anni la cosiddetta «Scuola latina» (*Lateinische Schule*).
- 1777 Passa, sempre nella città natale, al *Realgymnasium* o *Gymnasium Illustre*, di carattere umanistico-religioso, dove si svolge tutto il ciclo dei suoi studi medi e si dimostra uno scolaro modello; prende anche lezioni private di geometria, astronomia e agrimensura da un colonnello d'artiglieria, C.Fr. Duttenhofer.
- 1784 Muore la madre durante un'epidemia di dissenteria. La sua educazione, come pure quella dei più piccoli Ludwig e Christiane, ricade interamente sulle spalle del padre.
- 1785 Inizia, proseguendolo fino al 1787, un diario in tedesco e latino da cui è possibile farsi un'idea della sua formazione e cultura giovanile: buona conoscenza delle lingue e del mondo classico (Omero, Sofocle e

Euripide; Socrate, Platone, Aristotele; Livio e Cicerone; Longino, Longo e Epitteto), studio del Vecchio e del Nuovo Testamento, lettura di autori moderni tra cui Mendelssohn, Lessing, Goethe, Schiller, e di romanzi allora in voga (J.T. Hermes, T.G. von Hippel).

2. L'università di Tubinga e lo Stift (1788-settembre 1793)

1788 Ottenuta la maturità, il 27 ottobre si iscrive all'università di Tubinga per studiarvi teologia, ed è ospite come borsista in un ex monastero di agostiniani, lo *Stift*, allora collegio teologico in cui ricevevano la loro formazione i futuri ecclesiastici protestanti e gli insegnanti del ducato. Segue le lezioni di C.Fr. Schnurrer sull'esegesi biblica, di C.Fr. Rösler sulla storia della filosofia, di J.Fr. Flatt sulla metafisica e la teologia naturale, e, soprattutto, di J.C. Storr sulla teologia dogmatica. Tuttavia, non si dichiara molto soddisfatto dell'insegnamento accademico, specie perché l'atmosfera ufficiale dello *Stift* è quella dell'ortodossia luterana. Comincia una serie di infrazioni alla disciplina (assenze alle lezioni e alle preghiere, trascuratezza nella divisa) che gli fruttano molte punizioni e che nel 1791, per un ritardo nel rientro da un permesso, culmineranno nella prigione d'isolamento.

1790 A partire dal semestre invernale 1790-91, divide la stessa camera dello *Stift* con Hölderlin e con Schelling, ai quali si lega in stretta amicizia; insieme celebrano entusiasticamente gli anniversari della Rivoluzione francese innalzando alberi della libertà. Il suo studio procede incoostante, con vaste letture non sistematiche e un continuo spostamento di interessi (autori preferiti sono Aristotele, Platone, Spinoza, Jacobi, Herder e soprattutto Rousseau); la sua oratoria debole e incerta, unita alla pronunciata goffagine nei movimenti, non lascia ben sperare per una futura carriera di pastore. Il 27 settembre, discutendo la dissertazione del professore A.Fr. Böck *De limite officiorum humanorum*, consegue il titolo di *Magister philosophiae*, che concludeva il primo biennio di studi.

1793 Il 20 settembre, difendendo una tesi scritta dal cancelliere universitario J.Fr. Le Bret dal titolo *De Ecclesiae Wirtembergicae Renascentis Calamitatibus*, conclude il ciclo di studi allo *Stift* superando l'esame concistoriale che conferiva il titolo di *Kandidat*, con il quale ci si poteva avviare alla carriera ecclesiastica. Nell'attestato finale si legge, tra l'altro, che Hegel è *Philologiae non ignarus* e che *Philosophiae nullam operam impendit*, cioè: non è ignorante di filologia e non ha mostrato alcuna diligenza in filosofia. Non volendo intraprendere la via ecclesiastica, in ottobre Hegel accetta un posto di precettore che alcuni conoscenti, già prima che egli concludesse gli studi, gli avevano procurato a Berna, presso l'aristocratico Karl Friedrich von Steiger.

3. Il precettorato di Berna (ottobre 1793-1796) e di Francoforte (1797-1800)

1795 A Tschugg, nella tenuta della famiglia von Steiger in cui ha a disposizione una grande biblioteca, tra il 9 maggio e il 24 luglio, scrive una *Vita di Gesù (Leben Jesu)*, pubbl. postumo a cura di P. Roques, Jena 1906), in cui riassume ricerche di stampo illuministico condotte nel biennio 1793-94 e pervenuteci sotto forma di *Frammenti su religione popolare e cristianesimo (Fragmente über Volksreligion und Christentum)*. Dall'inizio dell'anno, intanto, la lettura di Kant (soprattutto dell'opera *La religione entro i limiti della sola ragione*) è divenuta il centro dei suoi studi privati.

1796 Porta a compimento lo scritto *La positività della religione cristiana (Die Positivität der christlichen Religion)*, pubbl. post., insieme ai *Frammenti* già citati, in: *Hegels Theologische Jugendschriften*, a cura di H. Nohl, Tübingen 1907) e inizia anche la traduzione in tedesco delle *Lettere confidenziali sul rapporto costituzionale del cantone di Vaud con la città di Berna* dell'avvocato bernese J.-J. Cart, traduzione che sarà poi pubblicata anonima a Francoforte nel 1798 (col titolo *Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Waadtlandes zur Stadt Bern*). Pur mantenendo i contatti epistolari con Hölderlin e Schelling, Hegel si sente isolato e aspira a una nuova sistemazione; attraversa profonde fasi depressive che torneranno a ripetersi anche in seguito. Lo stesso Hölderlin, a cui Hegel indirizza in agosto l'inno *Eleusis*, riesce infine a procurargli un posto di precettore presso il ricco commerciante J.N. Gogel a Francoforte.

1797 In gennaio si trasferisce a Francoforte sul Meno, dove frequenta intensamente Hölderlin e la sua cerchia di amici (tra cui Isaak von Sinclair, che sarà sempre vicino al poeta). Continua le letture economiche e politiche inaugurate a Berna (notevole il suo interesse per i giornali inglesi), e approfondisce in senso religioso e speculativo i temi dell'amore e della conciliazione.

1798 Redige un «commentario», oggi perduto, sulla *Metafisica dei costumi* di Kant, e scrive il saggio politico *Sulle più recenti vicende interne del Württemberg (Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung)*, pubbl. post. in: *Hegels Sämtliche Werke*, Bd. 7: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, a cura di G. Lasson, Leipzig 1913), in cui lamenta la crisi interna della sua patria e propone l'elezione diretta dei magistrati da parte dei cittadini (in un primo tempo, aveva scritto *vom Volk*, «dal popolo», poi cancellato e sostituito dall'espressione *vom Bürgern*). Insieme a Hölderlin, e in continuo scambio epistolare con Schelling, dà stesura definitiva al *Programma di sistema (Systemprogramm)*, «manifesto» dell'Idealismo tedesco progettato nell'aprile 1796 dai tre ex camerati dello *Stift* di Tubinga. In settembre, Hölderlin è costretto ad allontanarsi da Francoforte a causa dello scandalo per la relazione con Diotima-Susette sposata Gontard, madre dei bambini di cui era precettore: Hegel funge da messaggero tra i due innamorati.

1799 Il 14 gennaio muore il padre e il 9 marzo si reca a Stoccarda per la divisione dell'eredità. Adesso dispone di un piccolo patrimonio che può dare una svolta alla sua vita; per il suo carattere esistente, però, passeranno quasi due anni prima che si decida a partire da Francoforte. A questo periodo risale la lettura e il commento della traduzione tedesca dell'*Indagine sui principi dell'economia politica*, dell'economista inglese James Steuart.

1800 Porta a compimento lo scritto, iniziato in Svizzera, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino (Der Geist des Christentums und sein Schicksal)*, pubbl. post. in: *Hegels Theologische Jugendschriften*, cit.). In settembre scrive il celebre *Frammento di Sistema (Systemfragment)*, in cui annuncia la «fine» della religione e la transizione alla filosofia, e il 29 dello stesso mese conclude la nuova introduzione alla *Positività della religione*. Dopo molto temporeggiare, decide infine di trasferirsi a Jena, confidando nell'aiuto accademico di Schelling, che già da due anni insegna nella locale università. Jena è a quell'epoca la roccaforte della filosofia critica e trascendentale e la capitale del nascente Romanticismo.

smo: qui hanno insegnato Reinhold (1787-94) e Fichte (1794-98) e brilla attualmente l'astro di Schelling; qui veniva spesso Novalis a trovare l'amata Sophie von Kühn, morta di tisi nel 1797; qui si sono stabiliti per un certo tempo Tieck, il traduttore tedesco di Shakespeare, e August Wilhelm Schlegel con la bellissima moglie Caroline Michaelis, divenuta poi l'amante di Schelling; qui prende l'abilitazione all'insegnamento Friedrich Schlegel e tiene i suoi famosi corsi sull'estetica. L'università di Jena, inoltre, è strettissimamente legata alla vicina Weimer, centro culturale di prim'ordine da quando il granduca Karl August ha scelto Goethe come consigliere segreto di corte e si è circondato di uomini come Schiller, Wieland e Herder.

4. Il periodo di Jena (1801-febbraio 1807) e di Bamberg (marzo 1807-novembre 1808)

- 1801 Hegel arriva a Jena in gennaio, e per quasi un anno prende alloggio da Schelling, in cui vede il suo protettore. In luglio pubblica lo scritto che deve aprirgli la carriera accademica: la *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustand der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*). L'abilitazione vera e propria consiste nella stesura della dissertazione *De Orbitis Planetarum*, la cui discussione avviene il 27 agosto alla presenza di Karl Schelling, fratello di Friedrich, e di Immanuel Niethammer, al quale sarà legato da un'amizizia intensa e duratura. Inizia le lezioni come libero docente a partire dall'autunno: i suoi proventi sono magri, e consistono unicamente negli onorari pagati dagli studenti (il cui numero non supererà mai i trenta). Il 21 ottobre, per intercessione di Schelling, ottiene un incontro con Goethe a Weimer: comincia così un sodalizio destinato a durare trent'anni. Conosce anche il conterraneo Schiller.
- 1802 Si trasferisce nell'alloggio in Klipsteinischer Garten, da cui non si muoverà più fino alla partenza da Jena. Il perfetto accordo con Schelling sulle questioni filosofiche fondamentali si traduce nella pubblicazione di un «Giornale critico della filosofia» («Kritisches Journal der Philosophie») presso l'editore Cotta di Tubinga; il periodico, che chiuderà l'anno seguente con la partenza di Schelling per Würzburg, vede i due amici come redattori unici, e gli articoli dei sei volumi usciti, non essendo firmati, non sempre possono essere univocamente attribuiti. Frutto comune è il saggio di presentazione della rivista dal titolo *Sull'essenza della filosofia critica in generale* (*Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*). Sono di mano hegeliana i seguenti saggi: *Come il senso comune comprende la filosofia* (*Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme – dargestellt an den Werken des Herrn Krug's*); *Rapporto dello Scetticismo con la filosofia* (*Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*); *Fede e sapere* (*Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*); *Sulle maniere di trattare scientificamente il diritto naturale* (*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*). Inoltre, ri-

- prendendo abbozzi che risalgono al periodo di Francoforte, porta a compimento *La costituzione della Germania* (*Die Verfassung Deutschlands*, pubbl. post. col titolo *Kritik der Verfassung Deutschlands*, a cura di G. Mollat, Kassel 1893), in cui anticipa il crollo dell'impero.
- 1803 Conclude lo scritto sul *Sistema dell'eticità* (*System der Sittlichkeit*, pubblic. post. a cura di G. Mollat, Osterwieck 1893). Da questo periodo fino alla pubblicazione della *Fenomenologia* egli traccia la maggior parte degli «abbozzi di sistema» relativi alla logica e alla metafisica, alla filosofia della natura e la filosofia dello spirito. Tra l'altro, frequenta assiduamente Goethe durante i frequenti soggiorni di questi a Jena. In una lettera del 27 novembre a Schiller, Goethe conferma la sua alta stima per il giovane filosofo e sottolinea un «difetto» oggettivo da cui Hegel non riuscirà mai a liberarsi completamente: il non saper parlare scioltamente nelle conversazioni in privato; dalle testimonianze degli allievi risulta che anche nelle lezioni la sua oratoria fosse piuttosto inesplicita.
- 1805 Grazie all'interessamento di Goethe, in febbraio viene nominato professore straordinario, ma ancora senza stipendio. Da Schelling apprende con tristezza che le condizioni di Hölderlin vanno progressivamente peggiorando. Nella seconda metà dell'anno, con l'aiuto di Niethammer – che nel frattempo si è stabilito a Bamberg –, prende contatti con l'editore J.A. Goebhardt per la pubblicazione del suo prossimo manoscritto.
- 1806 Ha una relazione amorosa con la sua affittacamere e governante, Christiane Charlotte Fischer sposata Burckhardt. Precipitano gli eventi politico-militari: il 13 ottobre l'esercito francese entra a Jena, e il giorno dopo, nel corso della famosa battaglia, Hegel è costretto a spostarsi dall'amico G.A. Gabler perché il suo domicilio viene requisito dalle truppe di occupazione. In novembre si mette in viaggio per Bamberg, per regolare tutte le questioni contrattuali pendenti con l'editore Goebhardt.
- 1807 Ritornato a Jena, il 16 gennaio consegna la «Prefazione» della *Fenomenologia dello Spirito*, la quale vedrà la luce alla fine di marzo. Il 5 febbraio nasce Ludwig, frutto della relazione con Christiane: questo figlio illegittimo gli darà in seguito parecchie preoccupazioni. Accogliendo un invito di Niethammer, Hegel abbandona definitivamente Jena e si trasferisce a Bamberg, dove l'1 marzo assume l'incarico di caporedattore giornalistico della «Bamberger Zeitung»; si tratta di un quotidiano dalla veste editoriale assai modesta e con notizie di seconda e terza mano; il compito di Hegel consiste nel raccogliere e redigere queste notizie secondo i dettami della censura. Migliora così la situazione economica personale. Nella lettera del 2 novembre, Schelling gli comunica le prime impressioni sulla *Fenomenologia*: al di là delle caute parole, la rottura è irrevocabile.
- 1808 Malgrado la prudenza, sono frequenti gli interventi della censura sugli articoli pubblicati dal quotidiano. Alla fine di ottobre, Niethammer, che è stato nel frattempo nominato consigliere centrale per l'istruzione a Monaco, annuncia a Hegel la sua nomina a professore di scienze filosofiche propedeutiche e, nel contempo, a rettore dell'*Ägidien-gymnasium* di Norimberga. Lasciata Bamberg, Hegel si insedia ufficialmente nella sua carica di rettore il 6 dicembre 1808.

5. *L'insegnamento ginnasiale a Norimberga (dicembre 1808-ottobre 1816) e quello universitario a Heidelberg (ottobre 1816-settembre 1818)*

- 1809 Nonostante l'irregolarità con cui percepisce lo stipendio, Hegel prende molto sul serio la sua mansione di funzionario e cura assai l'autorevolezza esteriore della sua carica. I manoscritti che gli servono di base per le lezioni verranno pubblicati postumi nel 1840 col titolo *Prope-
deutica filosofica (Philosophische Propädeutik)*.
- 1811 In settembre, si sposa con la ventiduenne Marie von Tucher, appartenente a una famiglia patrizia della vecchia Norimberga, e da cui avrà due figli: Karl (1813-1901) e Immanuel (1814-1891).
- 1812 Esce il primo tomo del primo volume della *Scienza della logica (Wissenschaft der Logik)*; il secondo tomo e il secondo volume saranno pubblicati rispettivamente nel 1813 e nel 1816.
- 1813 Agli incarichi amministrativi aggiunge anche quello di *Schulrat*, cioè sovrintendente alle scuole elementari di Norimberga.
- 1816 In agosto è nominato professore di filosofia all'università di Heidelberg, e il 28 ottobre inizia le lezioni.
- 1817 A Heidelberg può finalmente accogliere in famiglia suo figlio Ludwig, la cui madre è morta. Come co-redattore degli *Annali* dell'università (gli «Heidelbergische Jahrbücher der Literatur»), respinge un articolo del vecchio amico H.E.G. Paulus sul conflitto costituzionale in atto nel Württemberg; egli stesso scrive sull'argomento un lungo saggio dal titolo *Valutazione degli atti a stampa dell'Assemblea dei deputati del regno del Württemberg negli anni 1815 e 1816 (Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816)*, in cui prende le parti del sovrano contro gli stati generali, attirandosi così le prime ostilità dei liberali. Sempre negli *Annali*, pubblica una recensione sul terzo volume delle opere di Jacobi: i giudizi sul vecchio avversario appaiono più favorevoli rispetto a quelli del «Giornale critico». In giugno pubblica l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse)*, della quale usciranno due edizioni accresciute nel 1827 e nel 1830. Fa la conoscenza di Jean Paul – ne resta così affascinato da proporre di conferirgli una laurea ad honorem – e del filosofo francese Victor Cousin, che diverrà un grande estimatore della filosofia hegeliana. In dicembre, il barone von Stein-zum Altenstein, capo del ministero prussiano per l'istruzione e gli affari di culto, offre a Hegel la cattedra di filosofia all'università di Berlino; egli accetta il 24 gennaio successivo, e così la Prussia si assicura il suo futuro «filosofo di Stato».

6. *L'università di Berlino e i viaggi attraverso l'Europa (settembre 1818-ottobre 1829)*

- 1818 Hegel entra in servizio l'1 ottobre e inaugura i suoi corsi il 22 ottobre con una prolusione in cui riconosce allo Stato prussiano il massimo peso nella Germania post-napoleonica e fissa per la filosofia un posto di rilievo al centro di questo stesso Stato. Non tarderanno a verificarsi conflitti accademici con il giurista von Savigny e, soprattutto, con Schleiermacher, considerato all'epoca il più importante teologo protestante dopo Lutero; proprio il veto di Schleiermacher sarà decisivo per impedire a Hegel, che pure è il protetto di Altenstein, di far parte dell'Accademia prussiana delle Scienze. Terrà regolarmente due corsi

- per semestre, dedicandovi da sei a dieci ore settimanali di lezione; l'argomento dei corsi a Berlino coprirà tutte le discipline filosofiche, dalla logica alla filosofia del diritto, dalla filosofia della storia a quella della religione, dalla storia della filosofia all'estetica. Tutte le Lezioni (*Vorlesungen*) verranno poi pubblicate dai discepoli.
- 1819 Il 23 marzo lo studente di teologia C.L. Sand, un estremista membro della *Burschenschaft*, l'associazione patriottica e radicale delle corporazioni studentesche tedesche, uccide a Mannheim per motivi politici A. von Kotzebue, drammaturgo tedesco che, in qualità di consigliere di Stato della Russia, svolgeva attiva propaganda reazionaria per il regime zarista: in Prussia questo atto costituisce il punto di svolta decisivo tra il Congresso di Vienna e la Rivoluzione di Luglio del 1830. Hegel è considerato come una delle guide spirituali della *Burschenschaft*, insieme a Schleiermacher, Fries, W.M.L. de Wette e F.L. Jahn. In luglio inizia la «persecuzione dei demagoghi» da parte delle autorità prussiane, nel corso della quale vengono imprigionati diversi allievi ed ex-allievi di Hegel (K. Ulrich, L. v. Henning, G. Asverus, F. Förster, F.W. Carové). Il 18 ottobre entrano in vigore in Prussia i Decreti di Karlsbad, con cui si limita soprattutto la libertà di stampa e d'insegnamento: Hegel, dopo aver preso nettamente le distanze dal movimento della *Burschenschaft* (il 9 febbraio e il 2 maggio aveva accettato l'invito a prender parte a due raduni delle corporazioni studentesche berlinesi), è costretto a rielaborare il manoscritto, già praticamente terminato alla fine dell'estate, della *Filosofia del Diritto*.
- 1820 Il 23 marzo Hegel fa parte della commissione che deve conferire l'abilitazione alla libera docenza a un giovane proveniente da Dresda: Arthur Schopenhauer, il quale, per mancanza di uditori alle lezioni, rimarrà a Berlino solo due semestri. In giugno Hegel è nominato membro ordinario della «Regia commissione esaminatrice scientifica» della provincia di Brandeburgo, incarico che terrà fino al 1822. In luglio fa un breve viaggio a Dresda, con l'intento di visitare la galleria che ospita la «Madonna Sistina» di Raffaello. La sua posizione nell'università di Berlino comincia a consolidarsi ed è palpabile il crescente successo delle sue lezioni presso gli studenti. In ottobre cominciano già a circolare i primi esemplari a stampa della *Filosofia del Diritto*.
- 1821 Escono i *Lineamenti di filosofia del Diritto (Grundlinien der Philosophie des Rechts)*, i quali, specie con la prefazione, suscitano polemiche per l'apparentemente esplicita adesione all'ordinamento statale prussiano e ai principi della Restaurazione. Si aggravano intanto le condizioni psichiche della sorella Christiane, la quale in seguito verrà internata in diverse cliniche psichiatriche.
- 1822 Nella prefazione a un'opera del suo discepolo di Heidelberg H.F.W. Hinrichs dal titolo *La religione nel suo intimo rapporto con la scienza (Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft)*, attacca aspramente la teologia del sentimento sostenuta da Schleiermacher. In settembre visita i Paesi Bassi dietro invito del suo vecchio discepolo di Jena, l'olandese P.G. van Ghert: resta impressionato dal benessere e dall'abbondanza di merci in Olanda e dalla pittura fiamminga (in particolare da van Eyck).
- 1824 In settembre si reca a Praga e, soprattutto, a Vienna, dove mostra di apprezzare moltissimo l'opera lirica italiana (ascolta addirittura due volte il *Barbiere di Siviglia* di Rossini).

- 1825 In seguito all'appropriamento indebito di una modica somma di denaro paterno, il giovane Ludwig viene cacciato di casa e mandato a Stoccarda; qui vive come commesso di negozio, ma dopo una lite col proprietario dà le dimissioni, e questo fatto provoca la rottura definitiva col padre: Hegel gli impone di non portare più il suo cognome. Ludwig Fischer – dal cognome da nubile della madre – si arruola allora nell'esercito olandese e il 29 agosto parte da Ostenda in direzione Giava. Morirà di malaria a Giakarta il 28 agosto 1831, e Hegel non saprà mai di questa morte che anticipava di appena tre mesi la propria.
- 1826 In settembre fa la conoscenza del drammaturgo austriaco Franz Grillparzer.
- 1827 Inizia la pubblicazione della rivista «Annali berlinesi per la critica scientifica» («Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik»), che viene considerato l'organo ufficiale dello hegelismo; tra gli altri, vi collaborano Goethe, i due fratelli Humboldt, il classicista P.A. Boeckh e l'archeologo A. Hirt; la prima recensione hegeliana riguarda l'opera di W. von Humboldt *Sull'episodio del Mahabharata noto col nome di Bhagavad-Gita (Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata, Berlin 1826)*. Alla metà di agosto si mette in viaggio verso Parigi, accogliendo finalmente l'insistente invito di Cousin; ha a disposizione lo studio e la biblioteca di quest'ultimo, e, come già durante il soggiorno a Vienna, va regolarmente a teatro. Sulla via del ritorno, il 18 ottobre avviene il famoso incontro con Goethe a Weimer (il dialogo è tramandato da J.P. Eckermann nei suoi *Colloqui con Goethe*).
- 1828 Nei primi mesi dell'anno, a causa di un fastidioso «mal di petto», deve interrompere le lezioni per un certo tempo; il medico gli consiglia una cura termale. Escono negli «Annali» le sue recensioni agli *Scritti postumi (Nachgelassene Schriften, Leipzig 1826)* di K.W.F. Solger e agli *Scritti (Schriften, Berlin 1821-25)* di J.G. Hamann. Verso la fine di novembre riceve la tesi di laurea *De ratione una, universalis, infinita* di un giovane bavarese, il quale nella lettera di accompagnamento riassume le proprie vedute sulla religione: si tratta del ventiquattrenne Ludwig Feuerbach; non è sicuro che Hegel abbia letto la dissertazione e la lettera allegata.
- 1829 Escono, sempre negli «Annali», le sue recensioni a tre opere appena pubblicate: *Aforismi sul non-sapere e sul sapere assoluto (Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis, Berlin 1829)*, di C.F. Göschel; *Sulla dottrina hegeliana ovvero sapere assoluto e panteismo moderno (Über die Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus, Leipzig 1829)*, di un anonimo; *Sulla filosofia in generale e sull'Enciclopedia hegeliana in particolare (Über Philosophie überhaupt und Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere, Berlin 1829)*, di K.E. Schubarth e L.A. Carganico. Alla fine di agosto si reca alle terme di Karlsbad, e qui incontra casualmente Schelling: nonostante il profondo dissidio filosofico fra i due, l'incontro è per entrambi cordiale e perfino piacevole. In ottobre Hegel viene eletto rettore dell'università di Berlino, e durerà in carica fino all'ottobre successivo; nella sua prolusione tenuta in latino il 18 ottobre, egli celebra l'accordo tra la legge dello Stato e la libertà accademica di insegnamento e di apprendimento.

7. Il rettorato e la reazione alle rivoluzioni liberali (ottobre 1829-1831)

- 1830 Le rivoluzioni liberali in Francia e in Belgio lo riempiono di orrore, ma a Berlino riesce a tenere lontane dall'università tutte le agitazioni politiche: egli si attiene ancora scrupolosamente ai Decreti di Karlsbad, i decreti statali che hanno stabilito lo scioglimento delle corporazioni studentesche, la censura sulla stampa e il controllo sulle università. Il 25 giugno pronuncia il discorso commemorativo del terzo centenario della Confessione di Augusta (*Augsburgische Konfession*), la «carta costituzionale» della Chiesa protestante. In settembre si ammala ed è costretto a letto, ma è di nuovo in forze al momento di inaugurare il semestre invernale.
- 1831 Escono negli «Annali» le recensioni ai volumi di A.L.J. Ohlert, *L'idealismo (Der Idealismus, Neustadt 1830)*, e di J. Görres, *Sul fondamento, la struttura e la successione delle epoche della storia del mondo (Über die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte, Breslau 1830)*. In aprile, la «Gazzetta ufficiale dello Stato prussiano» («Allgemeine Preussische Staatszeitung») pubblica una parte dell'ultimo scritto di Hegel, il saggio *Sul progetto inglese di riforma elettorale (Über die englische Reformbill)*, in cui egli polemizza contro il costituzionalismo e il parlamentarismo liberale. Finisce di rielaborare il primo tomo della *Scienza della logica* (che uscirà postumo nel 1832), e termina di scrivere la prefazione alla seconda edizione dell'opera il 7 novembre. Il 14 novembre si spegne in poche ore, vittima di un'epidemia di colera – come risulta dagli atti – o di un disturbo gastrico – come sostiene la moglie.

NOTA EDITORIALE

Il testo tedesco qui riprodotto è basato sulla recente edizione storico-critica: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Band 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, unter Mitarbeit von Udo Rameil herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992, pp. x + 682. I numeri di pagina dell'edizione storico critica sono collocati nelle testatine in alto, racchiusi tra parentesi quadra e in caratteri più piccoli, accanto al numero di pagina dell'edizione italiana (nel corpo del testo le interruzioni di pagina sono segnalate da una sbarra verticale).

Segnaliamo di seguito gli aspetti in cui ci siamo discostati dal testo edito da Bonsiepen e Lucas:-

- a) l'ortografia è modernizzata e adeguata al tedesco attuale;
- b) lo spaziato viene trasformato in corsivo; è però mantenuto in quelle citazioni (da Anselmo, Cicerone, Cartesio, ecc.) che nell'originale sono in caratteri latini (*antiqua*) – questi ultimi, a loro volta, vengono tutti quanti corsivizzati;
- c) il maiuscoletto interno al testo viene trasformato in corsivo spaziato;
- d) nella disposizione delle tre Prefazioni si è tenuto conto dell'ordine cronologico, mentre nel testo originale la Prefazione alla seconda edizione (pp. 5-21) precede quelle alla prima (pp. 23-25) e alla terza edizione (pp. 27-32);
- e) le annotazioni (*Anmerkungen*) di Hegel, originariamente distinte dai paragrafi solo mediante un rientro dei capoversi (e quindi composte entro margini più ristretti), vengono adeguate ai margini dei paragrafi, ma redatte in corpo di carattere più piccolo;
- f) le poche lezioni da noi non accettate vengono sempre indicate in apparato.

Nella traduzione del testo ci siamo attenuti al criterio generale già seguito nelle nostre versioni della *Fenomenologia dello Spirito* e della *Filosofia del Diritto* (v. *infra*, Cat. bibliografico, p. 943); abbiamo aperto dunque *nuovi capoversi* sia nei paragrafi sia nelle annotazioni.

Come traduzioni di cui si è particolarmente tenuto conto vanno citate quelle di Croce e de Gandillac, e, per la parte relativa alla Logica – comprese le Prefazioni e l'Introduzione –, la traduzione di Verra (v. *infra*, Bibliografia, p. 984).

Anche stavolta abbiamo introdotto nel corpo del testo una *nostra sistematica titolazione in grassetto* (tutti i nostri titoli sono poi rielenati in corsivo nell'Indice generale).

I *titoli correnti delle testatine* corrispondono, nelle pagine dispari, alla suddivisione dell'opera in Prefazioni, Sommario, Introduzione e, infine, tre Parti; nelle pagine pari sono indicate le Sezioni e le Sottosezioni. A sinistra

del numero di pagina, tra parentesi quadra e in caratteri più piccoli, compaiono di volta in volta i numeri di pagina dell'edizione storico-critica, in corrispondenza – come già per il tedesco a fronte – di sbarre verticali inserite nel corpo del testo.

Le note del traduttore, precedute da un elenco bibliografico di tutte le opere che vi vengono citate per almeno un brano, sono di diversi tipi. Un primo gruppo concerne i rinvii ad altri testi hegeliani o di derivazione hegeliana, oppure le citazioni dagli stessi in vista di una maggiore intelligibilità dei paragrafi e delle annotazioni; un secondo gruppo mira a individuare i più importanti riferimenti hegeliani, espliciti o meno, a opere e dottrine altrui; v'è poi un certo numero di indicazioni relative a fenomeni storici e culturali chiamati in causa da Hegel soprattutto nelle annotazioni; un quarto gruppo, infine, cerca di fornire al lettore un quadro completo dei richiami intratestuali. Rare sono le esplicazioni lessicali, e mancano del tutto note di commento al testo.

Un importante avvertimento riguarda l'impiego delle maiuscole nella traduzione italiana. In linea generale, hanno l'iniziale maiuscola innanzitutto le parole che appartengono direttamente: a) alla Logica hegeliana (p.es: Essere, Esserci, Essenza, Necessario, Finito, Qualcosa, Altro, Concetto, ecc., e tutte le categorie logiche esposte nella prima parte dell'opera); b) al sistema speculativo globale dell'Idea assoluta (Diritto in quanto Spirito oggettivo, Natura, Libertà, Verità, Realtà, Presenza, ecc., quindi anche le scienze filosofiche e i tre momenti dello Spirito assoluto, cioè: Arte, Religione, Filosofia/Scienza); c) ai vari contesti introduttivi e riassuntivi che si trovano disseminati un po' ovunque nel corso dell'*Enciclopedia*. Si ha inoltre la maiuscola nel caso di parole che: d) con l'iniziale minuscola potrebbero dare adito a fraintendimenti (p.es.: Tutto, Stato, ecc.); e) fanno parte di un'opposizione speculativamente importante (p.es.: Natura e Spirito, Natura e Storia, Pensare e Essere, ecc.).

Discorso a sé va fatto per la parola «spirito» (*Geist*). Si consideri che in Hegel questa parola ricorre in molte espressioni e con accezioni diverse, le quali vanno intese di volta in volta a partire dal contesto. Per mostrare il criterio da noi seguito nell'uso di «spirito» con l'iniziale maiuscola o minuscola, elenchiamo qui una serie di espressioni hegeliane in cui compare *Geist*, facendole precedere dalle nostre relative traduzioni: Spirito in generale (*Geist überhaupt*), Spirito assoluto (*absoluter Geist*), Spirito universale (*allgemeiner Geist*), Spirito del mondo (*Weltgeist*), Spirito oggettivo (*objektiver Geist*), Spirito soggettivo (*subjektiver Geist*), spirito del popolo (*Volksgeist*), spirito della famiglia (*Familiengeist*), spirito umano (*menschlicher Geist*, o semplicemente *Geist*), spirito antropologico (*anthropologischer Geist*), ecc.

L'impiego degli aggettivi «realitato» e «idealitato» (in senso propriamente aggettivale, non participiale) per tradurre rispettivamente *reel* e *ideell*, risponde poi alla necessità di marcare anche nell'aggettivazione le differenze hegeliane tra *realità* (*Realität*) e *realtà* (*Wirklichkeit*), e tra *idealità* (*Idealität*) e *Idea* (*Idee*). In generale, è all'interno dell'Idea (della Realtà assoluta) che si dà e si risolve hegelianamente l'opposizione tra realtà e idealità; cfr. per esempio *infra*, pp. 101-103, 245, 249, 303 ss. e 387 ss.

Infine, per la traduzione di *Aufhebung* con «rimozione» rinviamo al Glossario della nostra edizione della *Fenomenologia dello Spirito*, cit., pp. 1106-1107; cfr. anche in part. *infra*, pp. 415 e 669.

TAVOLA DEI SEGNI E DELLE SIGLE CHE RICORRONO NEL TESTO TEDESCO, NEL TESTO ITALIANO E NELL'APPARATO CRITICO ESSENZIALE

1. Segni e abbreviazioni

[]	Integrazione.
	Interruzione di pagina nell'originale.
^{a b c}	In apice, rinvio all'apparato critico.
* **	In apice, rinvio alle note di Hegel.
^{1 2 3}	In apice, rinvio alle note del traduttore.

2. Sigle (v. *infra*, Bibliografia, pp. 983 s.)

E ¹	Hegel, <i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse</i> , Heidelberg 1817.
E ²	ed. Heidelberg 1827.
E ³	ed. Heidelberg 1830.
W ¹	1 ^a ed. in <i>Hegels Werke</i> , Bde. 6-7, Berlin 1840 ss.
W ²	2 ^a ed. in <i>Hegels Werke</i> , Bde. 6-7, Berlin 1843 ss.
R	ed. Rosenkranz, Berlin 1845.
L	ed. Lasson, Leipzig 1930.
NP	ed. Nicolin-Pöggeler, Hamburg 1969.
BL	ed. Bonsiepen-Lucas, Hamburg 1992.

Enzyklopädie
der
philosophischen
Wissenschaften
im Grundrisse.

Zum Gebrauch seiner Vorlesungen
von
Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,
ordentl. Professor der Philosophie an der K. Friedr.
Wilh. Universität in Berlin.

Dritte Ausgabe.

Heidelberg.
Verwaltung des Oswaldschen Verlags.
(C. F. Winter.)
1830.

Enciclopedia
delle
scienze
filosofiche
in compendio

Adottato per le sue lezioni
dal
Dott. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,
Professore ordinario di Filosofia alla Regia Università
Friedrich Wilhelm di Berlino

Terza edizione

Heidelberg.
Oswald Editore
(C. F. Winter)
1830.

VORREDE ZUR ERSTEN AUSGABE

Das Bedürfnis, meinen Zuhörern einen Leitfaden zu meinen philosophischen Vorlesungen in die Hände zu geben, ist die nächste Veranlassung, daß ich diese Übersicht des gesamten Umfanges der Philosophie, früher ans Licht treten lasse, als mein Gedanke gewesen wäre.

Die Natur eines Grundrisses schließt nicht nur eine erschöpfendere Ausführung der Ideen ihrem *Inhalte* nach aus, sondern beengt insbesondere auch die Ausführung ihrer systematischen Ableitung, welche das enthalten muß, was man sonst unter dem *Beweise* verstand, und was einer wissenschaftlichen Philosophie unerläßlich ist. Der Titel sollte teils den Umfang eines Ganzen, teils die Absicht anzeigen, das Einzelne dem mündlichen Vortrage vorzubehalten.

Bei einem Grundrisse kommt aber dann mehr bloß eine *äußerliche Zweckmäßigkeit* der Anordnung und Einrichtung in Betrachtung, wenn es ein schon vorausgesetzter und bekannter Inhalt ist, der in einer absichtlichen Kürze vorgetragen werden soll. Indem gegenwärtige Darstellung nicht in diesem Falle ist, sondern eine neue Bearbeitung der Philosophie nach einer Methode aufstellt, welche noch, wie ich hoffe, als die einzig wahrhafte, mit dem Inhalt identische, anerkannt werden wird, so hätte ich es derselben dem Publikum gegenüber für vorteilhafter halten können, wenn mir die Umstände erlaubt hätten, eine ausführlichere Arbeit über die andern Teile der Philosophie vorangehen zu lassen, dergleichen ich über den ersten Teil des Ganzen, die *Logik*, dem Publikum übergeben habe. Ich glaube übrigens, obgleich in gegenwärtiger Darstellung die Seite, wonach der Inhalt der *Vorstellung* und der empirischen Bekanntschaft näher liegt, beschränkt werden mußte, in Ansehung der Übergänge, welche nur eine durch den *Begriff* zu geschehende Vermittlung sein können, so viel bemerklich gemacht zu haben, daß sich das Methodische

PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE

1. Il carattere peculiare di questo compendio

Il motivo principale che mi ha spinto a pubblicare, ben prima di quanto pensassi, questo prospetto generale sull'intero ambito della Filosofia, è stato il bisogno di offrire ai miei uditori un filo conduttore per le mie lezioni filosofiche.

La natura di un compendio non solo esclude un'esposizione esaustiva delle idee secondo il loro *contenuto*, ma restringe anche e soprattutto l'esposizione della loro deduzione sistematica; e proprio questa deduzione deve contenere ciò che un tempo si intendeva per *dimostrazione*, e che è indispensabile per una scienza filosofica. Il titolo di un compendio dovrebbe dunque indicare l'ambito di un intero complesso e, a un tempo, manifestare l'intenzione di riservare i particolari all'esposizione orale.

Sennonché, quando è già presupposto e noto il contenuto che dev'essere esposto in modo intenzionalmente succinto, in un compendio si presta maggiore attenzione alla mera *conformità esteriore* dell'ordinamento e della disposizione delle parti *rispetto al fine*.

Ora, non è invece questo il caso della presente esposizione. Essa propone una nuova elaborazione della Filosofia secondo un metodo che, spero, sarà anche riconosciuto come l'unico vero metodo, identico al contenuto. Ecco perché, se le circostanze me l'avessero consentito, avrei potuto ritenere più vantaggioso per il pubblico far precedere questa esposizione da un lavoro più dettagliato sulle altre parti della Filosofia, analogo a quello che ho pubblicato sulla prima parte dell'opera complessiva, cioè sulla *Logica*¹.

2. Il metodo dell'esposizione differisce da qualsiasi tipo di formalismo scientifico

Nella presente esposizione ho dovuto perciò necessariamente limitare quel lato del contenuto che è più vicino alla *rappresentazione* e alle cognizioni empiriche.

D'altra parte, però, per quanto riguarda quei passaggi che costituiscono una mediazione attuabile soltanto per mezzo del *Concetto*, credo di aver mostrato con grande evidenza che il

des Fortgangs hinreichend sowohl von der nur *äußerlichen Ordnung*, welche die andern Wissenschaften aufsuchen, als auch von einer in philosophischen Gegenständen gewöhnlich gewordenen *Manier* unterscheidet, welche *ein Schema voraussetzt* und damit die Materien ebenso äußerlich und noch willkürlicher als die erste Weise tut, parallelisiert, und, durch den sonderbarsten Mißverständnis, der Notwendigkeit des Begriffs mit Zufälligkeit und Willkür der Verknüpfungen Genüge geleistet haben will.

Dieselbe Willkür sahen wir auch sich des Inhalts der Philosophie bemächtigen, auf Abenteuer des Gedankens ausziehen und dem echtgesinnten und redlichen Streben eine Zeitlang imponieren, sonst aber auch für eine selbst bis zur Verrücktheit gesteigerte Aberwitzigkeit gehalten werden. Statt des Imposanten oder Verrückten ließ der Gehalt eigentlicher und häufiger, wohlbekannte Trivialitäten, sowie die Form die bloße Manier eines absichtlichen, methodischen und leicht zu habenden Witzes barocker Verknüpfungen und einer erzwungenen Verschrobenheit, sowie überhaupt hinter der Miene des Ernstes Betrug gegen sich und gegen das Publikum erkennen. Auf der andern Seite sahen wir dagegen die Seichtigkeit, *den Mangel an Gedanken* zu einem sich selbst klugen Skeptizismus und vernunftbescheidenen Kritizismus stempeln und mit der Leerheit an Ideen in gleichem Grade ihren Dünkel und Eitelkeit steigern. – Diese beiden Richtungen des Geistes haben eine geraume Zeit den deutschen Ernst geäfft, dessen tieferes philosophisches Bedürfnis ermüdet, und eine Gleichgültigkeit, ja sogar eine solche Verachtung gegen die Wissenschaft der Philosophie zur Folge gehabt, daß nun auch eine sich so nennende Bescheidenheit über das Tiefste der Philosophie mit- und absprechen, und demselben die vernünftige Erkenntnis, deren Form man ehemals unter dem *Beweisen* begriff, abzuleugnen sich herausnehmen zu dürfen meint.

Die erste der berührten Erscheinungen kann zum Teil als die jugendliche Lust der neuen Epoche angesehen werden, welche

metodo con cui procedo si distingue abbastanza nettamente tanto dall'*ordine* semplicemente *esteriore* perseguito dalle altre scienze, quanto anche da una *maniera* divenuta oggi corrente nel trattare argomenti filosofici.

Quest'ultima maniera, in particolare, *presuppone uno schema*, e quindi stabilisce dei parallelismi fra le materie in modo altrettanto esteriore e ancora più arbitrario del procedimento delle altre scienze; e così, in preda al più stravagante degli equivoci, essa pretende di aver soddisfatto la necessità del Concetto con collegamenti accidentali e arbitrari².

3. I due indirizzi spirituali che di recente hanno contaminato la serietà filosofica tedesca: il manierismo triviale e lo scetticismo superficiale

Si tratta dello stesso tipo di arbitrio che abbiamo visto anche impadronirsi del contenuto della Filosofia, lanciarsi in avventure del pensiero e imporsi per qualche tempo sugli sforzi schietti e onesti, ma che in certi casi è stato pure tacciato di forsennatezza spinta fino alla follia. In realtà, invece di partorire verità imponenti o di sfociare nella follia, il contenuto ha più propriamente e più spesso dato luogo a trivialità arcinote; la forma, dal canto suo, ha offerto il mero manierismo di un'arguzia intenzionale, metodica e leggera, un'arguzia profusasi in correlazioni barocche e bizzarre contorte e forzate; e in generale, dietro la serietà di facciata, è stato possibile riconoscere l'inganno verso se stessi e verso il pubblico³.

Sull'altro versante abbiamo visto invece la superficialità spacciare *l'assenza di pensieri* per scetticismo accorto e consapevole e per criticismo della modestia della ragione, e abbiamo assistito all'incremento della sua presunzione e vanità in proporzione alla sua vuotezza di idee⁴.

Queste due direzioni dello spirito hanno per qualche tempo contaminato la serietà tedesca, estenuandone il più profondo bisogno filosofico. Nei confronti della Scienza della Filosofia, esse hanno avuto come conseguenza un'indifferenza, anzi addirittura un disprezzo tale che ora anche un atteggiamento sedicente modesto crede di poter intromettersi e sentenziare sull'elemento più profondo della Filosofia, e di potersi arrogare il diritto di negare alla Filosofia stessa quella conoscenza razionale la cui forma veniva un tempo concepita come *dimostrazione*.

La prima delle manifestazioni suddette può essere in parte considerata come l'entusiasmo giovanile della nuova epoca che è

im Reiche der Wissenschaft wie in dem politischen aufgegangen ist. Wenn diese Lust die Morgenröte des verjüngten Geistes mit Taumel begrüßte, und ohne tiefere Arbeit gleich an den Genuß der Idee ging und in den Hoffnungen und Aussichten, welche diese darbot, eine Zeitlang schwelgte, so versöhnt sie leichter mit ihren Ausschweifungen, weil ihr ein Kern zu Grunde liegt, und der oberflächliche Dunst, den sie um denselben ausgegossen, sich von selbst verziehen muß. Die andere Erscheinung aber ist widriger, weil sie die Ermattung und Kraftlosigkeit zu erkennen gibt, und sie mit einem, die philosophischen Geister aller Jahrhunderte meisternden, sie und am meisten sich selbst mißkennenden Dünkel, zu bedecken strebt. |

Um so erfreulicher ist aber wahrzunehmen und noch zu erwähnen, wie sich gegen beides das philosophische Interesse und die ernstliche Liebe der *höbern Erkenntnis* unbefangen und ohne Eitelkeit erhalten hat. Wenn dies Interesse sich mitunter mehr auf die Form eines *unmittelbaren Wissens* und des *Gefühls* warf, so beurkundet es dagegen den innern weitergehenden Trieb vernünftiger Einsicht, welche allein dem Menschen seine Würde gibt, dadurch am höchsten, daß ihm selbst jener Standpunkt nur als *Resultat* philosophischen Wissens wird, somit dasjenige von ihm als *Bedingung* wenigstens anerkannt ist, was es zu verschmähen scheint. – Diesem Interesse am *Erkennen der Wahrheit* widme ich diesen Versuch, eine Einleitung oder Beitrag zu seiner Zufriedenheit zu liefern; ein solcher Zweck möge ihm eine günstige Aufnahme verschaffen.

Heidelberg, im Mai 1817. |

sorta nel dominio della scienza come pure in quello della politica. Se questo entusiasmo ha salutato con ebbrezza l'aurora dello Spirito ringiovanito e, senza lavorare più a fondo, è passato subito al godimento dell'Idea, se per un certo tempo ha sguazzato nelle speranze e nelle prospettive che l'Idea gli offriva, allora è più facile perdonare la sua esuberanza: in fondo a esso, infatti, giace un nucleo solido, e la caligine superficiale con cui esso l'ha avvolto è destinata necessariamente a diradersi da sé.

L'altra manifestazione è invece più ripugnante, perché rende palese l'infiacchimento e l'impotenza, e si sforza di celarli con una presunzione che, pretendendo di dar lezione agli spiriti filosofici di tutti i secoli, li fraintende e, soprattutto, fraintende se stessa. |

4. La dedica a coloro che nutrono l'interesse per la conoscenza della Verità

Ora, malgrado queste due manifestazioni, è tanto più confortante constatare, e fa anche piacere sottolineare, come l'interesse filosofico e l'amore serio per la *conoscenza superiore* si siano conservati in modo schietto e privo di vanità.

E anche se talvolta è stato incline piuttosto alla forma di un *sapere immediato* e del *sentimento*, questo interesse attesta tuttavia l'impulso interno e progressivo dell'intellezione razionale, la quale è l'unica a conferire all'uomo la sua dignità. Tale attestazione si ha soprattutto perché l'interesse stesso considera il punto di vista della conoscenza superiore soltanto come *risultato* del sapere filosofico, e proprio nel far ciò riconosce, per lo meno a titolo di *condizione*, ciò che sembra sdegnare.

È a questo interesse per la *conoscenza della Verità* che io dedico il presente tentativo di fornire un'introduzione o un contributo al suo soddisfacimento. Possa un tale fine procurargli un'accoglienza favorevole.

Heidelberg, maggio 1817 |

VORREDE ZUR ZWEITEN AUSGABE

Der geneigte Leser wird in dieser neuen Ausgabe mehrere Teile umgearbeitet und in nähere Bestimmungen entwickelt finden; dabei bin ich bemüht gewesen, das Formelle des Vortrags zu mildern und zu mindern, auch durch weitläufigere exoterische Anmerkungen abstrakte Begriffe dem gewöhnlichen Verständnis und den konkretern Vorstellungen von denselben näher zu rücken. Die gedrängte Kürze, welche ein Grundriß nötig macht, in ohnehin abstrusen Materien, läßt aber dieser zweiten Auflage dieselbe Bestimmung, welche die erste hatte, zu einem Vorlesebuch zu dienen, das durch mündlichen Vortrag seine nötige Erläuterung zu erhalten hat. Der Titel einer *Enzyklopädie* sollte zwar anfänglich einer mindern Strenge der wissenschaftlichen Methode und einem äußerlichen Zusammenstellen Raum lassen; allein die Natur der Sache bringt es mit sich, daß der logische Zusammenhang die Grundlage bleiben mußte.

Es wären nur zu viele Veranlassungen und Anreizungen vorhanden, die es erforderlich zu machen schienen, mich über die äußere Stellung meines Philosophierens zu geistigen und geistlosen Betrieben der Zeitbildung zu erklären; was nur auf eine exoterische Weise, wie in einer Vorrede, geschehen kann; denn diese Betriebe, ob sie sich gleich ein Verhältnis zu der Philosophie geben, lassen sich nicht wissenschaftlich, somit überhaupt nicht in dieselbe ein, sondern führen von Außen her und draußen ihr Gerede. Es ist mißlieblich und selbst mißlich, sich auf solchen der Wissenschaft fremden Boden zu begeben, denn solches Erklären und Erörtern fördert dasjenige Verständnis nicht, um welches es allein zur wahrhaften Erkenntnis zu tun sein kann. Aber einige Erscheinungen zu besprechen mag nützlich oder vonnöten sein.

PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

1. Il mantenimento del carattere didattico del compendio anche in questa seconda edizione

In questa nuova edizione, il lettore indulgente troverà molte parti rielaborate e sviluppate in modo più determinato e dettagliato. Il mio sforzo è stato quello di attenuare e ridurre il tono formale del discorso, e, servendomi di annotazioni essoteriche più ampie e diffuse⁵, ho cercato anche di portare i concetti astratti più vicino al modo ordinario di comprenderli e alle loro rappresentazioni più concrete.

Le concisione cui costringe un compendio, in materie peraltro astruse, consente tuttavia a questa seconda edizione di mantenere la stessa destinazione che aveva la prima: essa serve, cioè, da testo didattico che deve ricevere i suoi necessari chiarimenti nel contesto dell'esposizione orale.

A prima vista, certo, il titolo di *Enciclopedia* dovrebbe preludere a un minor rigore del metodo scientifico e a una giustapposizione esteriore delle parti. Sennonché, è la natura stessa della Cosa a comportare che il nesso logico rimanga necessariamente la base fondamentale.

2. Su alcune manifestazioni spirituali dell'epoca attuale

Sono anche troppe le occasioni e gli stimoli che sembrerebbero sollecitarmi a chiarire la posizione esterna del mio filosofare rispetto ai movimenti, spirituali e non, della cultura del tempo. E ciò può aver luogo soltanto in modo essoterico, cioè, per l'appunto, in una prefazione.

Questi movimenti infatti, sebbene si propongano di rapportarsi alla Filosofia, non vi si impegnano scientificamente, e quindi, in generale, non vi si impegnano affatto: si tratta di chiacchiere condotte dall'esterno e che restano fuori della Filosofia.

Ora, è cosa antipatica e addirittura pericolosa inoltrarsi su un tale terreno estraneo alla Scienza, in quanto questo genere di chiarimenti e discussioni non promuove affatto quell'unica comprensione capace di condurre alla conoscenza autentica.

Può comunque essere utile o necessario discutere alcune di queste manifestazioni.

Worauf ich überhaupt in meinen philosophischen Bemühungen hingearbeitet habe und hinarbeite, ist die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit. Sie ist der schwerste Weg, aber der allein Interesse und Wert für den Geist haben | kann, wenn dieser einmal auf den Weg des Gedankens sich begeben, auf demselben nicht in das Eitle verfallen ist, sondern den Willen und den Mut der Wahrheit sich bewahrt hat; er findet bald, daß die Methode allein den Gedanken zu bändigen und ihn zur Sache zu führen und darin zu erhalten vermag. Ein solches Fortführen erweist sich, selbst nichts anderes als die Wiederherstellung desjenigen absoluten Gehalts zu sein, über welchen der Gedanke zunächst hinausstrebte und sich hinaussetzte, aber eine Wiederherstellung in dem eigentümlichsten, freisten Elemente des Geistes.

Es ist ein unbefangener, dem Anschein nach, glücklicher Zustand noch nicht gar lange vorüber, wo die Philosophie Hand in Hand mit den Wissenschaften und mit der Bildung ging, eine mäßige Verstandesaufklärung sich mit dem Bedürfnisse der Einsicht und mit der Religion zugleich zufrieden stellte, ebenso ein Naturrecht sich mit Staat und Politik vertrug, und empirische Physik den Namen natürlicher Philosophie führte. Der Friede war aber oberflächlich genug, und insbesondere jene Einsicht stand mit der Religion, wie dieses Naturrecht mit dem Staat in der Tat in innerem Widerspruch. Es ist dann die Scheidung erfolgt, der Widerspruch hat sich entwickelt; aber in der Philosophie hat der Geist die Versöhnung seiner mit sich selbst gefeiert, so daß diese Wissenschaft nur mit jenem Widerspruche selbst und mit dessen Übertünchung im Widerspruche ist. Es gehört zu den üblen Vorurteilen, als ob sie sich im Gegensatz befände gegen eine sinnige Erfahrungskennntnis, die vernünftige Wirklichkeit des Rechts, und eine unbefangene Religion und Frömmigkeit; diese Gestalten werden von der Philosophie anerkannt, ja selbst gerechtfertigt; der denkende Sinn vertieft sich vielmehr in deren Gehalt, lernt und bekräftigt sich an ihnen wie an den großen Anschauungen der Natur, der Geschichte und der Kunst; denn dieser gediegene Inhalt ist, sofern er gedacht wird, die spekulative Idee selbst. Die Kollision gegen die Philosophie tritt nur insofern ein, als dieser Boden aus seinem eigentümlichen Charakter tritt, und sein Inhalt in Kategorien gefaßt und von solchen abhängig gemacht werden soll, ohne dieselben bis zum Begriff zu führen und zur Idee zu vollenden.

a. La conoscenza scientifica della Verità

In generale, nei miei studi filosofici io ho sempre mirato e miro tuttora alla conoscenza scientifica della Verità.

Questa conoscenza è la via più difficile, ma è anche l'unico interesse e l'unico valore per quello spirito che, | una volta inoltratosi sulla via del pensiero, non è caduto perdendosi nella vanità, ma ha conservato la volontà e il coraggio della Verità. Allora lo spirito non tarda a scoprire che soltanto il metodo è in grado di domare il pensiero, di condurlo alla Cosa e di mantenerlo in essa.

Un tale procedimento non si rivela altro che la restaurazione di quel contenuto assoluto al di là del quale il pensiero, inizialmente, si è sforzato di andare e si è effettivamente posto: si tratta però di una restaurazione nell'elemento più peculiare e più libero dello spirito.

Non è passato molto tempo da quando la situazione era più semplice, e all'apparenza più felice. La Filosofia camminava mano nella mano con le scienze e con la cultura; un moderato illuminismo dell'intelletto si accordava pacificamente con i bisogni dell'intellezione razionale e, a un tempo, con la Religione; in parallelo, il diritto naturale si armonizzava con lo Stato e con la politica, e la fisica empirica portava il nome di filosofia naturale.

La pace era però soltanto superficiale, e soprattutto quella intellesione razionale stava di fatto in intima contraddizione con la Religione, così come quel diritto naturale contraddiceva lo Stato. In seguito infatti è avvenuta la scissione, e allora la contraddizione si è sviluppata esplicitamente. Nella Filosofia, invece, lo Spirito ha celebrato la conciliazione di sé con se stesso, per cui questa Scienza è venuta a trovarsi in contraddizione soltanto con quella contraddizione e con l'intonaco che la ricopre.

Uno dei peggiori pregiudizi verso la Filosofia consiste nel credere che essa si trovi in opposizione rispetto a una sensata conoscenza empirica, alla realtà razionale del diritto e alla sobrietà di una devozione religiosa. La Filosofia, piuttosto, riconosce tutte queste figure, anzi le giustifica, e il senso del pensiero si approfondisce nel loro contenuto, impara e si rafforza in esse, così come fa anche nelle grandi intuizioni della Natura, della Storia e dell'Arte: questo contenuto compatto, infatti, nella misura in cui viene pensato, è l'Idea speculativa stessa.

La collisione con la Filosofia si verifica solo quando questo terreno viene spogliato del suo carattere peculiare, perché in tal caso il suo contenuto dev'essere ricondotto e sottoposto a categorie che non giungono fino al Concetto e, quindi, non hanno compimento nell'Idea.

Das wichtige negative Resultat, in welchem sich der Verstand der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung befindet, daß auf dem Wege des endlichen Begriffs keine Vermittlung mit der Wahrheit möglich sei, pflegt nämlich die entgegengesetzte Folge von der zu haben, welche unmittelbar darin liegt. Jene Überzeugung hat nämlich das Interesse an der Untersuchung der Kategorien, | und die Aufmerksamkeit und Vorsicht in der Anwendung derselben vielmehr aufgehoben, statt die Entfernung der endlichen Verhältnisse aus dem Erkennen zu bewirken; der Gebrauch derselben ist, wie in einem Zustande der Verzweiflung, nur um so unverhohlener, bewußtloser und unkritischer geworden. Aus dem Mißverstände, daß die Unzureichheit der endlichen Kategorien zur Wahrheit die Unmöglichkeit objektiver Erkenntnis mit sich bringe, wird die Berechtigung aus dem Gefühle und der subjektiven Meinung zu sprechen und abzusprechen gefolgert, und an die Stelle des Beweisans treten Versicherungen und die Erzählungen von dem, was sich in dem Bewußtsein für Tatsachen vorfinden, welches für um so reiner gehalten wird, je unkritischer es ist. Auf eine so dürre Kategorie, wie die *Unmittelbarkeit* ist, und ohne sie weiter zu untersuchen, sollen die höchsten Bedürfnisse des Geistes gestellt und durch sie entschieden sein. Man kann, besonders wo religiöse Gegenstände abgehandelt werden, finden, daß dabei ausdrücklich das Philosophieren bei Seite gelegt wird, als ob hiemit alles Übel verbannt und die Sicherung gegen Irrtum und Täuschung erlangt wäre, und dann wird die Untersuchung der Wahrheit aus irgend woher gemachten Voraussetzungen und durch Raisonement veranstaltet, d.i. im Gebrauch der gewöhnlichen Denkbestimmungen von Wesen und Erscheinung, Grund und Folge, Ursache und Wirkung und so fort, und in dem üblichen Schließen nach diesen und den andern Verhältnissen der Endlichkeit vorgenommen. «Den Bösen sind sie los, das Böse ist geblieben», und das Böse ist neunmal schlimmer als vorher, weil sich ihm ohne allen Verdacht und Kritik anvertraut wird; und als ob jenes Übel, das entfernt gehalten wird, die Philosophie, etwas anderes wäre, als die Untersuchung der Wahrheit, aber mit Bewußtsein über die Natur und den Wert der allen Inhalt verbindenden und bestimmenden Denkverhältnisse.

b. L'intelletto scientifico acritico e la categoria dell'immediatezza

L'intelletto della cultura scientifica in generale, in effetti, si muove all'interno dell'importante risultato negativo secondo cui, sulla via della finitezza del Concetto, non sarebbe possibile nessuna mediazione con la Verità.

Di solito, però, un tale risultato ha la conseguenza opposta rispetto a quella che esso implica immediatamente.

Quella convinzione, infatti, invece di allontanare dalla conoscenza i rapporti finiti, ha piuttosto soppresso l'interesse per l'esame delle categorie e | messo da parte l'attenzione prudente nella loro applicazione. Così come accade quando si versa in uno stato di disperazione, l'uso delle categorie è divenuto solo più sfacciato, più meccanico e acritico.

E così, partendo dall'equivoco per cui l'insufficienza delle categorie finite a giungere alla Verità comporterebbe l'impossibilità di una conoscenza oggettiva, ci si sente autorizzati a parlare e sentenziare in nome del sentimento e dell'opinione soggettiva; e, al posto della dimostrazione, subentrano asserzioni e descrizioni di quei fatti che si riesce a trovare nella coscienza, considerando i fatti di questo tipo tanto più puri quanto più sono acritici⁶. In tal senso, i supremi bisogni dello spirito vengono a essere vagliati e decisi da una categoria così sterile come quella dell'*Immediatezza*, la quale non è neppure sottoposta a ulteriore esame.

È poi soprattutto nella trattazione di oggetti religiosi che si può vedere in che modo la Filosofia venga messa esplicitamente da parte, come se con ciò venisse bandito ogni male e si fosse raggiunta la sicurezza contro l'errore e l'illusione; e allora la ricerca della Verità viene approntata e condotta mediante raziocinii e in base a presupposti scovati non importa dove; in altre parole, ci si serve delle solite determinazioni del pensiero – come essenza e fenomeno, fondamento e conseguenza, causa ed effetto, ecc. – e del consueto modo di sillogizzare in base a questi e ad altri rapporti del Finito.

«Si sono liberati del Maligno, ma il Male è rimasto»⁷: e il Male è nove volte peggiore di prima, perché ci si affida a esso senza il minimo sospetto e la minima critica. Ed è come se quella peste tenuta lontana, cioè la Filosofia, fosse qualcos'altro dalla ricerca della Verità, mentre invece essa è tale proprio nella consapevolezza della natura e del valore dei rapporti di pensiero che collegano e determinano ogni contenuto.

Das schlimmste Schicksal hat dabei die Philosophie selbst unter jenen Händen zu erfahren, wenn sie sich mit ihr zu tun machen, und sie teils auffassen teils beurteilen. Es ist das *Faktum* der physischen oder geistigen, insbesondere auch der religiösen Lebendigkeit, was durch jene es zu fassen unfähige Reflexion verunstaltet wird. Dieses Auffassen hat jedoch für sich den Sinn, erst das Faktum zu einem Gewußten zu erheben, und die Schwierigkeit liegt in diesem Übergange von der Sache zur Erkenntnis, welcher durch Nachdenken bewirkt wird. Diese Schwierigkeit ist bei der Wissenschaft selbst nicht mehr vorhanden. Denn das Faktum der Philosophie ist die schon zubereitete Erkenntnis und das Auffassen wäre hiemit nur ein *Nachdenken* in dem Sinne eines | *nachfolgenden* Denkens; erst das Beurteilen erforderte ein Nachdenken in der gewöhnlichen Bedeutung. Allein jener unkritische Verstand beweist sich ebenso ungetreu im nackten Auffassen der bestimmt ausgesprochenen Idee, er hat so wenig Arges oder Zweifel an den festen Voraussetzungen, die er enthält, daß er sogar unfähig ist, das bare Faktum der philosophischen Idee nachzusprechen. Dieser Verstand vereinigt wunderbarerweise das Gedoppelte in sich, daß ihm an der Idee die völlige Abweichung und selbst der ausdrückliche Widerspruch gegen seinen Gebrauch der Kategorien auffällt, und daß ihm zugleich kein Verdacht kommt, daß eine andere Denkweise vorhanden sei, und ausgeübt werde als die seinige, und er hiemit anders als sonst denkend sich hier verhalten müsse. Auf solche Weise geschieht es, daß sogleich die Idee der spekulativen Philosophie in ihrer abstrakten Definition festgehalten wird, in der Meinung, daß eine Definition für sich klar und ausgemacht erscheinen müsse und nur an vorausgesetzten Vorstellungen ihren Regulator und Prüfstein habe, wenigstens in der Unwissenheit, daß der Sinn wie der notwendige Beweis der Definition allein in ihrer Entwicklung und darin liegt, daß sie aus dieser als Resultat hervorgeht. Indem

c. Il «*factum*» della Filosofia e il ri-pensamento logico

La peggiore sventura che possa capitare alla Filosofia, dunque, si ha proprio quando essa cade in quelle mani che, credendo di occuparsene seriamente, si mettono in parte a interpretarla e in parte a darne una valutazione. Allora è il *factum* della vitalità fisica o spirituale – e, soprattutto, anche della vitalità religiosa – a essere deturpato da quella riflessione incapace di coglierlo.

Tale interpretazione, tuttavia, ha di per sé il merito di elevare per la prima volta il *factum* a qualcosa di saputo, e la difficoltà consiste nel passaggio dalla Cosa alla conoscenza, il quale passaggio viene effettuato mediante la riflessione.

Ora, nella Scienza questa difficoltà non c'è più. Il *factum* della Filosofia è la conoscenza già attuata, e perciò l'interpretazione non sarebbe altro qui che un *riflettere* nel senso di un *ri-pensare* | *in modo consequenziale*; soltanto l'atto di formulare valutazioni esigerebbe un riflettere nel senso ordinario della parola⁸.

d. L'incapacità di comprendere l'Idea filosofica da parte dell'intelletto acritico

Sennonché, quell'intelletto acritico si rivela inaffidabile anche nell'interpretazione nuda e cruda dell'Idea enunciata in modo determinato. Esso non nutre neppure la minima diffidenza o il minimo dubbio verso i propri rigidi presupposti, tanto da essere incapace perfino di ripetere a parole il *factum* puro e semplice dell'Idea filosofica.

Questo intelletto riunisce entro sé, in modo veramente sorprendente, un duplice comportamento: da un lato, si meraviglia di trovare che nell'Idea ci sia una completa divergenza, e addirittura una contraddizione esplicita, rispetto all'uso che esso fa delle categorie; dall'altro lato, a un tempo, non ha il minimo sospetto che ci sia e venga esercitato un modo di pensare diverso dal suo, e che quindi, nella sfera dell'Idea, si debba pensare in modo diverso che in altri ambiti.

E così l'intelletto acritico fissa subito l'Idea della Filosofia speculativa nella sua definizione astratta. E ciò avviene sulla base dell'opinione per cui una definizione dovrebbe apparire di per sé chiara e conclusa e avrebbe la propria regola e pietra di paragone soltanto nelle rappresentazioni presupposte. Tale opinione, come minimo, ignora che il senso e la necessaria dimostrazione della definizione hanno luogo unicamente nello sviluppo della definizione stessa, e consistono nel fatto che essa si produce come risultato di questo sviluppo.

nun näher die Idee überhaupt die *konkrete, geistige* Einheit ist, der Verstand aber darin besteht, die Begriffsbestimmungen nur in ihrer *Abstraktion* und damit in ihrer Einseitigkeit und Endlichkeit aufzufassen, so wird jene Einheit zur abstrakten geistlosen Identität gemacht, in welcher hiemit der Unterschied nicht vorhanden, sondern *Alles Eins*, unter anderem auch das Gute und Böse einerlei sei. Für spekulative Philosophie ist daher der Name *Identitäts-System, Identitäts-Philosophie* bereits zu einem rezipierten Namen geworden. Wenn Jemand sein Glaubensbekenntnis ablegte: Ich glaube an Gott den Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde, so würde man sich wundern, wenn ein Anderer schon aus diesem ersten Teile herausbrächte, daß der Bekenner an Gott den Schöpfer des Himmels glaube, *also* die Erde für nicht geschaffen, die Materie für ewig halte. Das Faktum ist richtig, daß jener in seinem Bekenntnis ausgesprochen hat, er glaube an Gott den Schöpfer des Himmels, und doch ist das Faktum wie es vom Andern aufgefaßt worden, vollkommen falsch; so sehr daß dies Beispiel für unglaublich und für trivial angesehen werden muß. Und doch ist der Fall mit dem Auffassen der philosophischen Idee diese gewaltsame Halbierung, so daß, um es nicht mißverstehen zu können, wie die Identität, welche der Versicherung nach das Prinzip der spekulativen Philosophie sei, beschaffen sei, die ausdrückliche Belehrung und respektive Widerlegung folgt, etwa daß das Subjekt vom Objekt | *verschieden* sei, ingleichen das Endliche vom Unendlichen usf., als ob die konkrete geistige Einheit in sich bestimmungslos wäre und nicht selbst den Unterschied *in sich enthielte*, als ob irgend ein Mensch es nicht wüßte, daß das Subjekt von dem Objekte, das Unendliche von dem Endlichen verschieden sei, oder die Philosophie in ihre Schulweisheit sich vertiefend daran zu erinnern wäre, daß es außer der Schule die Weisheit gebe, welcher jene Verschiedenheit etwas Bekanntes sei.

Indem die Philosophie in Beziehung auf die ihr nicht bekannt sein sollende Verschiedenheit bestimmter so verunglimpft wird, daß in ihr damit auch der Unterschied des Guten und Bösen weg falle, so pflegt gern die Billigkeit und Großmut geübt zu werden, daß zugestanden wird, «daß die Philosophen in ihren Darstellungen die verderblichen Folgerungen, die mit ihrem Satze

Ora, più precisamente, l'Idea in generale è l'Unità *concreta, spirituale*, mentre l'intelletto consiste invece nel cogliere le determinazioni concettuali solo nella loro *astrazione* e, quindi, nella loro unilateralità e finitezza. Conseguentemente, di quella Unità spirituale l'intelletto fa un'Identità astratta e priva di spiritualità, nella quale quindi non c'è la Differenza, ma *Tutto è Uno*, per cui anche il Bene e il Male sono identici.

È per questa ragione che la Filosofia speculativa è stata designata, con espressioni già consacrate dall'uso, anche come *sistema dell'Identità*, come *filosofia dell'Identità*?

Se qualcuno facesse la sua professione di fede dicendo: «Io credo in Dio Padre, creatore del cielo e della terra», sarebbe certo strano se un altro, già dalla prima parte della frase, traesse la conseguenza che egli, credendo in Dio creatore del cielo, considera *dunque* la terra come increata e la materia come eterna. È certamente esatto il *factum* che egli, nella sua professione di fede, ha dichiarato di credere in Dio creatore del cielo; è invece completamente falso il modo in cui il *factum* verrebbe interpretato da quell'altro.

E ciò dimostra quanto questo esempio sia inattendibile e grossolano.

Eppure, nell'interpretazione intellettualistica dell'Idea filosofica si verifica proprio il caso analogo di una violenza che la spacca a metà.

Qui, infatti, per evitare di fraintendere la natura dell'Identità che viene asserita come il principio della Filosofia speculativa, ci si affretta a insegnare esplicitamente, e contestualmente a confutare, che, per esempio, il Soggetto sarebbe *diverso* | dall'Objetto, e così anche il Finito dall'Infinito, ecc. E il tutto avviene come se l'Unità spirituale concreta fosse internamente priva di determinazioni e non *contenesse* essa stessa *entro sé* la Differenza; come se nessuno sapesse che il Soggetto è diverso dall'Objetto, l'Infinito dal Finito, oppure come se si dovesse ricordare alla Filosofia, sprofondata nel suo sapere scolastico, che al di fuori della scuola esiste un sapere cui quella diversità è ben nota.

e. Sulla presunta indifferenza di Bene e Male nella Filosofia

Sempre in relazione all'opinione secondo cui ignorerebbe la diversità, la Filosofia viene poi calunniata in maniera ancora più determinata quando la si accusa di lasciar cadere anche la differenza tra Bene e Male. Una volta mossa questa accusa, ci si premura volentieri di far mostra di equità e magnanimità concedendo «che non sempre i filosofi, nelle loro esposizioni, traggono le

verbunden seien, nicht immer, (– also doch vielleicht auch deswegen nicht, weil diese Folgerungen nicht ihnen angehören –) entwickeln.»* Die Philosophie muß diese Barmherzigkeit, die

* Worte Hrn. Tholucks in der Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik, S. 13. Auch der tieffühlende Tholuck läßt sich daselbst verleiten, der gewöhnlichen Heerstraße des Auffassens der Philosophie zu folgen. Der Verstand könne, sagt er, nur auf folgende zwei Arten schließen: entweder gebe es einen Alles bedingenden Urgrund, so liege auch der letzte Grund meiner selbst in ihm, und mein Sein und freies Handeln seien nur Täuschung; oder bin ich wirklich ein vom Urgrunde verschiedenes Wesen, dessen Handeln nicht von dem Urgrunde bedingt und bewirkt wird, so ist der Urgrund kein absolutes, alles bedingendes Wesen, also gebe es keinen unendlichen Gott, sondern eine Menge Götter usf. Zu dem erstern Satze sollen sich alle tiefer und schärfer denkenden Philosophen bekennen (ich wüßte eben nicht, warum die erstere Einseitigkeit tiefer und schärfer sein sollte, als die zweite); die Folgen, die sie obenerwähntermaßen jedoch nicht immer entwickeln, seien, «daß auch der sittliche Maßstab des Menschen kein absolut wahrer ist, sondern *eigentlich* (ist vom Verf. selbst unterstrichen) Gut und Böse gleich und nur dem Schein nach verschieden sei.» Man würde immer besser tun, über Philosophie gar nicht zu sprechen, so lange man bei aller Tiefe des Gefühls noch so sehr in der Einseitigkeit des Verstandes befangen ist, um nur von dem *Entweder Oder* eines Urgrundes, in dem das individuelle Sein und dessen Freiheit nur eine Täuschung, und der absoluten Selbständigkeit der Individuen zu wissen, und von dem *Weder Noch* dieser beiden Einseitigkeiten des, wie es Hr. Th. nennt, gefährlichen Dilemmas nichts in Erfahrung gebracht zu haben. Zwar spricht er S. 14 von solchen | Geistern, und diese seien die eigentlichen Philosophen, welche den zweiten Satz (dies ist doch wohl dasselbe, was vorher der erste Satz hieß) annehmen, und den Gegensatz von *unbedingtem* und bedingtem Sein durch das *indifferente Ursein*, in welchem alle beziehungsweisen Gegensätze sich durchdringen, aufheben. Bemerkte denn aber Hr. Th., indem er so spricht, nicht, daß das indifferente Ursein, in welchem der Gegensatz sich durchdringen soll, mit jenem unbedingten Sein, dessen Einseitigkeit aufgehoben werden sollte, ganz dasselbe ist, und daß er so in Einem Atemzug das Aufheben jenes Einseitigen in einem solchen, welches genau eben dieses Einseitige ist, also statt des Aufhebens das Bestehenlassen der Einseitigkeit ausspricht. Wenn man das sagen will, was *Geister* tun, so muß man mit Geist das Faktum aufzufassen vermögen; sonst ist unter der Hand das Faktum falsch geworden. – Übrigens bemerke ich zum Überfluß, daß was hier und weiterhin über Hrn. Tholucks Vorstellung von der Philosophie gesagt ist, sozusagen nicht *individuell* über ihn sein kann und soll; man liest dasselbe in hundert Büchern, unter anderem besonders in den Vordenen der Theologen. Hrn. Th. Darstellung habe ich angeführt, teils weil sie mir

conseguenze nocive che sarebbero *connesse* ai loro princìpi»* – *non sempre*: dunque, fors'anche perché queste conseguenze non appartengono affatto ai princìpi dei filosofi.

* Sono parole del signor Tholuck¹⁰, tratte dal suo *Fiore della mistica orientale*, p. 13. Anche la profonda sensibilità di Tholuck si lascia qui indurre a seguire la strada maestra ordinaria del modo di intendere la Filosofia.

L'intelletto, dice Tholuck, potrebbe svolgere soltanto questi due tipi di argomentazioni: (a) o c'è un Fondamento originario che condiziona ogni cosa, e allora anche l'ultimo fondamento di me stesso avrebbe sede in esso, e il mio essere e il mio libero agire sarebbero quindi solo illusione; (b) oppure io sono realmente un'essenza diversa dal Fondamento originario, un'essenza il cui agire non è condizionato ed effettuato da esso, e allora il Fondamento originario non sarebbe un'essenza assoluta condizionante ogni cosa: non ci sarebbe dunque nessun Dio infinito, ma una moltitudine di dèi, ecc.

Sul primo ragionamento, continua l'autore, dovrebbero convenire tutti i filosofi che pensano in maniera più profonda e acuta (io, per la verità, non capisco perché la prima unilateralità dovrebbe essere più profonda e acuta della seconda); ma le conseguenze che, come si è detto, non sempre se ne traggono, consisterebbero in ciò: «Anche il criterio etico dell'uomo non sarebbe un criterio assolutamente vero, ma, *in senso proprio*,» è l'autore stesso a sottolineare «bene e male sarebbero identici e solo in apparenza diversi».

In realtà, sarebbe sempre meglio non parlare affatto di Filosofia, fintantoché si è ancora così coinvolti, pur con tutta la profondità di sentimento, nell'unilateralità dell'intelletto: è questa unilateralità, infatti, che induce a individuare soltanto l'*aut-aut* tra un Fondamento originario – in cui l'Essere individuale e la sua libertà sarebbero semplicemente illusione – e l'autonomia assoluta dell'individuo; in tal caso, non si è ancora tratto nessun insegnamento dal *né-né* di queste due unilateralità che costituiscono il pericoloso dilemma (così lo definisce il signor Tholuck).

Per esempio, a p. 14 egli parla | di spiriti – e questi sarebbero i filosofi propriamente detti – che ammettono il secondo ragionamento (il cui significato, comunque, è proprio identico a quello del ragionamento precedente). Costoro superano l'opposizione tra l'Essere *incondizionato* e l'Essere condizionato facendo ricorso all'*Essere originario indifferenziato*, nel quale si compenetrano tutte le corrispettive opposizioni.

Ma, nel dire ciò, non si è accorto il signor Tholuck che l'Essere originario indifferenziato, nel quale l'opposizione deve compenetrarsi, è in tutto e per tutto identico a quell'Essere incondizionato di cui bisognerebbe superare l'unilateralità? Non si è reso conto di avere annunciato, in un colpo solo, il superamento di quel termine unilaterale in un termine che gli è esattamente identico, e di avere quindi affermato la permanenza dell'unilateralità piuttosto che il suo superamento?

Quando si vuol parlare di ciò che fanno gli *spiriti*, allora si dev'essere in grado di cogliere spiritualmente il *factum*; altrimenti il *factum* diviene falso proprio sotto i nostri occhi.

Del resto, è quasi superfluo osservare che quanto è stato detto qui – e quanto sarà detto più avanti¹¹ – a proposito della concezione che il signor Tholuck ha della Filosofia, non può e non deve riguardarlo, per così dire, *individualmente*. Le stesse cose da lui affermate si leggono infatti in centinaia di libri e, tra gli altri, soprattutto nelle prefazioni dei teologi.

Se ho citato l'esposizione del signor Tholuck è stato, in parte, perché mi era

man ihr angedeihen lassen will, verschmähen, denn sie bedarf derselben ebensowenig zur moralischen Rechtfertigung als es ihr an der Einsicht in die wirklichen Konsequenzen ihrer Prinzipien gebrechen kann und so wenig sie es an den ausdrücklichen Folgerungen ermangeln läßt. | Ich will jene angebliche Folgerung, nach welcher die Verschiedenheit von Gut und Böse zu einem bloßen Scheine gemacht werden soll, kurz beleuchten, mehr um ein Beispiel der Hohlheit solchen Auffassens der Philosophie zu geben, als diese zu rechtfertigen. Wir wollen zu diesem Behuf selbst nur den Spinozismus vornehmen, die Philosophie, in welcher Gott nur als *Substanz* und nicht als Subjekt und Geist bestimmt wird. Dieser Unterschied betrifft die *Bestimmung* der Einheit; hierauf kommt es allein an, doch wissen von dieser

zufällig am nächsten, teils weil das tiefe Gefühl, das seine Schriften auf die ganz andere Seite von der Verstandes-Theologie zu stellen scheint, dem Tiefsinn am nächsten steht; denn die Grundbestimmung desselben, die *Versöhnung*, die nicht das unbedingte Ursein und dergleichen Abstraktum ist, ist der Gehalt selbst, der die spekulative Idee ist, und den sie denkend ausdrückt – ein Gehalt, den jener tiefe Sinn am wenigsten in der Idee verkennen müßte.

Aber es geschieht Hr. Tholuck ebendasselbst wie überall anderwärts in seinen Schriften, sich auch in das gäng und gäbe Gerede von dem *Pantheismus* gehen zu lassen, worüber ich in einer der letzten Anmerkungen der Enzyklop. weitläufiger gesprochen habe. Ich bemerke hier nur die eigentümliche Ungeschicklichkeit und Verkehrung, in die Hr. Th. verfällt. Indem er auf die eine Seite seines vermeintlich philosophischen Dilemmas den Urgrund stellt, und dieselbe nachher S. 33, 38 als pantheistisch bezeichnet, so charakterisiert er die andere als die der Sozinianer, Pelagianer und Popularphilosophen so, daß es auf derselben «keinen unendlichen Gott, sondern eine *große Anzahl* Götter gebe, nämlich die *Zahl aller* derer Wesen, die von dem sogenannten Urgrunde verschieden sind und ein eignes *Sein* und Handeln haben, nebst jenem sogenannten Urgrunde.» In der Tat gibt es so auf dieser Seite nicht bloß eine große Anzahl von Göttern, sondern *Alles*, (alles Endliche gilt hier dafür ein eignes *Sein* zu haben), *sind Götter*; auf dieser Seite hat Hr. Th. hiemit in der Tat seine *Allesgötterei*, seinen *Pantheismus* ausdrücklich, nicht auf der ersten, zu deren Gott er ausdrücklich den *Einen* Urgrund macht, wo somit nur *Monotheismus* ist.

La Filosofia deve | rifiutare con sdegno questa indulgenza misericordiosa che le si vuole concedere. Essa non ha affatto bisogno di giustificarsi moralmente, né le manca l'intellezione razionale di ciò che realmente deriva dai suoi principi, né tantomeno trascura di trarne esplicitamente le conseguenze ultime. |

A questo punto, più per fornire un esempio della vacuità di questo modo di intendere la Filosofia, che per giustificare la Filosofia stessa, voglio illustrare brevemente quella indebita conclusione secondo cui la diversità tra Bene e Male dovrebbe essere ridotta a mera parvenza.

aa. Il problema del Bene e del Male nel sistema spinoziano

In vista di questo scopo, vogliamo occuparci unicamente dello spinozismo, cioè della filosofia in cui Dio viene determinato solo come *Sostanza*, e non anche come Soggetto e Spirito¹⁴.

Ora, la differenza tra Bene e Male fa capo alla *determinazione* dell'Unità. Questa è l'unica cosa che importa.

casualmente più a portata di mano, e, in parte, perché il sentimento profondo che anima i suoi scritti, e che sembra collocarli su un versante completamente diverso da quello della teologia intellettualistica, è quello che più si avvicina al senso della profondità spirituale. La determinazione fondamentale di questo senso, infatti, è la *conciliazione*, la quale non è affatto l'Essere originario incondizionato né un'altra astrazione analoga, bensì costituisce quello stesso contenuto che è l'Idea speculativa e che da quest'ultima è espresso con il pensiero: quel profondo senso spirituale dovrebbe dunque poter misconoscere meno di altri un tale contenuto nell'Idea.

Tuttavia, anche nel libro citato, come in tutti gli altri suoi scritti, al signor Tholuck accade di lasciarsi andare alle chiacchiere correnti sul *panteismo*, delle quali ho parlato più diffusamente in una delle ultime annotazioni dell'*Enciclopedia*¹². Qui mi limito a rilevare la peculiare goffaggine e incoerenza in cui il signor Tholuck cade al riguardo.

Su un versante del suo presunto dilemma filosofico, infatti, egli colloca il Fondamento originario, che più avanti (pp. 33 e 38) definisce come Fondamento panteistico; quindi caratterizza l'altro capo del dilemma come il versante tipico dei Sociniani, dei Pelagiani¹³ e dei filosofi popolari, per cui da questo punto di vista «non ci sarebbe nessun Dio infinito, bensì una *grande quantità* di dèi, cioè il numero di *tutte* quelle essenze che sono diverse dal | cosiddetto Fondamento originario e che, accanto a quel cosiddetto Fondamento originario, hanno anche un proprio *essere* e un proprio *agire*».

Ora, da quest'ultimo punto di vista, non c'è semplicemente una grande quantità di dèi, ma, di fatto, *tutte le cose sono divinità* (perché, in questo senso, ogni Finito vale come qualcosa che ha un proprio *Essere*). È pertanto in questo versante che, di fatto ed esplicitamente, il signor Tholuck si trova dinanzi alla propria *onnideità*, al proprio *panteismo*, e non invece nel primo versante, nel quale egli pone espressamente come Dio l'*unico* Fondamento originario, e dove quindi c'è puro e semplice *monoteismo*.

Bestimmung, obgleich sie Faktum ist, diejenigen nichts, welche diese Philosophie Identitätssystem zu nennen pflegen, und gar den Ausdruck gebrauchen mögen, daß nach derselben *Alles eins und dasselbe*, auch Gut und Böse *gleich* sei, – welches alles die schlechtesten Weisen der Einheit sind, von welchen in spekulativer Philosophie die Rede nicht sein, sondern nur ein noch barbarisches Denken bei Ideen Gebrauch machen kann. Was nun die Angabe betrifft, daß in jener Philosophie *an sich* oder *eigentlich* die Verschiedenheit von Gut und Böse nicht gelte, so ist zu fragen, was denn dies: *eigentlich* heiße? Heißt es die Natur Gottes, so wird doch nicht verlangt werden, daß in dieselbe das Böse verlegt werde; jene substantielle Einheit ist das Gute selbst; das Böse ist nur Entzweiung; in jener Einheit ist hiemit nichts weniger als eine Einerleiheit des Guten und des Bösen, das letztere vielmehr ausgeschlossen. Damit ist in Gott als solchem ebensowenig der Unterschied von Gut und Böse; denn dieser Unterschied ist nur im Entzweiten, einem solchen, in welchem das Böse selbst ist. Weiter kommt nun im Spinozismus auch der Unterschied vor, *der Mensch verschieden von Gott*. Das System mag nach dieser Seite theoretisch nicht befriedigen; denn der Mensch und das Endliche überhaupt, mag es nachher auch zum Modus herabgesetzt werden, *findet* sich in der Betrachtung nur *neben* der Substanz ein. Hier nun, im Menschen, wo der Unterschied existiert, ist es, daß derselbe auch wesentlich als der Unterschied des Guten und Bösen existiert, und hier nur ist es, wo er *eigentlich* ist, denn hier ist nur die eigentümliche Bestimmung desselben. Hat man beim Spinozismus nur die Substanz vor Augen, so ist in ihr freilich kein Unterschied | des Guten und Bösen, aber darum weil das Böse, wie das Endliche und die *Welt* überhaupt (s. § 50 Anm. S. 176), auf diesem Standpunkte *gar nicht ist*. Hat man aber den Standpunkt vor Augen, auf welchem in diesem Systeme auch der Mensch und das Verhältnis des Menschen zur Substanz vorkommt, und wo nur das Böse im Unterschied desselben vom Guten seine Stelle haben kann, so muß man die Teile der Ethik nachgesehen haben, welche von demselben, von den Affekten, der menschlichen Knechtschaft und der menschlichen Freiheit handeln, um von den moralischen Folgerungen des Systems erzählen zu können. Ohne Zweifel wird man sich von der hohen

Sennonché, di questa *determinazione*, sebbene sia un *factum*, non sanno nulla coloro che sono soliti chiamare la filosofia spinoziana «sistema dell'Identità», e che si spingono addirittura a impiegare l'espressione nel senso che, secondo tale filosofia, *tutto sarebbe un'unica e medesima cosa* e anche il Bene e il Male sarebbero *uguali* – e queste sono le peggiori forme di Unità, forme che non hanno accesso nel discorso della Filosofia speculativa e che soltanto un pensiero ancora barbaro può impiegare in riferimento alle Idee.

Per quanto riguarda dunque l'affermazione secondo cui nella filosofia di Spinoza la diversità tra Bene e Male non avrebbe valore *in sé* o *in senso proprio*¹⁵, si deve chiedere: Che cosa significa questo «in senso proprio»? Se significa la natura propria di Dio, allora sarà impossibile pretendere che il Male abbia sede in questa natura, perché quell'Unità sostanziale è il Bene stesso; il Male, invece, non è altro che sdoppiamento, e pertanto in quell'Unità c'è una unicità di Bene e Male, da cui quest'ultimo è piuttosto escluso.

In Dio in quanto tale, quindi, non c'è la differenza tra Bene e Male, perché questa differenza è soltanto in ciò che è sdoppiato, cioè in un qualcosa in cui è insito il Male stesso.

Nello spinozismo c'è inoltre questa distinzione: *L'uomo è diverso da Dio*¹⁶. – Sotto questo aspetto, il sistema spinoziano può essere teoreticamente insoddisfacente; l'uomo e il Finito in generale, infatti, per quanto vengano poi abbassati a *modi* della Sostanza, sono presi in considerazione come entità che si *trovano* semplicemente *giustapposte* alla Sostanza.

Ora, la Differenza esiste appunto qui, nell'uomo, ed è nell'uomo che essa esiste anche ed essenzialmente come differenza | tra Bene e Male: solo qui tale differenza ha *propriamente* sede, perché solo qui ha sede la sua propria, peculiare determinazione.

Se nel considerare lo spinozismo ci si concentra soltanto sulla Sostanza, allora è facile non scorgere in essa nessuna differenza tra Bene e Male; ciò però avviene per il fatto che il Male, come pure il Finito e il *mondo* in generale (cfr. § 50, annot. p. 177), da questo punto di vista *non è affatto*.

Se invece nel sistema spinoziano si tiene fermo il punto di vista in cui si considera anche l'uomo e il rapporto dell'uomo alla Sostanza – punto di vista che è l'unico in cui il Male, differenziandosi dal Bene, può trovare la sua collocazione –, allora, per poter discutere le conseguenze morali del sistema, bisogna aver esaminato le parti dell'*Etica* che trattano del Male, degli affetti, della servitù umana e della libertà umana¹⁷. Non c'è dubbio che allora ci si

Reinheit dieser Moral, deren Prinzip die lautere Liebe Gottes ist, ebenso sehr als davon überzeugen, daß diese Reinheit der Moral Konsequenz des Systems ist. Lessing sagte zu seiner Zeit, die Leute gehen mit Spinoza wie mit einem toten Hunde um; man kann nicht sagen, daß in neuerer Zeit mit dem Spinozismus und dann überhaupt mit spekulativer Philosophie besser umgegangen werde, wenn man sieht, daß diejenigen, welche davon referieren und urteilen, sich nicht einmal bemühen, die Fakta richtig zu fassen, und sie richtig anzugeben und zu erzählen. Es wäre dies das Minimum von Gerechtigkeit, und ein solches doch könnte sie auf allen Fall fordern.

Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Entdeckung der *Gedanken* über das Absolute, das ihr Gegenstand ist. So hat z.B. Sokrates, kann man sagen, die Bestimmung des *Zwecks* entdeckt, welche von Plato, und insbesondere von Aristoteles ausgebildet und bestimmt erkannt worden ist. Bruckers Geschichte der Philosophie ist so unkritisch, nicht nur nach dem Äußerlichen des Geschichtlichen, sondern nach der Angabe der Gedanken, daß man von den ältern griechischen Philosophen zwanzig, dreißig und mehr Sätze als deren Philosopheme aufgeführt findet, von denen ihnen kein einziger angehört. Es sind Folgerungen, welche Brucker nach [der Weise] der schlechten Metaphysik seiner Zeit macht und jenen Philosophen als ihre Behauptungen andichtet. Folgerungen sind von zweierlei Art: teils nur Ausführungen eines Prinzips in weiteres Detail herunter, teils aber ein Rückgang zu tiefern Prinzipien; das Geschichtliche besteht eben darin, anzugeben, welchen Individuen eine solche weitere Vertiefung des Gedankens und die Enthüllung derselben angehöre. Aber jenes Verfahren ist nicht bloß darum ungehörig, weil jene Philosophen die Konsequenzen, die in ihren Prinzipien liegen sollen, nicht selbst gezogen und also nur nicht ausdrücklich ausgesprochen haben, sondern vielmehr weil ihnen bei solchem Schließen ein Geltenlassen und ein Gebrauch von Gedanken-Verhältnissen der Endlichkeit geradezu angemutet wird, die dem Sinne der Philosophen, welche spekulativen Geistes waren, geradezu zuwider sind und die philosophische Idee vielmehr nur verunreinigen und verfälschen. Wenn bei alten Philosophen, von denen uns nur wenige Sätze berichtet sind, solche Verfälschung

convincerà non solo dell'elevata purezza di questa morale, il cui principio è il più puro amore di Dio¹⁸, ma anche del fatto che questa purezza della morale è conseguenza diretta del sistema.

Lessing diceva ai suoi tempi: «La gente tratta Spinoza come un cane morto»¹⁹. Non si può dire che in tempi più recenti lo spinozismo – e, in generale, la Filosofia speculativa – abbia goduto di migliore trattamento, specie se si considera che coloro i quali ne parlano e ne giudicano non si sforzano mai di comprendere correttamente i *facta*, e non ne forniscono adeguati ragguagli e descrizioni. Questo sarebbe il minimo della correttezza, e in ogni caso la Filosofia speculativa avrebbe il diritto di pretenderla.

f. L'oggetto autentico della storia della Filosofia e la conoscenza coltivata dei rapporti di pensiero

La storia della Filosofia è la storia della scoperta dei *pensieri* intorno all'Assoluto, che è l'oggetto della Filosofia. Così si può dire, per esempio, che Socrate ha scoperto la determinazione del *Fine*, la quale è stata poi perfezionata e meglio conosciuta da Platone e, soprattutto, da Aristotele.

La storia della Filosofia di Brucker²⁰, per contro, è così acritica – non soltanto per quanto riguarda gli aspetti esteriori della storia, ma anche nel modo di esporre i pensieri – che vi si trovano citati, come filosofemi dei filosofi greci più antichi, venti, trenta e più proposizioni, nessuna delle quali appartiene loro. Si tratta solo di inferenze che Brucker trae secondo la maniera della cattiva metafisica del suo tempo, e che egli ascrive a quei filosofi come fossero loro affermazioni. Tali inferenze sono di due tipi: o sono semplicemente esposizioni più dettagliate di un principio, oppure costituiscono il frutto di una riconduzione a principi più profondi – e il compito dello storico consiste appunto nell'indicare a quali individui appartenga | un tale ulteriore approfondimento del pensiero e il disvelamento di questa profondità.

Ma il procedimento di Brucker è indebito non semplicemente perché i filosofi in questione non hanno mai tratto essi stessi le conseguenze che dovrebbero essere insite nei loro principi e che sarebbero state enunciate solo implicitamente, ma anche e soprattutto perché questo modo di inferire pretende che quei filosofi abbiano impiegato e fatto valere dei rapporti di pensiero tipici del Finito – rapporti che costituiscono direttamente l'opposto dell'intento di quei filosofi (i quali erano dotati di spirito speculativo) e che piuttosto contaminano e falsificano l'Idea filosofica.

In relazione a filosofi antichi di cui ci sono pervenuti soltanto pochi frammenti, un tale atteggiamento falsificatorio accampa la

die Entschuldigung des vermeintlichen richtigen Schließens hat, so fällt sie bei einer Philosophie hinweg, welche ihre Idee selbst teils in die bestimmten Gedanken gefaßt, teils den Wert der Kategorien ausdrücklich untersucht und bestimmt hat, wenn dessenungeachtet die Idee verstümmelt aufgefaßt, aus der Darstellung nur Ein Moment herausgenommen und (wie die Identität) für die Totalität ausgegeben wird, und wenn die Kategorien ganz unbefangen nach der nächsten besten Weise, wie sie das alltägliche Bewußtsein durchziehen, in ihrer Einseitigkeit und Unwahrheit hereingebracht werden. Die gebildete Erkenntnis der Gedankenverhältnisse ist die erste Bedingung, ein philosophisches Faktum richtig aufzufassen. Aber die Roheit des Gedankens wird ausdrücklich durch das Prinzip des unmittelbaren Wissens nicht nur berechtigt, sondern zum Gesetz gemacht; die Erkenntnis der Gedanken und damit die Bildung des subjektiven Denkens ist so wenig ein unmittelbares Wissen, als irgend eine Wissenschaft oder Kunst und Geschicklichkeit.

Die Religion ist die Art und Weise des Bewußtseins, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung, ist; die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit aber ist eine besondere Art ihres Bewußtseins, deren Arbeit sich nicht Alle, vielmehr nur wenige unterziehen. *Der Gehalt ist derselbe*, aber wie Homer von einigen Dingen sagt, daß sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache der übertägigen Menschen, so gibt es für jenen Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen, in endlichen Kategorien und einseitigen Abstraktionen nistenden Denkens, die andere des konkreten Begriffs. Wenn man von der Religion aus auch die Philosophie besprechen und beurteilen will, so ist mehr erforderlich, als nur die Gewohnheit der Sprache des | übertägigen Bewußtseins zu haben. Das Fundament der wissenschaftlichen Erkenntnis ist der innere Gehalt, die inwohnende Idee und deren im Geiste rege Lebendigkeit, wie nicht weniger die Religion ein durchgearbeitetes Gemüt, ein zur Besinnung erwachter Geist, ausgebildeter Gehalt ist. In der neuesten

scusa di applicare un tipo d'inferenza che può considerarsi corretto. Quando però si ha a che fare con una filosofia che ha colto e formulato la sua Idea in pensieri determinati, e che ha esaminato e determinato esplicitamente il valore delle categorie, allora quella scusa viene completamente a cadere se, nonostante ciò, l'Idea viene intesa in modo mutilato, se dall'esposizione viene estratto e isolato solo un momento e (come nel caso dell'Identità) lo si spaccia per la totalità, e se le categorie vengono introdotte del tutto disinvoltamente alla bell'e meglio, così come pervadono la coscienza ordinaria, nella loro unilateralità e non verità.

La prima condizione per cogliere correttamente un *factum* filosofico è la conoscenza coltivata dei rapporti di pensiero.

E invece vediamo che, in base al principio del sapere immediato, la rozzezza del pensiero viene esplicitamente non solo giustificata, ma addirittura elevata a legge. La conoscenza dei pensieri, e quindi la cultura del pensiero soggettivo, è tanto poco un sapere immediato, quanto poco lo è una qualsiasi scienza, arte o abilità.

g. Religione e Filosofia²¹

aa. Identità di contenuto tra Religione e Filosofia

La Religione è la modalità della coscienza in cui la Verità è per tutti gli uomini, cioè per gli uomini di qualsiasi livello di cultura.

La conoscenza scientifica della Verità, invece, è una modalità particolare della coscienza degli uomini, e non tutti, ma solo pochi sono disposti a addossarsi la fatica che essa comporta.

Il contenuto è lo stesso, ma, così come Omero dice che alcune cose hanno due nomi – l'uno nel linguaggio degli dèi, l'altro nel linguaggio degli uomini ordinari²² –, allo stesso modo ci sono due linguaggi per quel contenuto: l'uno è il linguaggio del sentimento, della rappresentazione e del pensiero intellettuale la cui dimora è nelle categorie finite e nelle astrazioni unilaterali; l'altro è il linguaggio del Concetto concreto.

Pertanto, quando dal punto di vista della Religione si intende discutere e giudicare anche la Filosofia, occorre qualcosa di più che non semplicemente il linguaggio consueto | della coscienza ordinaria.

Ora, il fondamento della conoscenza scientifica è il contenuto interno, è l'Idea immanente, vitale e attiva nello spirito. La Religione, dal canto suo, e in misura non minore, è animo coltivato e temprato, è spirito vigile nella meditazione, contenuto elaborato e affinato.

Zeit hat die Religion immer mehr die gebildete Ausdehnung ihres Inhalts zusammengezogen und sich in das Intensive der Frömmigkeit oder des Gefühls und zwar oft eines solchen, das einen sehr dürftigen und kahlen Gehalt manifestiert, zurückgezogen. So lange sie ein *Credo*, eine Lehre, eine Dogmatik hat, so hat sie das, mit dem die Philosophie sich beschäftigen und in dem diese als solche sich mit der Religion vereinigen kann. Dies ist jedoch wieder nicht nach dem trennenden schlechten Verstande zu nehmen, in dem die moderne Religiosität befangen ist, und nach welchem sie beide so vorstellt, daß die eine die andere ausschliesse, oder sie überhaupt so trennbar seien, daß sie sich dann nur von Außen her verbinden. Vielmehr liegt auch in dem Bisherigen, daß die Religion wohl ohne Philosophie, aber die Philosophie nicht ohne Religion sein kann, sondern diese vielmehr in sich schließt. Die wahrhafte Religion, die Religion des Geistes, muß ein solches, einen Inhalt, haben; der Geist ist wesentlich Bewußtsein, somit von dem gegenständlich gemachten Inhalt; als Gefühl ist er der ungegenständliche Inhalt selbst, (*qualiert* nur, um einen J. Böhmischen Ausdruck zu gebrauchen) und nur die niedrigste Stufe des Bewußtseins, ja in der mit dem Tiere gemeinschaftlichen Form der Seele. Das *Denken* macht die Seele, womit auch das Tier begabt ist, erst zum Geiste, und die Philosophie ist nur ein Bewußtsein über jenen Inhalt, den Geist und seine Wahrheit, auch in der Gestalt und Weise jener seiner, ihn vom Tier unterscheidenden und der Religion fähig machenden Wesenheit. Die kontrakte, auf das Herz sich punktualisierende Religiosität muß dessen Zerknirschung und Zermürbung zum wesentlichen Momente seiner Wiedergeburt machen; sie müßte aber sich zugleich erinnern, daß sie es mit dem Herzen eines Geistes zu tun hat, der Geist zur Macht des Herzens bestellt ist und diese Macht nur sein kann, insofern er selbst wiedergeboren ist. Diese Wiedergeburt des Geistes aus der natürlichen Unwissenheit sowohl als dem natürlichen Irrtum geschieht durch Unterricht und den durch das Zeugnis des Geistes erfolgenden Glauben *der objektivi-*

bb. La tendenza della religiosità attuale a incentrarsi sul sentimento e sul cuore. La vera rinascita dello spirito

In tempi recenti, tuttavia, la Religione ha sempre più contratto l'estensione coltivata del suo contenuto, e si è ritratta nell'intensità della devozione o del sentimento – e spesso in un sentimento che manifesta un contenuto molto povero e gretto.

Finché la Religione ha un *Credo*, una dottrina, una dogmatica, essa possiede ciò di cui la Filosofia può occuparsi e in cui questa, proprio in quanto Filosofia, può unificarsi con la Religione. Anche questo però, a sua volta, non va inteso nel senso del cattivo intelletto, la cui attività è quella del separare e in cui si è impelagata la religiosità moderna: in tale ambito Religione e Filosofia sono infatti rappresentate come se l'una escludesse l'altra, oppure come se entrambe fossero in generale così separate da poter essere poi collegate solo dall'esterno. Quanto abbiamo detto, piuttosto, implica che la Religione può certo esserci senza la Filosofia, mentre la Filosofia non può essere senza la Religione, perché la racchiude entro sé.

La Religione autentica, la Religione dello spirito, deve avere qualcosa di affine allo spirito, cioè un contenuto spirituale. E lo spirito è essenzialmente coscienza, e quindi è coscienza di un contenuto oggettualmente costituito.

Ora, nella misura in cui è semplicemente sentimento, lo spirito è, sì, questo stesso contenuto, ma inoggettuale (soltanto *qualiert*, «tormentato», per usare un'espressione di J. Böhme)²³, e costituisce solo lo stadio più basso della coscienza, anzi si trova in quella forma di anima che l'uomo ha in comune con gli animali.

Solo il *pensiero* trasforma in spirito l'anima di cui è dotato anche l'animale, e la Filosofia non è altro che la coscienza relativa a quel contenuto, cioè allo spirito e alla sua verità. La Filosofia, dunque, è questa coscienza anche quando lo spirito si trova nella figura e nella modalità di quella sua essenzialità che lo differenzia dall'animale e lo rende capace di Religione.

La religiosità che si contrae puntellandosi sul cuore non può non fare della compunzione e dell'intenerimento di questo cuore il momento essenziale della sua rinascita. A un tempo, però, essa dovrebbe rammentarsi di avere a che fare con il cuore di uno spirito: dovrebbe ricordare che lo spirito è destinato a essere la potenza del cuore e può essere questa potenza solo nella misura in cui è lo spirito stesso a rinascere.

Questa rinascita dello spirito, tanto dall'ignoranza naturale quanto dall'errore naturale, accade mediante l'istruzione e mediante la fede nella *Verità oggettiva*, nel contenuto – una fede che

ven | *Wahrheit*, des Inhaltes. Diese Wiedergeburt des Geistes ist unter anderem auch unmittelbar Wiedergeburt des Herzens aus der Eitelkeit des einseitigen Verstandes, auf den es pocht, dergleichen zu wissen, wie, daß das Endliche von dem Unendlichen verschieden sei, die Philosophie entweder Vielgötterei oder in scharfdenkenden Geistern Pantheismus sein müsse, usf. – die Wiedergeburt aus solchen jämmerlichen Einsichten, auf welchen die fromme Demut gegen Philosophie wie gegen theologische Erkenntnis hochherfährt. Verharrt die Religiosität bei ihrer expansions- und damit geistlosen Intensität, so weiß sie freilich nur von dem Gegensatz dieser ihrer bornierten und bornierenden Form gegen die geistige Expansion religiöser Lehre als solcher, wie philosophischer.* | Nicht nur aber beschränkt der denkende

* Um noch einmal auf Herrn *Tholuck* zurückzukommen, der als der begeisterte Repräsentant pietistischer Richtung angesehen werden kann, so ist der Mangel an einer *Lehre* in seiner Schrift «über die Lehre von der Sünde», 2te Aufl. (die mir soeben unter die Augen gekommen) ausgezeichnet. Es war mir dessen Behandlung der Trinitätslehre in seiner Schrift: *die spekulative Trinitätslehre des spätern Orients*, für deren fleißig hervorgezogene historische Notizen ich ihm ernstlichen Dank weiß, aufgefallen; er nennt diese Lehre eine *scholastische* Lehre, auf allen Fall ist sie viel älter, als das, was man scholastisch heißt; er betrachtet sie allein nach der äußerlichen Seite eines vermeintlich nur historischen Entstehens aus Spekulation über biblische Stellen und unter dem Einflusse platonischer und aristotelischer Philosophie (S. 41). Aber in der Schrift über die Sünde geht er, man möchte sagen, *cavalièrement*, mit diesem Dogma um, indem er es nur für fähig erklärt, ein *Fachwerk* zu sein, darin sich die Glaubenslehren (welche?) ordnen lassen (S. 220), ja man muß auch den Ausdruck (S. 219) auf dies Dogma ziehen, daß es den am Ufer (etwa im Sande des Geistes?) stehenden als eine *Fata Morgana* erscheine. Aber «ein Fundament» (so vom Dreifuß spricht Hr. Th. ebendas. S. 221) ist die Trinitätslehre «nimmermehr, auf das *der Glaube gegründet werden kann*.» Ist diese Lehre, als die heiligste, nicht von jeher oder seit wie lange wenigstens? der Hauptinhalt des Glaubens selbst als *Credo*, und dieses *Credo* das Fundament des subjektiven Glaubens gewesen? Wie kann ohne dieses Dogma die Versöhnungslehre, die Hr. Th. in der angeführten Schrift mit so viel Energie an das Gefühl zu bringen sucht, einen mehr als moralischen oder wenn man will heidnischen, wie kann sie einen christlichen Sinn haben? Auch von andern speziellen Dogmen findet sich nichts in dieser Schrift; Hr. Th. führt seine Leser z.B. immer nur bis zum Leiden und Tod Christi, aber nicht zu seiner Auferstehung und Erhebung zur Rechten des Vaters, noch bis zur Ausgießung des heiligen Geistes. Eine Hauptbestimmung in der Versöhnungslehre ist die *Sündenstrafe*, diese ist bei Hrn. Th. S. 119 ff. das lastende Selbstbewußtsein und die damit verbundene Unseligkeit, in welcher alle sind, die *außer* Gott leben, dem alleinigen

deriva dalla testimonianza | dello spirito stesso. Questa rinascita dello spirito, fra le altre cose, è anche immediatamente la rinascita del cuore dalla vanità dell'intelletto unilaterale, il quale si vanta di sapere cose di questo tipo: il Finito è diverso dall'Infinito, la Filosofia dev'essere o politeismo, oppure, negli spiriti pensanti più acuti, panteismo, ecc. Si tratta dunque della rinascita da rappresentazioni miserabili in base a cui la pia umiltà si scaglia sia contro la Filosofia, sia contro la conoscenza teologica.

Se la religiosità persevera nella sua intensità priva di espansione e, con ciò, priva di spiritualità, allora essa non può certo conoscere altro che l'opposizione di questa sua forma limitata e limitante contro l'espansione spirituale della dottrina religiosa in quanto tale e della dottrina filosofica*. | Lo spirito pensante, pe-

* Per tornare ancora una volta al signor *Tholuck*, il quale può essere considerato come il rappresentante entusiasta dell'indirizzo pietistico, la mancanza di una dottrina emerge soprattutto nel suo scritto *La dottrina dei peccati* (la cui seconda edizione mi è caduta proprio adesso sott'occhio)²⁴.

Mi aveva colpito la sua trattazione della dottrina della Trinità nello scritto *La dottrina speculativa della Trinità nell'Oriente più tardi*²⁵, opera alla quale sono sinceramente grato per le preziose notizie storiche diligentemente riferite. Qui egli definisce questa dottrina una dottrina *scolastica*; in ogni caso, essa è molto più antica di ciò che viene definito «scolastico». *Tholuck* la tratta unicamente secondo l'aspetto esteriore di una sua presunta genesi soltanto storica, avvenuta a partire dalla speculazione su passi biblici e sotto l'influsso della filosofia platonica e aristotelica (p. 41).

Nello scritto sui peccati, invece, *Tholuck* tratta questo dogma, per così dire, *cavalièrement*, con insolenza e arroganza, poiché lo dichiara (p. 220) capace di essere soltanto una specie di *scaffalatura* nei cui scomparti si ripongono le dottrine della fede (quali?); anzi, secondo l'espressione di p. 219, il dogma della Trinità appare come una *fata morgana* a coloro che stanno sulla riva (forse sulla spiaggia dello Spirito?). Ma «un *fondamento*» (così si esprime il signor *Tholuck* a proposito del tripode, *ibid.*, p. 221) la dottrina della Trinità «non lo è mai»: essa non è mai un fondamento «su cui possa basarsi la fede».

Ora, però, questa dottrina, che è la più santa, non è stata da sempre – o comunque da così tanto tempo – il contenuto principale della fede stessa del *Credo*, e questo *Credo* non è stato da sempre il fondamento della fede soggettiva? Nello scritto citato, il signor *Tholuck* cerca di ricondurre energicamente la dottrina della riconciliazione al sentimento: ma, senza quel dogma, come può questa dottrina avere un senso più che morale, o, se si vuole, più che pagano?, come può avere un senso cristiano?

In questo scritto non si trova traccia nemmeno di altri dogmi più specifici. Per esempio, il signor *Tholuck* conduce i suoi lettori sempre e soltanto fino alla passione e morte di Cristo, mai però fino alla sua resurrezione e ascensione | alla destra del Padre, né fino alla discesa dello Spirito Santo.

Altro esempio. Una determinazione fondamentale della dottrina della riconciliazione è la *punizione dei peccati*. Ora, per il signor *Tholuck* (pp. 119 ss.) questo castigo è il fardello dell'autocoscienza e l'infelicità in cui versano tutti quelli che

Geist sich nicht auf die Befriedigung in der reinern, unbefangenen Religiosität, sondern jener Standpunkt ist an ihm selbst ein aus Reflexion und Raisonement hervorgegangenes Resultat; es ist mit Hülfe oberflächlichen Verstandes, daß er sich diese vornehme Befreiung von so gut als aller Lehre verschafft hat, und indem er das Denken, von dem er angesteckt ist, zum Eifern gegen Philosophie gebraucht, ist es, daß er sich auf der dünnen inhaltslosen Spitze eines abstrakten Gefühlszustandes gewaltsam erhält. – Ich kann mich nicht enthalten, die Paränese des Herrn Fr. von Baader über eine solche Gestaltung der Frömmigkeit, auszugsweise anzuführen, aus den *Fermentis Cognitionis* 5tes Heft, Vorr. S. IX f.

So lange, sagt er, der Religion, ihren Lehren, nicht wieder von Seite der Wissenschaft eine auf freies Forschen und sohin wahrhafte Überzeugung, gegründete Achtung verschafft worden sein wird,... so lange werdet ihr, Fromme und Nichtfromme, mit all'euren Geboten und Verboten, mit all'eurem Gerede und Tun... dem Übel nicht abhelfen, und so lange wird auch diese nicht geachtete Religion nicht geliebt werden, weil man doch nur herzlich und | richtig lieben kann, was man aufrichtig geachtet sieht, und als achtbar unbezweifelt erkennt, so wie der Religion auch nur mit einem solchen *amor generosus* gedient sein kann... Mit andern Worten: wollt ihr daß die Praxis der Religion wieder gedeihe, so sorgt doch dafür, daß wir wieder zu einer vernünftigen Theorie derselben gelangen, und räumt nicht euren Gegnern

Quell der Seligkeit wie der Heiligkeit; so daß Sünde, Schuldbewußtsein und Unseligkeit nicht ohne einander *gedacht* werden können (hier kommt es also auch zum Denken, wie S. 120 auch die Bestimmungen als aus der *Natur* Gottes fließend aufgezeigt werden). Diese Bestimmung der Sündenstrafe ist das, was man die *natürliche* Strafe der Sünde genannt hat, und was (wie die Gleichgültigkeit gegen die Trinitätslehre) das Resultat und Lehre der von Hrn. Th. sonst so sehr verschrieenen Vernunft und Aufklärung ist. – Vor einiger Zeit fiel im Oberhause des englischen Parlaments eine Bill durch, welche die Sekte der *Unitarier* betraf; bei dieser Veranlassung gab ein englisches Blatt eine Notiz über die große Anzahl der Unitarier in Europa und in Amerika, und fügt dann hinzu: «auf dem europäischen Kontinent ist Protestantismus und Unitarianismus gegenwärtig meist synonym.» Theologen mögen entscheiden, ob Herrn *Tholucks* Dogmatik sich in noch mehr als in einem oder höchstens zwei Punkten, und wenn sie näher angesehen werden, ob selbst in diesen nicht, von der gewöhnlichen Theologie der Aufklärung unterscheidet.

rò, non si appaga affatto nella religiosità più pura e ingenua, perché quest'ultima, in se stessa, è un risultato prodotto dalla mera riflessione e dal raziocinio; è infatti con l'aiuto dell'intelletto superficiale che lo spirito si è procurata questa ostentata liberazione da ogni dottrina, e quando usa il pensiero – da cui è comunque pervaso – per lottare contro la Filosofia, non fa altro che mantenersi a stento sull'esile cima priva di contenuto di uno stato sentimentale astratto.

cc. La gnosi di Franz von Baader e le sue radici speculative in Jakob Böhme

A questo punto non posso trattenermi dal citare la paranesi del signor Fr. von Baader²⁸ relativa a tale configurazione della pietà, con passi tratti dai suoi *Fermenta Cognitionis* (5° fasc., Pref., pp. IX s.).

«Finché alla religione, alle sue dottrine,» dice von Baader, «non sarà stato procurato nuovamente da parte della scienza un rispetto fondato sulla libera ricerca e, quindi, sulla vera convinzione, (...) fino ad allora voi, uomini pii e non pii, con tutti i vostri precetti e i vostri divieti, con tutte le vostre chiacchiere e il vostro agire, (...) non rimedierete al male; e, fino ad allora, questa religione poco rispettata non verrà neanche amata, perché si può amare di cuore | e sinceramente soltanto ciò si vede sinceramente rispettato e si riconosce come rispettabile al di là di qualsiasi dubbio; nello stesso senso, anche la religione può essere servita soltanto con un tale *amor generosus*. (...) In altre parole: se volete che si diffonda di nuovo la pratica religiosa, allora preoccupatevi di farci giungere nuovamente a una teoria razionale della religio-

vono *fuori* di Dio; Dio è infatti la fonte unica della felicità e della santità, per cui il peccato, la coscienza della colpa e l'infelicità non possono essere *pensati* l'uno senza le altre (qui interviene dunque anche il pensiero, come pure a p. 120, in cui vengono indicate anche le determinazioni che procedono dalla *natura* di Dio). Sennonché, questa determinazione della punizione dei peccati coincide con la cosiddetta punizione *naturale* dei peccati, la quale costituisce (unitamente all'indifferenza verso la dottrina trinitaria) il risultato e la dottrina di quella ragione illuministica così tanto bistrattata dal signor Tholuck.

Qualche tempo fa, nella Camera Alta del parlamento inglese, fu respinta una proposta di legge riguardante la setta degli *Unitariani*²⁶. Per l'occasione, un giornale inglese pubblicò un'inchiesta sul gran numero di unitariani in Europa e in America, quindi commentò: «Nel continente europeo, Protestantismo e Unitarianismo sono oggi per lo più sinonimi»²⁷. Sta ai teologi decidere se la dogmatica del signor Tholuck si distingua ancora in uno o, al massimo, in due punti dalla teologia più tipica dell'Illuminismo, oppure se, a guardare questi punti più da vicino, non se ne distingua affatto.

(den Atheisten) vollends das Feld mit jener *unvernünftigen* und *blasphemischen* Behauptung: daß an eine solche Religionstheorie, als an eine unmögliche Sache, ganz nicht zu denken, daß die Religion bloße Herzenssache sei, bei der man des Kopfs sich füglich entäußern könne, ja müsse.* –

In Ansehung der Dürftigkeit an Inhalt kann noch bemerkt werden, daß von ihr nur als der Erscheinung an dem äußerlichen Zustande der Religion zu einer besondern Zeit, die Rede sein kann. Eine solche Zeit könnte beklagt werden, wenn es solche Not tut, nur den bloßen Glauben an Gott hervorzubringen, was dem edeln *Jacobi* so angelegentlich war, und weiter nur noch eine konzentrierte Christlichkeit der Empfindung zu erwecken; die höhern Prinzipien sind zugleich nicht zu verkennen, die selbst darin sich kundgeben (s. Einleit. zur Logik § 64 Anm.). Aber vor der Wissenschaft liegt der reiche Inhalt, den Jahrhunderte und Jahrtausende der erkennenden Tätigkeit vor sich gebracht haben, und vor ihr liegt er nicht als etwas Historisches, das nur *andere* besessen, und für uns ein Vergangenes, nur eine Beschäftigung zur Kenntnis des Gedächtnisses und für den Scharfsinn des Kritischerens der Erzählungen, nicht für die Erkenntnis des Geistes und das Interesse der Wahrheit wäre. Das Erhabenste, Tiefste und Innerste ist zu Tage gefördert worden, in den Religionen, Philosophien und Werken der Kunst, in reinerer und unreinerer, klarerer und trüberer, oft sehr abschreckender Gestalt. Es ist für ein besonderes Verdienst zu achten, daß Herr *Franz v. Baader* fortfährt, solche Formen nicht nur in Erinnerung, sondern mit tief spekulativem Geiste ihren Gehalt ausdrücklich zu | wissenschaftlichen Ehren zu bringen, indem er die philosophische Idee aus ihnen exponiert und erhärtet. *Jakob Böhmes* Tiefe gewährt insbesondere hiefür Gelegenheit und Formen. Diesem gewaltigen Geiste ist mit Recht der Name *philosophus teutonicus* zugelegt worden; er hat den Gehalt der Religion teils für sich zur all-

* Herr *Tholuck* zitiert mehreremal Stellen aus *Anselms* Traktat *cur Deus homo*, und rühmt S. 127 «die tiefe Demut dieses großen Denkers;» warum bedenkt und führt er nicht auch die (zu § 77 der Enzyklopädie S. 222 zitierte) Stelle aus demselben Traktat an: *Negligentiae mihi videtur si... non studemus quod credimus, intelligere*. – Wenn freilich das *Credo* kaum auf etliche wenige Artikel eingeschrumpft ist, bleibt wenig Stoff zu erkennen übrig, und kann aus der Erkenntnis wenig werden.

ne, e non lasciate completamente sgombero il campo ai vostri avversari (gli atei) a imperversare con la loro affermazione, *irrazionale e blasfema*, secondo cui non si dovrebbe affatto pensare a una teoria razionale della religione, in quanto cosa impossibile, e per cui la religione sarebbe un mero affare del cuore, in merito al quale si potrebbe, anzi si dovrebbe necessariamente rinunciare alla testa»* 29.

Quanto alla povertà di contenuto, possiamo ancora rilevare che di essa si può parlare soltanto come di una manifestazione della condizione esterna della Religione in un'epoca particolare. Si potrebbe solo compiangere un'epoca che nutrisse unicamente il bisogno di suscitare la fede semplice in Dio – bisogno che era così vivo nel nobile *Jacobi* –, e che, per il resto, mirasse soltanto a risvegliare una cristianità incentrata sul sentimento; a un tempo, tuttavia, non si devono misconoscere i principi più alti che si annunciano anche in una condizione di questo tipo (v. l'Introd. alla *Logica*, § 64 annot.).

Davanti alla Scienza sta però il ricco contenuto prodotto da secoli e millenni di attività conoscitiva, e tale contenuto non le sta di fronte come un qualcosa di meramente storico che solo *altri* avrebbero posseduto e che per noi sarebbe un passato – nel qual caso esso impegnerebbe soltanto il ricordo e l'acume per il vaglio delle informazioni, ma non la conoscenza dello spirito e l'interesse della Verità.

Ciò che vi è di più elevato, più profondo e più intimo, è stato portato alla luce nelle religioni, nelle filosofie e nelle opere d'arte, in figure più o meno pure, più chiare o più torbide, spesso molto repellenti.

Ora, un merito speciale del signor *Franz von Baader* è certamente quello di procedere non solo alla rassegna di tali forme nella memoria, ma di elevare esplicitamente agli onori scientifici il loro contenuto | con profondo spirito speculativo, partendo da esse per esporre e corroborare l'Idea filosofica.

È soprattutto la profondità di *Jakob Böhme* a fornire l'occasione e le forme a questa impostazione. A giusto titolo si è dato il nome di *Philosophus Teutonicus*³¹ a questo spirito poderoso. Da

* Il signor *Tholuck* cita molto spesso dei luoghi del trattato *Cur Deus homo* di *Anselmo*, ed esalta (p. 127) «la profonda umiltà di questo grande pensatore»³⁰. Ma perché egli non prende in considerazione e non riporta anche il luogo (citato al § 77 dell'*Enciclopedia*, p. 223) dello stesso trattato in cui si legge: *Negligentiae mihi videtur si... non studemus quod credimus intelligere?*

Certo, se il *Credo* si restringe ad alcuni pochi articoli, resta poco materiale da conoscere e la conoscenza non può ricavarvi granché.

gemeinen Idee erweitert, in demselben die höchsten Probleme der Vernunft konzipiert, und Geist und Natur in ihren bestimmten Sphären und Gestaltungen darin zu fassen gesucht, indem er zur Grundlage nahm, daß nach dem Ebenbilde Gottes freilich keines andern als des *dreieinigen*, der Geist des Menschen und alle Dinge geschaffen, und nur dies Leben sind, aus dem Verluste ihres Urbildes dazu redintegriert zu werden; teils hat er umgekehrt die Formen der natürlichen Dinge (Schwefel, Salpeter usf., das Herbe, Bittere usf.) gewaltsam zu geistigen und Gedankenformen verwendet. Die Gnosis des Hrn. v. Baader, welche sich an dergleichen Gestaltungen anschließt, ist eine eigentümliche Weise das philosophische Interesse anzuzünden und zu befördern; sie stellt sich kräftig ebensowohl der Beruhigung bei der inhaltsleeren Kahlheit der Aufklärerei als der nur intensiv bleiben wollenden Frömmigkeit entgegen. Hr. v. Baader beweist dabei in allen seinen Schriften, daß er entfernt davon ist, diese Gnosis für die ausschließende Weise der Erkenntnis zu nehmen. Sie hat für sich ihre Unbequemlichkeiten, ihre Metaphysik treibt sich nicht zur Betrachtung der Kategorien selbst und zur methodischen Entwicklung des Inhaltes fort; sie leidet an der Unangemessenheit des Begriffs zu solchen wilden oder geistreichen Formen und Gestaltungen; so wie sie überhaupt daran leidet, daß sie den absoluten Inhalt, als *Voraussetzung*, hat und aus derselben erklärt, rasonniert und widerlegt.* |

* Es muß mir erwünscht sein, sowohl durch den Inhalt der mehreren neuerlichen Schriften des Hrn. v. Baaders, als in den namentlichen Erwähnungen vieler meiner Sätze die Zustimmung desselben zu denselben zu ersehen; über das Meiste dessen oder leicht Alles, was er bestreitet, würde es nicht schwer sein, mich ihm zu verständigen, nämlich zu zeigen, daß es in der Tat nicht von seinen Ansichten abweicht. Nur Einen Tadel, der in den «Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit. 1824.» S. 5 vergl. S. 56 ff. vorkommt, will ich berühren: es wird daselbst von einem Philosophem gesprochen, welches «aus der Schule der Naturphilosophie hervorgegangen | einen falschen Begriff von der Materie aufstelle, indem selbes von dem vergänglichem und die Verderbnis in sich bergenden Wesen dieser Welt behauptet, daß solches *unmittelbar* und ewig aus Gott hervorgegangen und gehend, als der ewige Ausgang (Entäußerung) Gottes, dessen ewigen Wiedereingang (als Geist) ewig *bedinge*.» Was den ersten Teil dieser Vorstellung betrifft, von dem *Hervorgehen* (dies ist überhaupt eine Kategorie, die ich nicht gebrauche, indem sie nur ein bildlicher Ausdruck, keine Kategorie ist) der Materie aus Gott, so sehe ich nicht anders, als daß dieser Satz in der Bestimmung, daß Gott der Schöpfer der Welt ist, enthalten ist; was aber den andern Teil betrifft, daß der ewige Ausgang den Wiedereingang Gottes als Geist *bedinge*, so setzt Hr. v. Baader *das Bedingen* an diese Stelle, eine teils an und für

un lato, egli ha esteso il contenuto della Religione per sé fino all'Idea universale, in esso ha concepito i problemi supremi della ragione e ha cercato di cogliervi lo Spirito e la Natura nelle loro sfere e figurazioni più determinate; per fare ciò si è basato sul seguente principio: Lo spirito dell'uomo e tutte le cose sono stati creati a immagine di Dio – senz'altro a immagine del Dio *uno e trino* –, e vivono unicamente per essere reintegrati, dopo averlo perduto, nel loro modello originario³². Dall'altro lato, per converso, a certe forme dello spirito e del pensiero Böhme ha applicato con qualche forzatura le forme delle cose naturali (zolfo, salnitro, ecc., l'aspro, l'amaro, ecc.)³³.

La gnosi del signor von Baader si ricollega dunque a tali figurazioni, e costituisce una modalità peculiare di suscitare e promuovere l'interesse filosofico; essa si contrappone con forza tanto all'acquiescenza nella vacua grettezza di peggior stampo illuministico, quanto alla pietà che persiste nel rimanere soltanto intensiva.

In tutti i suoi scritti, inoltre, il signor von Baader dimostra di essere ben lontano dal ritenere questa gnosi come la modalità esclusiva della conoscenza. Essa ha i suoi inconvenienti: la sua metafisica non si spinge fino alla considerazione delle categorie stesse e allo sviluppo metodico del contenuto, patisce l'inadeguatezza di tali forme e figurazioni selvagge e ingegnose rispetto al Concetto, e, in generale, le risulta nocivo il fatto di avere il contenuto assoluto semplicemente come *presupposto*, e di addurre spiegazioni, raziocinii e confutazioni a partire da questo presupposto* . |

* Non può che farmi piacere registrare il consenso del signor von Baader rispetto a molte mie tesi, tanto nel contenuto di diversi suoi scritti più recenti, quanto nelle citazioni esplicite di diverse mie proposizioni³⁴. Riguardo poi alla maggior parte o a quasi tutto ciò per cui egli non concorda con me, non dovrebbe essere difficile intendersi, cioè mostrargli che di fatto non mi discosto dalle sue vedute.

In questa sede voglio toccare soltanto una critica che egli mi rivolge nelle *Osservazioni su alcuni filosofemi antireligiosi del nostro tempo*, 1824³⁵, p. 5 (cfr. anche pp. 56 ss.). Qui si parla di un filosofema che, «derivato dalla scuola della filosofia naturale, | stabilisce un falso concetto di materia; infatti, riguardo all'essenza transeunte di questo mondo, recante entro sé il germe della corruzione, questo filosofema afferma che tale essenza, scaturita e scaturente *immediatamente* ed eternamente da Dio come l'eterno uscire-fuori (esteriorizzazione) di Dio, *condizionerebbe* eternamente il ritorno eterno di Dio stesso (in quanto Spirito)».

Per quanto riguarda la prima parte di questa rappresentazione, relativa allo *scaturire* della materia da Dio (lo «scaturire», comunque, è in generale una categoria che non uso, perché si tratta solo di un'espressione figurata e non di una categoria), io non scorgo altro se non che questa proposizione è contenuta nella determinazione per cui Dio è il creatore del mondo.

Quanto invece alla seconda parte, secondo cui l'eterno uscire-fuori di Dio ne *condizionerebbe* il ritorno come Spirito, il signor von Baader introduce appunto il

An reinern und trübern Gestaltungen der Wahrheit haben wir, kann man sagen, *genug* und *zum Überfluß*, – in den Religionen und Mythologien, in gnostischen und mystizierenden Philosophien älterer und neuerer Zeit; man kann seine Freude daran haben, die *Entdeckung* der Idee in diesen Gestaltungen zu machen und die Befriedigung daraus zu gewinnen, daß die philosophische Wahrheit nicht etwas nur Einsames, sondern darin die Wirksamkeit derselben wenigstens als Gärung vorhanden gewesen. Wenn aber der Dünkel der Unreife, wie dies bei einem Nachahmer des Hrn. v. B. der Fall war, an das Aufwärmen solcher Produktionen der Gärung gerät, so erhebt er sich | leicht in seiner Trägheit und Unfähigkeit wissenschaftlichen Denkens solche Gnosis zur ausschließenden Weise des Erkennens; denn es ist müheloser in solchen Gebilden sich zu ergehen und an sie assertorische Philosopheme anzuknüpfen, als die Entwicklung des Begriffes zu übernehmen und sein Denken, wie sein Gemüt, der logischen Notwendigkeit desselben zu unterwerfen. Auch liegt dem Dünkel nahe, sich das als Entdeckung zuzuschreiben, was er von Andern erlernt hat, und er glaubt dies um so leichter, wenn er sie bekämpft oder herabsetzt; oder ist vielmehr darum gereizt gegen sie, weil er seine Einsichten aus ihnen geschöpft hat.

Wie in den Zeiterscheinungen, auf welche wir in diesem Vorwort Rücksicht genommen, sich der Drang des Denkens, obgleich

sich hier ungehörige und von mir ebensowenig für diese Beziehung gebrauchte Kategorie; ich erinnere an das, was ich oben über die unkritische Vertauschung der Gedankenbestimmungen bemerkt habe. Das *unmittelbare* oder *vermittelte* Hervorgehen der Materie aber zu erörtern, führte nur auf ganz formelle Bestimmungen. Was Hr. v. B. selbst S. 54 ff. über den Begriff der Materie angibt, sehe ich nicht für abweichend von meinen Bestimmungen, dieselbe betreffend, an; so wie ich nicht verstehe, welche Abhilfe für die absolute Aufgabe, die Schöpfung der Welt als Begriff zu fassen, in dem liege, was Hr. v. B. S. 58 angibt, daß die Materie «nicht das unmittelbare Produkt der Einheit, sondern jenes ihrer *Prinzipien* (Bevollmächtigten, Elohim) sei, *welche sie* zu diesem Zwecke hervorrief.» Ist der Sinn dieser (denn nach der grammatischen Stellung ist er nicht völlig klar), daß die Materie das Produkt der Prinzipien sei, oder dieser, daß die Materie sich diese Elohim hervorgerufen und sich von ihnen habe produzieren lassen, so müssen jene Elohim oder aber dieser ganze Kreis zusammen in eine Beziehung zu Gott gesetzt werden, welche durch das Einschleichen von Elohim nicht aufgehellt wird.

Di figurazioni più pure e più torbide della Verità ne abbiamo, si può dire, *a sufficienza* e *in eccesso* nelle religioni e nelle mitologie, nelle filosofie gnostiche e misticheggianti di epoche antiche e recenti. Si può provare gioia nel fare la *scoperta* dell'Idea in queste figurazioni, e si può trarre motivo di soddisfazione dal fatto che in esse la Verità filosofica non è stata qualcosa di semplicemente isolato, bensì la sua efficacia si è fatta sentire perlomeno come fermento.

Quando però a rivangare le produzioni di tale fermento è la presunzione dell'immaturità, come è avvenuto nel caso di un imitatore del signor von Baader, è facile allora che essa, | nell'indolenza e nell'incapacità di pensare scientificamente, elevi questa gnosi a modalità esclusiva della conoscenza. È infatti meno faticoso perdersi in tali costruzioni e connettersi filosofemi assertorii, piuttosto che intraprendere lo sviluppo del Concetto e assoggettare il proprio pensiero e il proprio animo alla necessità logica del Concetto.

Alla presunzione, inoltre, viene naturale attribuirsi come scoperta ciò che ha appreso da altri, e crede di poterlo fare più facilmente quando li combatte o li disprezza; o meglio: essa si irrita contro gli altri proprio perché ha attinto da loro le proprie intellezioni.

3. Il bisogno attuale del pensiero. Il rinnovamento dell'Idea platonico-aristotelica

Nelle manifestazioni dell'epoca attuale considerate in questa prefazione si annuncia, sebbene deformato, l'impeto del pensiero.

condizionare, cioè una categoria che qui, in sé e per sé, è in gran parte fuori luogo, e che comunque io non ho mai impiegato per indicare questa relazione. A questo proposito, rinvio a quanto ho più sopra osservato circa lo scambio acritico fra le determinazioni di pensiero³⁶.

Parlare poi di scaturigine *immediata* o *mediata* della materia, non potrebbe condurre se non a determinazioni interamente formali. Non vedo in che senso diverga dalle mie determinazioni riguardanti la materia ciò che lo stesso signor von Baader dice alle pp. 54 ss. intorno al concetto di materia. Né capisco quale vantaggio, in vista del compito assoluto di cogliere concettualmente la creazione del mondo, risulterebbe da quanto egli afferma a p. 58, e cioè che la materia «non è il prodotto immediato dell'unità, bensì di quei suoi *principi* (plenipotenziari, *Elohim*) che essa ha evocato a questo fine». Poiché dal punto di vista sintattico il senso di questo periodo non è del tutto chiaro, esso può significare sia (a) che la materia sarebbe il prodotto dei principi, sia (b) che la materia evocherebbe presso sé questi *Elohim* e si lascerebbe produrre da essi; in entrambi i casi gli *Elohim*, o questo intero circolo, dovrebbero comunque essere posti in una qualche relazione con Dio, la quale invece non viene di per sé chiarita con l'inserimento degli *Elohim*.

verunstaltet, ankündigt, so ist es an und für sich für den zu der Höhe des Geistes gebildeten Gedanken selbst und für seine Zeit Bedürfnis, und darum unserer Wissenschaft allein würdig, daß das, was früher als *Mysterium* geoffenbart worden, aber in den reinern und noch mehr in den trübern Gestaltungen seiner Offenbarung dem formellen Gedanken ein Geheimnisvolles bleibt, für das Denken selbst geoffenbart werde, welches in dem absoluten Rechte seiner Freiheit die Hartnäckigkeit behauptet, mit dem gediegenen Inhalte sich nur zu versöhnen, insofern dieser sich die seiner selbst zugleich würdigste Gestalt, die des Begriffs, der Notwendigkeit, welche alles, Inhalt wie Gedanken, bindet und eben darin frei macht, zu geben gewußt hat. Soll Altes erneut werden, d.i. eine alte Gestaltung, denn der Gehalt selbst ist ewig, so ist die Gestaltung der Idee etwa, wie sie ihr *Plato* und viel tiefer *Aristoteles* gegeben, der Erinnerung unendlich würdiger, auch darum, weil die Enthüllung derselben durch Aneignung an unsere Gedankenbildung unmittelbar nicht nur ein Verstehen derselben, sondern ein Fortschreiten der Wissenschaft selbst ist. Aber solche Formen der Idee zu verstehen liegt gleichfalls nicht so auf der Oberfläche als gnostische und kabbalische Phantasmagorien zu fassen, und noch weniger macht es sich so von selbst, jene fortzubilden als in diesen Anklänge der Idee zu weisen oder anzudeuten.

Wie von dem Wahren richtig gesagt worden, daß es *index sui et falsi* sei, vom Falschen aus aber das Wahre nicht gewußt wird, so ist der Begriff das Verstehen seiner selbst und der begrifflosen Gestalt, aber diese versteht von ihrer innern Wahrheit aus nicht jenen. Die Wissenschaft versteht das Gefühl und den Glauben, sie kann aber nur aus dem Begriffe, als auf welchem sie beruht, beurteilt werden, und da sie dessen Selbstentwicklung ist, so ist eine Beurteilung derselben aus dem Begriffe nicht sowohl ein Urteilen über sie als ein Mitfortschreiten. Solches Urteilen muß ich auch diesem Versuche wünschen, wie ich ein solches nur achten und beachten kann.

Berlin, den 25. Mai 1827. |

Parallelamente, però, il pensiero coltivatosi ed elevatosi all'altezza dello spirito, insieme all'epoca nel suo complesso, esprimono un bisogno che perciò, in sé e per sé, è l'unico degno della nostra Scienza: il bisogno che venga rivelato al pensiero stesso ciò che in precedenza è stato rivelato come *mysterium*. Per il pensiero formale il *mysterium* resta un qualcosa di arcano, sia nelle figurazioni più pure della sua rivelazione, sia soprattutto in quelle più torbide. Adesso si esige invece che il *mysterium* venga rivelato al pensiero che, nel diritto assoluto della sua Libertà, afferma caparbiamente di conciliarsi con il contenuto saldo solo nella misura in cui questo contenuto ha saputo conferirsi la figura a un tempo più degna di se stesso: la figura del Concetto, della Necessità. Questa figura collega tutto, sia il contenuto sia il pensiero, e proprio per questo li rende liberi entrambi.

Se qualcosa d'antico dev'essere rinnovato, se cioè bisogna rinnovare una figurazione antica – non il contenuto, in quanto esso è eternamente giovane –, allora l'Idea nella figurazione conferitale da Platone e, più profondamente, da Aristotele, è infinitamente la più degna di essere rammemorata; anche perché il disvelamento di questa Idea mediante l'appropriazione nel nostro pensiero coltivato, non è soltanto un comprenderla, ma costituisce direttamente un progresso della Scienza stessa.

Comprendere tali forme dell'Idea è molto diverso dalla superficialità che coglie fantasmagorie gnostiche e cabalistiche; svilupparle, poi, è ancora meno facile che mostrare o indicare in esse gli echi dell'Idea.

4. Conclusione: Che cosa vuol dire giudicare la Filosofia

Giustamente è stato detto che il vero è *index sui et falsi*³⁸, e che partendo dal falso, invece, non si può conoscere il vero. Ora, analogamente si deve dire che il Concetto comprende sia se stesso sia la figura aconcettuale, mentre questa figura, a partire dalla sua verità interna, non comprende invece il Concetto.

La Scienza comprende il sentimento e la fede, ma può essere giudicata soltanto a partire dal Concetto, perché è su di esso che si fonda. E, poiché la Scienza è l'autosviluppo del Concetto, giudicare e valutare la Scienza a partire dal Concetto non significa tanto emettere giudizi su di essa, quanto piuttosto progredire insieme a essa.

Anche a questo mio tentativo devo augurare una valutazione del genere, l'unica che posso rispettare e tenere in considerazione.

Berlino, 25 maggio 1827. |

VORWORT ZUR DRITTEN AUSGABE

Es sind bei dieser dritten Ausgabe vielfache Verbesserungen hin und wieder angebracht, besonders ist darauf gesehen worden, der Klarheit und Bestimmtheit der Exposition nachzuhelfen. Doch für den kompendiarischen Zweck des Lehrbuchs mußte der Stil gedrängt, formell und abstrakt gehalten bleiben; es behält seine Bestimmung, erst durch den mündlichen Vortrag die nötigen Erläuterungen zu erhalten.

Seit der zweiten Ausgabe sind mehrfältige Beurteilungen meines Philosophierens erschienen, die größtenteils wenig Beruf zu solchem Geschäft gezeigt haben; solche leichtsinnige Erwiderungen auf Werke, welche viele Jahre durchdacht, und mit allem Ernste des Gegenstandes und der wissenschaftlichen Forderung durchgearbeitet worden, gewähren nichts Erfreuliches durch den Anblick der übeln Leidenschaften des Dünkels, Hochmuts, des Neides, Hohnes, usf. die sich daraus aufdringen, noch viel weniger etwas Belehrendes. Cicero sagt: *Tuscul. Quaest. l. II «Est philosophia paucis contenta iudicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et invisae et suspectae; ut, si quis universam velit vituperare, secundo id populo facere possit.»* Es ist um so populärer auf die Philosophie loszuziehen, mit je geringerer Einsicht und Gründlichkeit es geschieht; die kleinliche widrige Leidenschaft ist faßlich in dem Widerklange, der ihr in Andern begegnet, und die Unwissenheit gesellt sich mit gleicher Verständlichkeit dazu. Andere Gegenstände fallen in die Sinne, oder stehen in Gesamt-Anschauungen vor der Vorstellung; es fühlt sich die Notwendigkeit eines wenngleich geringen Grades von Kenntnis derselben, um über sie mitsprechen zu können; auch erinnern sie leichter an den gesunden Menschenverstand, weil sie in bekannter, fester Gegenwart stehen. Aber der Mangel an allem diesem legt sich ungescheut gegen die Philosophie oder vielmehr gegen irgend ein phantastisches leeres Bild los, das die Unwissenheit von ihr sich einbildet und einredet, sie hat nichts vor sich, an

PREMESSA ALLA TERZA EDIZIONE

In questa terza edizione sono stati apportati un po' ovunque diversi miglioramenti, e soprattutto si è badato a rendere più chiara e precisa l'esposizione.

Tuttavia, poiché il fine del manuale è sempre quello di fungere da compendio, lo stile non poteva non restare serrato, formale e astratto. L'opera mantiene dunque la sua destinazione, cioè quella di ricevere i necessari chiarimenti solo nell'esposizione orale.

1. Quando la Filosofia diviene bersaglio dell'ignoranza

Dopo la seconda edizione, sono apparse diverse valutazioni³⁹ della mia filosofia che in gran parte hanno rivelato scarsa vocazione ad affrontare questo compito. Non fa certo piacere vedere un tale atteggiamento muovere appunti frivoli e fatui a opere che sono state pensate per anni, e che sono state elaborate con tutta la serietà richiesta dall'oggetto e dal metodo scientifico. Esso offre soltanto lo spettacolo delle cattive passioni che lo sospingono (presunzione, orgoglio, invidia, sarcasmo, ecc.), né tantomeno può essere istruttivo.

Nelle *Tusculanae Disputationes*, l. II, Cicerone dice: *Est philosophia paucis contenta iudicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et invisae et suspectae; ut, si quis universam velit vituperare, secundo id populo facere possit*⁴⁰.

Scagliarsi contro la Filosofia, infatti, è tanto più popolare quanto minore è l'intelligenza e la profondità da cui si parte; la passione meschina e astiosa è riconoscibile dalla risonanza e dal favore che incontra, e l'ignoranza le si associa subito in modo altrettanto plateale.

Quando gli altri oggetti rientrano nella sfera dei sensi, oppure cadono sotto un'intuizione globale nell'ambito della rappresentazione, allora, per poterne discutere, si avverte la necessità di raggiungere al riguardo un grado, seppur minimo, di cognizione; tali oggetti, inoltre, tornano più facilmente alla memoria del sano buon senso, perché hanno una presenza più nota e più solida. La scarsità di sensazioni, di rappresentazioni e di buon senso, invece, si scaglia spudoratamente contro la Filosofia, o meglio, contro una sua qualche controfigura fantastica e vuota escogitata e ispirata dall'ignoranza; l'ignoranza non ha nulla davanti a sé verso

dem sie sich orientieren könnte, und treibt sich so völlig in Unbestimmtem, Leeren und damit in Sinn|losem herum. – Ich habe anderwärts das unerfreuliche und unfruchtbare Geschäft übernommen, einige dergleichen aus Leidenschaften und Unwissenheit gewobene Erscheinungen in ihrer unbedeckten Blöße zu beleuchten.

Es hätte kürzlich den Anschein haben können, als ob vom Boden der Theologie und sogar der Religiosität aus eine ernsthaftere Untersuchung über Gott, göttliche Dinge und Vernunft in einem weitem Bereiche wissenschaftlich angeregt werden sollte. Allein sogleich der Anfang der Bewegung ließ solche Hoffnung nicht aufkommen; denn die Veranlassung ging von *Persönlichkeiten* aus, und weder die Prätension der anklagenden Frömmigkeit noch die angegriffene Prätension der freien Vernunft erhob sich zur *Sache*, noch weniger zum Bewußtsein daß um die Sache zu erörtern der Boden der Philosophie betreten werden müsse. Jener Angriff des Persönlichen auf den Grund sehr spezieller Äußerlichkeiten der Religion zeigte sich mit der ungeheuren Anmaßung, über die Christlichkeit von Individuen aus eigener Machtvollkommenheit absprechen zu wollen, und ihnen damit das Siegel der weltlichen und ewigen Verwerfung aufzudrücken. *Dante* hat es sich herausgenommen in Kraft der Begeisterung göttlicher Poesie die Schlüssel Petri zu handhaben, und viele seiner – jedoch bereits verstorbener Zeitgenossen namentlich, selbst Päpste und Kaiser, in die höllische Verdammnis zu verurteilen. Es ist einer neuern Philosophie der infamierende Vorwurf gemacht worden, daß in ihr das menschliche Individuum sich als Gott setze; aber gegen solchen Vorwurf einer falschen Konsequenz ist es eine ganz andere wirkliche Anmaßung, sich als Weltrichter betragen, die Christlichkeit Individuen aburteilen und die innerste Verwerfung damit über sie aussprechen. Das Schibboleth dieser Machtvollkommenheit ist der *Name des Herrn Christus*, und die *Versicherung*, daß der Herr diesen Richtern im Herzen wohne. Christus sagt: (*Matth.* 7, 20) «An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen,» die ungeheure Insolenz des Verwerfens und Verdammens aber ist keine gute Frucht. Er fährt fort: «Es werden nicht

cui potersi orientare, e si muove quindi impulsivamente solo nell'indeterminato, nel vuoto e | nell'insensato.

Già altre volte mi sono fatto carico del compito, sgradevole e infruttuoso, di smascherare alcune di queste manifestazioni che sono un intruglio di passionalità e ignoranza⁴¹.

2. Su un recente fenomeno religioso e teologico

a. La fede plenipotenziaria di coloro che condannano nel Nome di Cristo Signore

Recentemente si è forse potuta avere l'impressione che dal terreno della teologia, e persino da quello della religiosità, dovesse derivare in un ambito più vasto un impulso scientificamente orientato verso un'indagine più seria su Dio, sulle cose divine e sulla ragione⁴².

In realtà, i primi passi di questo movimento hanno subito soffocato tale speranza, perché l'occasione che gli ha dato l'avvio aveva carattere *personale*; né l'accusatrice pretenziosità della religiosità pia né l'accusata pretenziosità della ragione libera si sono quindi elevate fino alla *Cosa*, né tantomeno sono giunte alla consapevolezza che, per discutere della Cosa, fosse necessario entrare nel terreno della Filosofia.

Quell'attacco personale, condotto sulla base di aspetti esteriori molto specifici della Religione, si è manifestato con la formidabile arroganza di voler sentenziare, in virtù di una propria autorità plenipotenziaria, sul cristianesimo di singoli individui per apporvi il marchio della condanna mondana ed eterna. Certo, in forza dell'entusiasmo di una poesia divina, Dante si è arrogato il diritto di maneggiare le chiavi di Pietro e di condannare alla dannazione infernale soprattutto molti suoi contemporanei, perfino papi e imperatori: questi però, se non altro, erano già morti. A una recente filosofia, poi, è stata mossa l'accusa infamante secondo cui in essa l'individuo umano si porrebbe come Dio⁴³; tuttavia, rispetto a tale accusa che si volge contro una falsa conseguenza, è un'arroganza reale completamente diversa quella di agire come giudice del mondo per sentenziare sul cristianesimo di singoli individui, e, quindi, di pronunciare nei loro confronti la più viscerale riprovazione e condanna.

Lo *scibboleth*⁴⁴ di questa autorità plenipotenziaria è il *Nome di Cristo Signore* e l'asserzione che il Signore abiterebbe nel cuore di questi giudici. Cristo dice (*Matteo*, 7,20): «Dovete riconoscerli dai loro frutti»; ma la formidabile insolenza di queste riprovazioni e condanne non è certo un buon frutto. Cristo continua dicendo:

alle, die zu mir sagen, *Herr, Herr*, in das Himmelreich kommen; es werden Viele zu mir sagen an jenem Tage: *Herr, Herr*, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt? haben wir nicht *in deinem Namen* Teufel ausgetrieben? haben wir nicht *in deinem Namen* viel Taten getan? dann werde ich ihnen bekennen: ich habe euch *noch nicht erkannt, weicht alle von mir, ihr Übeltäter!*» Die welche im ausschließlichen Besitz der Christlichkeit zu sein versichern, und von andern diesen Glauben an sie fordern, haben es nicht so weit gebracht, Teufel auszutreiben, vielmehr viele derselben, wie die Gläubigen an die Seherin von Prevorst, tun sich etwas darauf zugut, mit Gesindel von Gespenstern in gutem Vernehmen zu stehen und Ehrfurcht vor demselben zu haben, statt diese Lügen eines widerchristlichen knechtischen Aberglaubens zu verjagen und zu verbannen. Ebenso wenig zeigen sie sich vermögend, Weisheit zu reden, und vollends unfähig, große Taten der Erkenntnis und Wissenschaft zu tun, was ihre Bestimmung und Pflicht wäre; Gelehrsamkeit ist noch nicht Wissenschaft. Indem sie mit der Masse der gleichgültigen Außendinge des Glaubens sich weitläufige Beschäftigungen machen, bleiben sie dagegen in Ansehung des Gehalts und Inhalts des Glaubens selbst um so dürrer bei dem Namen des Herrn Christus stehen, und verschmähen vorsätzlich und mit Schmähen die Ausbildung der Lehre, welche das Fundament des Glaubens der christlichen Kirche ist, denn die geistige, vollends denkende und wissenschaftliche Expansion störte, ja verböte und tilgte den Eigendünkel des subjektiven Pochens auf die geistlose, am Guten unfruchtbare, nur an den bösen Früchten reiche Versicherung, daß sie im Besitze der Christlichkeit sich befinden, und dieselbe ausschließlich sich zu eigen haben. – Diese geistige Expansion wird mit dem bestimtesten Bewußtsein in der Schrift von dem bloßen Glauben so unterschieden, daß dieser erst durch jene zur *Wahrheit* werde. «Wer überhaupt an mich *glaubet*, sagt Christus: (*Joh. 7, 38*), von des Leibe werden *Ströme des lebendigen Wassers* fließen.» Dies ist dahin sogleich in V. 39 erläutert und bestimmt, daß aber nicht der Glaube als solcher an die zeitliche, sinnliche, gegenwärtige Persönlichkeit Christi dies bewirke, er noch nicht die *Wahrheit* als solche sei; im folg. 39. V. ist der Glaube dahin bestimmt, daß

«Non tutti quelli che mi dicono *'Signore, Signore'* entreranno nel regno dei cieli. In quel giorno molti mi diranno: *'Signore, Signore, non abbiamo profetato nel tuo Nome? Non abbiamo scacciato i demoni nel tuo Nome? Non abbiamo compiuto molti atti nel tuo Nome?'*. Allora io risponderò loro: *'Non vi ho mai conosciuti, allontanatevi tutti da me, malfattori!'*»⁴⁵.

Coloro che asseriscono di essere in possesso esclusivo del Cristianesimo, e che esigono questo tipo di fede anche dagli altri, non si sono ancora spinti così avanti da scacciare i demoni. Molti di essi, piuttosto, come i fedeli della veggente di Prevorst⁴⁶, sono anche troppo soddisfatti di stare in ottimo rapporto con la canaglia di spettri e di nutrire un timore reverenziale nei loro confronti, e sono ben lontani dallo scacciare e dal bandire simili menzogne, residui di una superstizione anticristiana e servile.

Ancora meno costoro mostrano di essere in grado di parlare con saggezza, e sono completamente incapaci di compiere grandi atti nella conoscenza e nella scienza, cosa che sarebbe invece loro missione e loro dovere; l'erudizione, però, non è ancora scienza. Mentre si occupano puntigliosamente della massa di cose esteriori e indifferenti della fede, rispetto al nucleo e al contenuto autentico della fede stessa costoro restano invece tanto più sterilmente aggrappati al Nome di Cristo Signore. Essi diprezzano di proposito e in modo blasfemo il perfezionamento della dottrina che è a fondamento della fede della Chiesa cristiana; infatti, l'espansione spirituale accompagnata pienamente dal pensiero e dalla scienza disturberebbe, anzi vieterebbe ed estinguerebbe quella superbia petulante che fa leva soggettivamente sull'asserzione – priva di spiritualità, infruttuosa di opere buone e ricca soltanto di pessimi frutti – di trovarsi in possesso del Cristianesimo e di averlo in esclusiva.

b. La vera espansione spirituale e la fede nella personalità sensibile di Cristo

La maggiore consapevolezza e determinazione della differenza tra questa espansione spirituale e la mera fede si trova nella Scrittura, dove si vede addirittura che questa fede diviene *Verità* solo mediante quell'espansione.

«Dal corpo di chi *crede* in me, scorreranno *fiumi di acqua viva*», dice Cristo (*Giovanni 7,38*). Nel versetto 39 l'espressione viene subito chiarita e precisata nel senso che a produrre questo effetto non è ancora la fede come tale nella personalità temporale, sensibile e presente di Cristo; questa fede, infatti, non è ancora la *Verità* in quanto tale. Nel prosieguo dello stesso versetto, il senso

Christus jenes vom *Geiste* gesagt, welchen *empfahen sollten*, die an ihn *glaubeten*; denn der heilige Geist *war noch nicht da*, denn Jesus *war noch nicht verklärt*; – die noch unverklärte Gestalt Christi, ist die damals in der Zeit sinnlich gegenwärtige oder nachher so, was derselbe Inhalt ist, vorgestellte Persönlichkeit, die der unmittelbare Gegenstand des Glaubens ist. In dieser Gegenwart hat Christus seinen Jüngern selbst mündlich seine ewige Natur, und Bestimmung zur Versöhnung Gottes mit sich selbst und der Menschen mit ihm, die Heilsordnung und die Sittenlehre geoffenbart, und der Glaube, den die Jünger an ihn hatten, begreift dies Alles in sich. Dessenungeachtet wird dieser Glaube, dem an der stärksten Gewißheit nichts fehlte, nur für den Anfang und bedingende Grundlage, für das noch Unvollendete erklärt; die so glaubeten, haben noch nicht den Geist, sollen ihn erst *empfahen* – ihn, die Wahrheit selbst, ihn, der erst später als jenes Glauben ist, der in alle Wahrheit leitet. Jene aber bleiben bei solcher Gewißheit, der Bedingung, stehen; die Gewißheit aber, selbst nur subjektiv, bringt nur die subjektive Frucht formell der *Versicherung*, und dann darin des Hochmuts, der Verunglimpfung und Verdammung. Der Schrift zuwider halten sie sich fest nur in der Gewißheit gegen den Geist, welcher die Expansion der Erkenntnis und erst die Wahrheit ist.

Diese Kahlheit an wissenschaftlichem und überhaupt geistigem Gehalt teilt diese Frömmigkeit mit dem, was sie unmittelbar sich zum Gegenstände ihrer Anklage und Verdammung macht. Die Verstandesaufklärung hat durch ihr formelles, abstraktes, gehaltloses Denken ebenso die Religion von allem Inhalt ausgeleert, als jene Frömmigkeit durch ihre Reduktion des Glaubens auf das Schiboleth des Herrn, Herrn. Beide haben darin nichts voreinander voraus; und indem sie widerstreitend zusammentreffen, ist kein Stoff vorhanden, in dem sie sich berührten und einen gemeinsamen Boden und die Möglichkeit, es zur Untersuchung

della fede viene precisato col dire che Cristo parlava dello *Spirito* che *dovevano ricevere* coloro che avrebbero *creduto* in lui; lo Spirito Santo, infatti, *non c'era ancora*, in quando Gesù *non era ancora trasfigurato*.

La figura non ancora trasfigurata di Cristo è dunque la sua personalità sensibile – si tratti poi del carattere sensibile della sua presenza in quel tempo, oppure dell'aspetto sensibile in cui è stato rappresentato in seguito (il contenuto è lo stesso).

Ora, questa personalità è appunto l'oggetto immediato della fede cristiana. In questa presenza Cristo ha rivelato oralmente ai suoi discepoli la propria natura eterna e la propria missione, cioè: la riconciliazione di Dio con se stesso e degli uomini con Dio, l'ordine della salvezza e la dottrina etica. E la fede dei discepoli in Cristo racchiudeva entro sé tutto questo.

Una tale fede, alla quale non mancava la certezza più salda, viene tuttavia dichiarata soltanto come l'inizio, la base fondamentale e la condizione, come qualcosa di ancora incompiuto. Coloro che possedevano tale fede non avevano ancora lo Spirito, dovevano ancora *riceverlo*: dovevano ricevere ancora lo Spirito che è la Verità stessa, lo Spirito che è soltanto posteriore a quella fede e che è guida verso ogni verità.

Quei plenipotenziari del Nome del Signore, invece, rimangono in tale certezza, restano fermi alla condizione. La certezza soltanto soggettiva, a sua volta, produce soltanto frutti soggettivi che hanno la forma dell'*asserzione*, e che perciò suonano come superbia, calunnia e condanna. Costoro, in contrasto con la Scrittura, si aggrappano saldamente solo alla certezza, e con ciò si contrappongono allo Spirito, il quale è l'espansione della conoscenza e costituisce, esso soltanto, la Verità.

c. I limiti della teologia di matrice illuministica

La mancanza di contenuto scientifico e, in generale, di contenuto spirituale, è l'elemento che accomuna questa religiosità pia a quello che rappresenta direttamente l'oggetto delle sue accuse e della sua condanna.

Anche l'intelletto illuministico, con il suo pensiero formale, astratto e privo di consistenza, ha infatti svuotato la Religione di ogni contenuto, e in ciò ha fatto proprio la stessa cosa di quella pietà che ha ridotto la fede allo *scibbolet* del 'Signore, Signore'.

In questo contesto, nessuno dei due atteggiamenti ha preminenza sull'altro; e quando s'imbattono l'uno nell'altro ed entrano in diretto contrasto, non c'è nessun punto in cui possano venire a contatto e guadagnare un terreno comune: manca così loro la

und ferner zur Erkenntnis und Wahrheit zu bringen, erlangen könnten. Die aufgeklärte Theologie hat sich ihrerseits in ihrem Formalismus, nämlich die *Gewissensfreiheit*, *Denkfreiheit*, *Lehrfreiheit*, selbst Vernunft und Wissenschaft anzurufen, festgehalten. Solche Freiheit ist allerdings die Kategorie des *unendlichen Rechts* des Geistes, und die andere *besondere Bedingung* der Wahrheit zu jener ersten, dem Glauben. Allein *was* das wahrhaftige und freie Gewissen für vernünftige Bestimmungen und Gesetze *enthalte*, *was* das freie Glauben und Denken für *Inhalt* habe und lehre, diesen materiellen Punkt haben sie sich enthalten, zu berühren, und sind in jenem Formalismus des Negativen und in der Freiheit, die Freiheit nach Belieben und Meinung auszufüllen, stehen geblieben, so daß überhaupt der Inhalt selbst gleichgültig sei. Auch darum konnten diese nicht einem Inhalt nahe treten, weil die christliche Gemeinschaft durch das Band eines Lehrbegriffs, eines Glaubensbekenntnisses, vereinigt sein muß und es immer noch sein soll, dagegen die Allgemeinheiten und Abstraktionen des abgestandenen, nicht lebendigen rationalistischen Verstandeswassers das Spezifische eines in sich bestimmten, ausgebildeten christlichen Inhaltes und Lehrbegriffes nicht zulassen. Wogegen die Andern pochend auf den Namen Herr! Herr! frank und frei die Vollführung des Glaubens zum Geist, Gehalt und Wahrheit verschmähen.

So ist zwar viel Staub des Hochmuts, der Gehässigkeit und Persönlichkeit wie leerer Allgemeinheiten aufgeregt worden, aber er ist mit der Unfruchtbarkeit geschlagen, er konnte nicht die Sache enthalten, nicht zu Gehalt und Erkenntnis führen. — Die Philosophie hat zufrieden sein können, aus dem Spiel gelassen worden zu sein; sie findet sich außerhalb des Terrains jener Anmaßungen, wie der Persönlichkeiten so der abstrakten Allgemeinheiten, und hätte auf solchen Boden gezogen nur des Unerfreulichen und Ungedeihlichen gewärtig sein können.

Indem aus dem größten und unbedingten Interesse der menschlichen Natur der tiefe und reiche Gehalt verkommen, und die Religiosität, gemeinschaftlich die fromme und die reflektierende, dazu gekommen ist, die höchste Befriedigung ohne Inhalt zu finden, so ist die Philosophie ein zufälliges, subjektives Bedürfnis

possibilità di avviare la ricerca scientifica e, quindi, di giungere alla conoscenza e alla Verità.

La teologia di matrice illuministica, dal canto suo, si è irrigidita nel suo formalismo, cioè nel suo formale appellarsi alla *libertà* di coscienza, alla *libertà* di pensiero, alla *libertà* d'insegnamento, e perfino alla ragione e alla scienza. Tale libertà, non c'è dubbio, è la categoria del *diritto infinito* dello spirito e costituisce l'altra *condizione particolare* della Verità rispetto a quella precedente, cioè alla fede. Sennonché, questi teologi si sono ben guardati dal toccare il seguente punto materiale: *Quali* sono le determinazioni e le leggi razionali *contenute* nella coscienza morale autentica e libera? *Quale contenuto* hanno e insegnano la libera fede e il libero pensiero? Essi sono rimasti fermi a quel formalismo del Negativo e a quella libertà di riempire la Libertà secondo il proprio capriccio e la propria opinione, al punto che, in generale, il contenuto stesso sarebbe indifferente.

Del resto, questi teologi non potevano neppure pervenire a un contenuto. La comunità cristiana, infatti, dev'essere unita mediante il vincolo di una dottrina, di una professione di fede, e dev'esserlo sempre, mentre invece le universalità e astrazioni dell'acqua paludosa e priva di vita dell'intelletto razionalistico non ammettono l'elemento specifico di un contenuto e di una dottrina cristiana intimamente determinati e perfezionati.

Sull'altro versante, poi, gli altri che si gloriano del nome 'Signore, Signore' disprezzano ostentatamente di portare a compimento la fede nel senso del contenuto, dello Spirito e della Verità.

In tal modo si è sollevato un gran polverone di superbia, astiosità e personalismo, come pure di vuote universalità, il quale però, nella sua endemica infruttuosità, non poteva contenere la Cosa né condurre al contenuto e alla conoscenza.

La Filosofia ha potuto gioire di essere rimasta fuori da questo gioco. Essa si trova infatti all'esterno del campo in cui agiscono | quelle pretese, è estranea ai personalismi quanto alle universalità astratte, e, se fosse stata trascinata su tale terreno, si sarebbe imbattuta soltanto in cose spiacevoli e sterili.

3. Sul bisogno attuale di filosofare

La Filosofia è dunque divenuta un bisogno contingente e soggettivo proprio perché il contenuto ricco e profondo è decaduto dall'interesse grande e incondizionato della natura umana, e perché la religiosità, sia quella della pietà sia quella della riflessione, è giunta al punto di trovare l'appagamento supremo nella mancanza di ogni contenuto.

geworden. Jene unbedingten Interessen sind bei beiden Arten von Religiosität, und zwar von nichts anderem als von dem Rasonnement, so eingerichtet worden, daß es der Philosophie nicht mehr bedarf, um jenen Interessen Genüge zu leisten; ja sie wird und zwar mit Recht dafür gehalten, jenem neuerschaffenen Genügen und solcher ins Enge gezogenen Befriedigung störend zu sein. Die Philosophie ist damit ganz dem freien Bedürfnis des Subjekts anheimgegeben; es ergeht keine Art von Nötigung dazu an dasselbe, vielmehr hat dies Bedürfnis, wo es vorhanden ist, gegen Verdächtigungen und Abmahnungen standhaft zu sein; es existiert nur als eine innere Notwendigkeit die stärker ist als das Subjekt, von der sein Geist dann ruhelos getrieben wird, «daß er überwinde,» und dem Drange der Vernunft den würdigen Genuß verschaffe. So ohne Anregung irgend einer auch nicht der religiösen Autorität, vielmehr für einen Überfluß und gefährlichen oder wenigstens bedenklichen Luxus erklärt, steht die Beschäftigung mit dieser Wissenschaft um so freier allein auf dem Interesse der Sache und der Wahrheit. Wenn, wie Aristoteles sagt, die Theorie das *Seligste* und unter dem Guten das *Beste* ist, so wissen die, welche dieses Genusses teilhaftig sind, was sie daran haben, die Befriedigung der Notwendigkeit ihrer geistigen Natur; können sich enthalten, Anforderungen darüber an Andere zu machen, und können sie bei ihren Bedürfnissen und den Befriedigungen, die sie sich für dieselben finden, belassen. Es ist des unberufenen Herzdringens zum Geschäfte der Philosophie oben gedacht worden; wie dasselbe sich um so lauter macht, je weniger es geeignet ist Teil daran zu nehmen, so ist die gründlichere, tiefere Teilnahme einsamer mit sich und stiller nach Außen; die Eitelkeit und Oberflächlichkeit ist schnell fertig und treibt sich zum baldigen Dreinsprechen; der Ernst aber um eine in sich große und nur durch die lange und schwere Arbeit vollendeter Entwicklung sich genügende Sache versenkt sich lange in stiller Beschäftigung in dieselbe.

Der baldige Verschuß der zweiten Ausgabe dieses enzyklopädischen Leitfadens, welcher das Studium der Philosophie nach seiner oben angegebenen Bestimmung nicht leicht macht, hat mir die Befriedigung gegeben zu sehen, daß außer dem Lautwerden der Oberflächlichkeit und Eitelkeit eine stillere, belohnendere Teilnahme stattgefunden habe, welche ich nun auch dieser neuen Ausgabe anwünsche.

Berlin, den 19. September 1830. |

In entrambi i tipi di religiosità – vale a dire: in quest'unico atteggiamento raziocinante –, quegli interessi incondizionati sono stati orientati in modo tale che, per soddisfarli, non c'è più bisogno della Filosofia; si ritiene anzi, e invero giustamente, che la Filosofia possa disturbare quel godimento nuovo di zecca e un tale appagamento così angusto.

La Filosofia è quindi interamente rimessa al libero bisogno del soggetto, e in ciò non c'è nessun tipo di costrizione. Tale bisogno piuttosto, nei casi in cui è dato, deve resistere a sospetti e dissuasioni. Esso esiste soltanto come una necessità interna che è più forte del soggetto, e dalla quale poi lo spirito del soggetto viene sospinto incessantemente «affinché domini»⁴⁷ e procuri il degno appagamento all'impulso della ragione.

E così, senza nessuno stimolo da parte di una qualsiasi autorità, neppure di quella religiosa, ed essendo definito piuttosto come qualcosa di superfluo e come un lusso pericoloso o quanto meno sospetto, l'occuparsi di questa Scienza resta tanto più libero in vista unicamente dell'interesse della Cosa e della Verità.

Se, come dice Aristotele, la *theoria* è la *suprema beatitudine* e il *migliore* tra i beni⁴⁸, allora quelli che partecipano di questo godimento fanno cosa vi trovano: l'appagamento della necessità della loro natura spirituale; quindi possono astenersi dall'incitare gli altri a occuparsene, e lasciarli ai loro bisogni e ai modi in cui intendono appagarli.

Più sopra⁴⁹ si è parlato di quell'atteggiamento che, senza averne vocazione, si affanna a occuparsi di Filosofia. Ora, come accade che si faccia tanto più clamore quanto meno si è capaci di partecipare alla Filosofia, così, per converso, la partecipazione più fondamentale e profonda è tanto più solitaria entro sé e silenziosa verso l'esterno. La vanità e superficialità è sempre pronta a intervenire e ansiosa di immischiarsi in ogni tipo di discorso; la serietà relativa a una Cosa entro sé grande e appagantesi solo mediante il lavoro lungo e difficile di uno sviluppo compiuto, invece, vi si immerge a lungo in un impegno silenzioso.

Il rapido esaurimento della seconda edizione di questa guida enciclopedica – la quale, per la sua destinazione sopra indicata, non rende affatto facile lo studio della Filosofia – mi ha dato la soddisfazione di vedere che, al di fuori del clamore della superficialità e della vanità, c'è stata una partecipazione più silenziosa e gratificante, che adesso auguro anche a questa nuova edizione.

Berlino, 19 settembre 1830 |

INHALTS-ANZEIGE

Einleitung	90
ERSTER TEIL DIE WISSENSCHAFT DER LOGIK § 19-244	
Vorbegriff. § 19-83	128
A. Erste Stellung des Gedankens zur Objektivität; Metaphysik. § 26-36	142
B. Zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität. § 37-60	152
I. Empirismus. § 37	152
II. Kritische Philosophie. § 40	156
C. Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität. Das unmittelbare Wissen. § 61-78	194
Näherer Begriff und Einteilung der Logik. § 79-83.	226
Erste Abteilung. Die Lehre vom Sein. § 84-111	230
A. Die Qualität. § 86	232
a. Sein. § 86	232
b. Dasein. § 89	242
c. Fürsichsein. § 96	250
B. Die Quantität. § 99	252
a. Reine Quantität. § 99	252
b. Quantum. § 101	256
c. Grad. § 103	258
C. Das Maß. § 107	262
Zweite Abteilung. Die Lehre vom Wesen. § 112-159	266
A. Das Wesen als Grund der Existenz. § 115	270
a. Die reinen Reflexionsbestimmungen. § 115	270
a) Identität. § 115	270
β) Unterschied. § 116	272
γ) Grund. § 121	280
b. Die Existenz. § 123	282
c. Das Ding. § 125	284
B. Die Erscheinung. § 131	290
a. Die Welt der Erscheinung. § 132	290
b. Inhalt und Form. § 133	292
c. Das Verhältnis. § 135	294
C. Die Wirklichkeit. § 142	302
a. Das Substantialitäts-Verhältnis. § 150	310
b. Das Kausalitäts-Verhältnis. § 153	312
c. Die Wechselwirkung. § 155	318

SOMMARIO

Introduzione	91
PARTE PRIMA LA SCIENZA DELLA LOGICA §§ 19-244	
Concetto preliminare, §§ 19-83	129
A. Prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività. Metafisica, §§ 26-36	143
B. Seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività, §§ 37-60	153
I. Empirismo, § 37	153
II. Filosofia critica, § 40	157
C. Terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività. Il sapere immediato, §§ 61-78	195
Concetto più preciso e partizione della Logica, §§ 79-83.	227
Sezione prima. La dottrina dell'Essere, §§ 84-111	231
A. La Qualità, § 86	233
a. Essere, § 86	233
b. Esserci, § 89	243
c. Essere-per-sé § 96	251
B. La Quantità, § 99	253
a. Quantità pura, § 99	253
b. Quanto, § 101	257
c. Grado, § 103	259
C. La Misura § 107	263
Sezione seconda. La dottrina dell'Essenza, §§ 112-159	267
A. L'Essenza come Fondamento dell'Esistenza, § 115	271
a. Le determinazioni riflesse pure, § 115	271
a) Identità, § 115	271
β) Differenza, § 116	273
γ) Fondamento, § 121	281
b. L'Esistenza, § 123	283
c. La Cosa, § 125	285
B. Il Fenomeno, § 131	291
a. Il Mondo del Fenomeno, § 132	291
b. Contenuto e Forma, § 133	293
c. Il Rapporto, § 135	295
C. La Realtà, § 142	303
a. Il Rapporto di Sostanzialità, § 150	311
b. Il Rapporto di Causalità, § 153	313
c. L'Azione reciproca, § 155	319

Dritte Abteilung. Die Lehre vom Begriff. § 160-244	324
A. Der subjektive Begriff. § 163	326
a. Der Begriff als solcher. § 163	326
b. Das Urteil. § 166	332
c. Der Schluß. § 181	348
B. Das Objekt. § 194	368
a. Der Mechanismus. § 195	370
b. Der Chemismus. § 200	374
c. Die Teleologie. § 204	376
C. Die Idee. § 213	386
a. Das Leben. § 216	392
b. Das Erkennen. § 223	398
c. Die absolute Idee. § 236	410

ZWEITER TEIL
DIE PHILOSOPHIE DER NATUR
§ 245-376

Einleitung. § 245	418
Erste Abteilung. Die Mechanik. § 253-271	432
A. Raum und Zeit. § 254	432
a. Der Raum. § 254	432
b. Die Zeit. § 257	438
c. Der Ort und die Bewegung. § 260	444
B. Die Materie und Bewegung. § 262	448
a. Die träge Materie. § 263	452
b. Der Stoß. § 265	454
c. Der Fall. § 267	460
C. Die absolute Mechanik. § 269	466
Zweite Abteilung. Die Physik. § 272-336	480
A. Die Physik der allgemeinen Individualität. § 274	480
a. Die freien physischen Körper. § 275	482
b. Die Elemente. § 281	492
c. Der elementarische Prozeß. § 286	496
B. Die Physik der besondern Individualität. § 290	502
a. Die spezifische Schwere. § 293	504
b. Die Kohäsion. § 295	506
c. Der Klang. § 300	512
d. Die Wärme. § 303	516
C. Die Physik der totalen Individualität. § 308	524
a. Die Gestalt. § 310	526
b. Die Besonderung des individuellen Körpers. § 316	534
c. Der chemische Prozeß. § 326	558

Sezione terza. La dottrina del Concetto, §§ 160-244	325
A. Il Concetto soggettivo, § 163	327
a. Il Concetto in quanto tale, § 163	327
b. Il Giudizio, § 166	333
c. Il Sillogismo, § 181	349
B. L'Oggetto, § 194	369
a. Il Meccanismo, § 195	371
b. Il Chimismo, § 200	375
c. La Teleologia, § 204	377
C. L'Idea, § 213	387
a. La Vita, § 216	393
b. Il Conoscere, § 223	399
c. L'Idea assoluta, § 236	411

PARTE SECONDA
LA FILOSOFIA DELLA NATURA
§§ 245-376

Introduzione, § 245	419
Sezione prima. La Meccanica, §§ 253-271	433
A. Spazio e tempo, § 254	433
a. Lo spazio, § 254	433
b. Il tempo, § 257	439
c. Il luogo e il movimento, § 260	445
B. La materia e il movimento, § 262	449
a. La materia inerte, § 263	453
b. L'urto, § 265	455
c. La caduta, § 267	461
C. La Meccanica assoluta, § 269	467
Sezione seconda. La Fisica, §§ 272-336	481
A. La Fisica dell'individualità universale, § 274	481
a. I corpi fisici liberi, § 275	483
b. Gli elementi, § 281	493
c. Il processo elementare, § 286	497
B. La Fisica dell'individualità particolare, § 290	501
a. Il peso specifico, § 293	505
b. La coesione, § 295	507
c. Il suono, § 300	513
d. Il calore, § 303	517
C. La Fisica dell'individualità totale, § 308	525
a. La figura, § 310	527
b. La particolarizzazione del corpo individuale, § 316	535
c. Il processo chimico, § 326	559

Dritte Abteilung. Die Organik. § 337-376	582
A. Die geologische Natur. § 338	584
B. Die vegetabilische Natur. § 343	588
C. Der tierische Organismus. § 350	594
a. Die Gestalt. § 353	598
b. Die Assimilation. § 357	604
c. Der Gattungs-Prozeß. § 367	618

DRITTER TEIL
DIE PHILOSOPHIE DES GEISTES
§ 377-577

Einleitung. § 377	634
Erste Abteilung. Der subjektive Geist. § 387-482	646
A. Die Anthropologie. § 388	648
a. Die natürliche Seele. § 391	652
b. Die fühlende Seele. § 403	668
c. Die wirkliche Seele. § 411	694
B. Die Phänomenologie des Geistes. § 413	698
a. Das Bewußtsein. § 418	702
b. Das Selbstbewußtsein. § 424	708
c. Die Vernunft. § 438	718
C. Die Psychologie. § 440	720
a. Der theoretische Geist. § 445	728
b. Der praktische Geist. § 469	768
c. Der freie Geist. § 481	784
Zweite Abteilung. Der objektive Geist. § 483-552	790
A. Das Recht. § 488	796
a. Das Eigentum. § 488	796
b. Der Vertrag. § 493	798
c. Das Recht gegen das Unrecht. § 496	800
B. Die Moralität. § 503	806
a. Der Vorsatz. § 504	808
b. Die Absicht und das Wohl. § 505	810
c. Das Gute und das Böse. § 507	812
C. Die Sittlichkeit. § 513	818
AA. Die Familie. § 518	822
BB. Die bürgerliche Gesellschaft. § 523	824
CC. Der Staat. § 535	840
Dritte Abteilung. Der absolute Geist. § 553-577	896
A. Die Kunst. § 556	898
B. Die geoffenbarte Religion. § 564	908
C. Die Philosophie. § 572	916

Sezione terza. L'Organica, §§ 337-376	583
A. La Natura geologica, § 338	585
B. La Natura vegetale, § 343	589
C. L'organismo animale, § 350	595
a. La figura, § 353	599
b. L'assimilazione, § 357	605
c. Il processo del genere, § 367	619

PARTE TERZA
LA FILOSOFIA DELLO SPIRITO
§§ 377-577

Introduzione, § 377	635
Serzione Prima. Lo Spirito soggettivo, §§ 387-482	647
A. L'Antropologia, § 388	649
a. L'anima naturale, § 391	653
b. L'anima sentimentale, § 403	669
c. L'anima reale, § 411	695
B. La Fenomenologia dello spirito, § 413	699
a. La coscienza, § 418	703
b. L'autocoscienza, § 424	709
c. La ragione, § 438	719
C. La Psicologia, § 440	721
a. Lo spirito teoretico, § 445	729
b. Lo spirito pratico, § 469	769
c. Lo spirito libero, § 481	785
Sezione seconda. Lo Spirito oggettivo, §§ 483-552	791
A. Il Diritto, § 488	797
a. La proprietà, § 488	797
b. Il contratto, § 493	799
c. Il diritto contro l'illecito, § 496	801
B. La Moralità, § 503	807
a. Il proposito, § 504	809
b. L'intenzione e il benessere, § 505	811
c. Il Bene e il Male, § 507	813
C. L'Eticità, § 513	819
AA. La famiglia, § 518	821
BB. La società civile, § 523	825
CC. Lo Stato, § 535	841
Sezione terza. Lo Spirito assoluto, §§ 553-577	897
A. L'Arte, § 556	899
B. La Religione rivelata, § 564	909
C. La Filosofia, § 572	917

EINLEITUNG

§ 1

Die Philosophie entbehrt des Vorteils, der den andern Wissenschaften zu Gute kommt, ihre *Gegenstände*, als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben, sowie die *Methode* des Erkennens für Anfang und Fortgang, als bereits angenommen, *voraussetzen* zu können. Sie hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die *Wahrheit* zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne, – in dem, daß *Gott* die Wahrheit und er *allein* die Wahrheit ist. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der *Natur* und dem *menschlichen Geiste*, deren Beziehung aufeinander und auf *Gott*, als auf ihre Wahrheit. Die Philosophie kann daher wohl eine *Bekanntschaft* mit ihren Gegenständen, ja sie *muß* eine solche, wie ohnehin ein Interesse an denselben voraussetzen; – schon darum, weil das Bewußtsein sich der Zeit nach *Vorstellungen* von Gegenständen früher als *Begriffe* von denselben macht, der *denkende* Geist sogar nur *durchs* Vorstellen hindurch und *auf* dasselbe sich wendend, zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht.

Aber bei dem denkenden Betrachten gibt's sich bald kund, daß dasselbe die Forderung in sich schließt, die *Notwendigkeit* seines Inhalts zu zeigen, sowohl das Sein schon als die Bestimmungen seiner Gegenstände zu *beweisen*. Jene Bekanntschaft mit diesen erscheint so als unzureichend, und *Voraussetzungen* und *Versicherungen* zu machen oder gelten zu lassen, als unzulässig. Die Schwierigkeit, einen *Anfang* zu machen, tritt aber zugleich damit ein, da ein Anfang als ein *Unmittelbares* eine Voraussetzung macht oder vielmehr selbst eine solche ist. |

§ 2

Die Philosophie kann zunächst im allgemeinen als *denkende Betrachtung* der Gegenstände bestimmt werden. Wenn es aber richtig ist, (und es wird wohl richtig sein), daß der *Mensch* durchs Denken sich vom *Tiere* unterscheidet, so ist alles Menschliche dadurch und allein dadurch menschlich, daß es durch das Denken bewirkt wird. Indem jedoch die Philosophie eine eigentümli-

INTRODUZIONE

§ 1. La differenza della Filosofia rispetto alle altre scienze e il problema dell'Inizio

La Filosofia non ha il vantaggio di cui godono le altre scienze e che consiste nel poter *presupporre* (1) come immediatamente dati dalla rappresentazione i propri *oggetti*, e (2) come già assunto il *metodo* della conoscenza nel suo inizio e processo ulteriore.

Certo, la Filosofia ha i suoi oggetti in comune innanzitutto con la Religione⁵⁰. Entrambe hanno infatti per oggetto la *Verità*, e precisamente la Verità nel senso più alto, cioè nel senso che *Dio* è la Verità ed egli *soltanto* è la Verità. Entrambe, inoltre, si occupano dell'ambito del Finito, della sfera *naturale* e dello *spirito umano*, della loro relazione reciproca e della relazione a Dio come loro Verità.

Dunque la Filosofia può bene, anzi *deve* presupporre una certa *cognizione* dei suoi oggetti, come pure deve presupporre senz'altro un interesse nei loro riguardi. Ciò avviene già per il fatto che la coscienza, sul piano temporale, si forma prima le *rappresentazioni* degli oggetti e poi i relativi *concetti*, tanto che lo spirito *pensante* procede al pensiero conoscitivo e alla comprensione concettuale solo *attraverso* le rappresentazioni e volgendosi *verso* esse.

Tuttavia, nella sfera della considerazione pensante, si annuncia subito l'esigenza di mostrare la *necessità* del contenuto del pensiero, cioè di *dimostrare* tanto l'Essere dei suoi oggetti, quanto anche le loro determinazioni. La cognizione preliminare di tali oggetti appare allora insufficiente, e si rivela inammissibile fare o formulare *presupposti* e *asserzioni*.

Ora, con ciò, a un tempo, subentra appunto la difficoltà di stabilire un *inizio*, poiché un inizio, in quanto è qualcosa di *immediato*, dà luogo a un presupposto, o meglio, è esso stesso un presupposto. |

§ 2. La Filosofia come considerazione pensante

In generale, la Filosofia può essere innanzitutto definita come la *considerazione pensante* degli oggetti.

Ora, se è vero (com'è certamente vero) che l'*uomo* si distingue dall'*animale* per il pensiero, allora tutto ciò che è umano è tale perché, e unicamente perché, viene attuato mediante il pensiero.

che Weise des Denkens ist, eine Weise, wodurch es Erkennen und begreifendes Erkennen wird, so wird ihr Denken auch eine *Verschiedenheit* haben von dem in allem Menschlichen tätigen, ja die Menschlichkeit des Menschlichen bewirkenden Denken, so sehr es identisch mit demselben, *an sich* nur *Ein* Denken ist. Dieser Unterschied knüpft sich daran, daß der durchs Denken begründete, menschliche Gehalt des Bewußtseins zunächst nicht *in Form des Gedankens erscheint*, sondern als Gefühl, Anschauung, Vorstellung, – *Formen*, die von dem Denken *als Form* zu unterscheiden sind.

Es ist ein altes Vorurteil, ein trivial-gewordener Satz, daß der Mensch vom Tiere sich durchs Denken unterscheidet; es kann trivial, aber es müßte auch sonderbar scheinen, wenn es Bedürfnis wäre, an solchen alten Glauben zu erinnern. Für ein Bedürfnis aber kann dies gehalten werden, bei dem Vorurteil jetziger Zeit, welche *Gefühl* und *Denken* so voneinander trennt, daß sie sich entgegengesetzt, selbst so feindselig sein sollen, daß das Gefühl, insbesondere das religiöse, durch das Denken verunreinigt, verkehrt, ja etwa gar vernichtet werde, und die Religion und Religiosität wesentlich nicht im Denken ihre Wurzel und Stelle habe. Bei solcher Trennung wird vergessen, daß nur der Mensch der Religion fähig ist; das Tier aber keine Religion hat, so wenig als ihm Recht und Moralität zukommt.

Wenn jene Trennung der Religion vom Denken behauptet wird, so pflegt das Denken vorzuschweben, welches als *Nachdenken* bezeichnet werden kann, – das *reflektierende* Denken, welches *Gedanken* als solche zu seinem *Inhalte* hat und zum Bewußtsein bringt. Die Nachlässigkeit, den in Rücksicht des Denkens von der Philosophie bestimmt angegebenen Unterschied zu kennen und zu beachten ist es, welche die rohesten Vorstellungen und Vorwürfe gegen die Philosophie hervorbringt. Indem nur dem Menschen Religion, Recht und Sittlichkeit zukommt, und zwar nur deswegen, weil er denkendes Wesen ist, so ist in dem Religiösen, Rechtlichen und Sittlichen, – es sei Gefühl und Glauben oder Vorstellung, – das *Denken* überhaupt nicht untätig gewesen; die Tätigkeit und die Produktionen desselben sind darin *gegenwärtig* und *enthalten*. Allein es ist verschieden, solche vom *Denken bestimmte* und *durchdrungene* Gefühle und Vorstellungen, – und *Gedanken darüber* zu haben. Die durchs *Nachdenken* erzeugten Gedanken *über* jene Weisen des Bewußtseins, sind das, worunter Reflexion, Raisonement und dergleichen, dann auch die Philosophie begriffen ist.

La Filosofia, tuttavia, è una modalità peculiare del pensiero, e precisamente una modalità mediante la quale il pensiero diviene conoscenza, e conoscenza concettuale. Di conseguenza, il pensiero filosofico sarà anche *diverso* dal pensiero che accompagna ogni attività umana, che anzi attua l'umanità di ciò che è umano; e la diversità ci sarà nonostante i due tipi di pensiero siano identici, nonostante si tratti, *in sé*, soltanto di un *unico* pensiero.

Questa differenza si riallaccia al fatto che il contenuto umano della coscienza, fondato mediante il pensiero, *appare* inizialmente non *nella forma di pensiero*, bensì come sentimento, intuizione, rappresentazione, e queste *forme* vanno distinte *dal pensiero in quanto forma*.

Il pregiudizio che contrappone radicalmente il sentimento al pensiero. — È un vecchio pregiudizio, un modo di dire divenuto ormai banale, quello secondo cui l'uomo si distingue dall'animale per il pensiero. Il fatto può anche essere banale, ma allora ci si dovrebbe stupire che ci sia il bisogno di ribadire questa antica credenza.

In realtà, lo si può considerare un vero e proprio bisogno perché nell'epoca attuale imperversa un altro pregiudizio, il quale separa *sentimento* e *pensiero* al punto da contrapporli l'uno dall'altro e da renderli persino nemici; secondo questo pregiudizio, il sentimento, soprattutto quello religioso, verrebbe contaminato, pervertito, addirittura annientato dal pensiero, e la religione e la religiosità non avrebbero la loro radice e sede essenziale nel pensiero.

Ora, con una tale separazione, si dimentica che soltanto l'uomo è capace di religione, mentre l'animale non ha invece nessuna religione, proprio come non dà luogo a nessuna sfera giuridica e morale.

Pensiero riflettente e pensiero filosofico. — Se si afferma quella separazione della Religione dal pensiero, ciò avviene perché di solito si ha presente quel tipo di pensiero che possiamo definire *riflessione*⁵¹, cioè il pensiero *riflettente*, il quale ha come suo *contenuto* dei *pensieri* in quanto tali e li presenta così alla coscienza.

L'aver trascurato di notare e considerare la differenza, sopra indicata in modo preciso, tra il pensiero ordinario e il pensiero filosofico, ha prodotto le più rozze rappresentazioni e le più barbare accuse rivolte alla Filosofia.

Poiché la Religione, il Diritto e l'Eticità appartengono soltanto all'uomo, e precisamente | solo perché egli è un essere pensante, il pensiero in generale – si tratti poi di sentimento e fede, oppure di rappresentazione – non è mai stato inattivo nell'ambito religioso, giuridico ed etico, e la sua attività e le sue produzioni vi sono qui *contenute* e *presenti*.

Senonché, c'è differenza tra l'aver tali sentimenti e rappresentazioni *determinati* e *compenetrati* dal *pensiero*, e l'aver invece dei *pensieri su di essi*. Ora, i pensieri generati mediante la *riflessione su* quelle modalità della coscienza costituiscono appunto ciò che s'intende ordinariamente per riflessione, raziocinio e simili, e poi anche per Filosofia.

Es ist dabei geschehen, und noch öfters hat der Mißverstand obgewaltet, daß solches *Nachdenken* als die Bedingung, ja als der einzige Weg behauptet worden, auf welchem wir zur Vorstellung und zum Fürwahrhalten des Ewigen und Wahren gelangten. So sind z.B. die (jetzt mehr *vormaligen*) *metaphysischen Beweise vom Dasein Gottes* dafür ausgegeben worden, daß oder als ob durch ihre Kenntnis und die Überzeugung von ihnen der Glaube und die Überzeugung vom Dasein Gottes wesentlich und allein bewirkt werden könne. Dergleichen Behauptung käme mit der überein, daß wir nicht eher essen könnten, als bis wir uns die Kenntnis der chemischen, botanischen oder zoologischen Bestimmungen der Nahrungsmittel erworben, und wir mit der Verdauung warten müßten, bis wir das Studium der Anatomie und Physiologie absolviert hätten. Wenn dem so wäre, würden diese Wissenschaften in ihrem Felde, wie die Philosophie in dem ihrigen, freilich sehr an Nützlichkeit gewinnen, ja ihre Nützlichkeit wäre zur absoluten und allgemeinen Unentbehrlichkeit gesteigert; vielmehr aber würden sie alle, statt unentbehrlich zu sein, gar nicht existieren.

§ 3

Der *Inhalt*, der unser Bewußtsein erfüllt, von welcher Art er sei, macht die *Bestimmtheit* der Gefühle, Anschauungen, Bilder, Vorstellungen, der Zwecke, Pflichten usf. und der Gedanken und Begriffe aus. Gefühl, Anschauung, Bild usf. sind insofern *die Formen* solchen Inhalts, welcher *ein und | derselbe* bleibt, ob er gefühlt, angeschaut, vorgestellt, gewollt, und ob er *nur* gefühlt oder aber mit Vermischung von Gedanken, gefühlt, angeschaut usf. oder ganz *unvermischt* gedacht wird. In irgend einer dieser Formen oder in der Vermischung mehrerer ist der Inhalt *Gegenstand* des Bewußtseins. In dieser Gegenständlichkeit *schlagen sich* aber auch *die Bestimmtheiten dieser Formen zum Inhalte*; so daß nach jeder dieser Formen ein besonderer Gegenstand zu entstehen scheint, und was an sich dasselbe ist, als ein verschiedener Inhalt aussehen kann.

Indem die Bestimmtheiten des Gefühls, der Anschauung, des Begehrens, des Willens usf., insofern von ihnen *gewußt* wird, überhaupt *Vorstellungen* genannt werden, so kann im allgemeinen gesagt werden, daß die Philosophie *Gedanken, Kategorien*, aber näher *Begriffe* an die Stelle der Vorstellungen setzt. Vorstellungen überhaupt können als *Metaphern*

L'equivoco frequente di scambiare pensiero riflettente e pensiero filosofico. — È anche accaduto, e ancora più spesso s'è imposto l'equivoco, che tale *riflessione* sia stata affermata come la condizione, anzi come l'unica via lungo la quale noi giungeremmo alla rappresentazione e alla certezza autentica di ciò che è eterno e vero.

In tal senso, per esempio, delle *prove metafisiche dell'esistenza di Dio* (ormai abbastanza *sorpassate*) si è detto che — o le si è spacciate come se — la fede e convinzione nell'esistenza di Dio potesse scaturire essenzialmente e unicamente dal fatto di avere cognizione di tali prove e di esserne persuasi.

Fare una simile affermazione equivale a dire che non potremmo mangiare prima di aver acquisito la cognizione delle determinazioni chimiche, botaniche o zoologiche dei cibi, e che, per digerire, dovremmo attendere di aver prima completato lo studio dell'anatomia e della fisiologia. Se così fosse, tali scienze nel loro campo, come pure la Filosofia nel suo, guadagnerebbero certo molto in utilità, anzi la loro utilità si accrescerebbe fino a divenire l'indispensabilità assoluta e universale — o meglio, piuttosto che essere indispensabili, tutte quante queste scienze in tal caso non esisterebbero affatto.

§ 3. Il contenuto in generale della coscienza

Il *contenuto* che riempie la nostra coscienza, di qualunque tipo esso sia, costituisce la *determinatezza* di sentimenti, intuizioni, immagini, rappresentazioni, di fini, doveri, ecc., e di pensieri e concetti.

Sentimento, intuizione, immagine, ecc., in questo senso, sono *le forme* di tale contenuto, il quale resta sempre *uno e | medesimo*, sia poi esso sentito, intuito, rappresentato, voluto, e si tratti di un contenuto *soltanto* sentito, oppure sentito, intuito, ecc. nella mescolanza con dei pensieri, oppure, infine, pensato *senza nessuna mescolanza*.

Il contenuto è dunque *oggetto* della coscienza in una qualsiasi di queste forme, oppure nella mescolanza di alcune di esse.

Ora, però, all'interno di tale oggettualità, anche *le determinatezze di queste forme investono il contenuto*. Pertanto, in corrispondenza di ciascuna di tali forme, sembra sorgere un oggetto particolare, e ciò che in sé è lo stesso contenuto può sembrare un contenuto diverso.

Rappresentazioni e concetti. — Nella misura in cui vengono *sapute*, le determinatezze del sentimento, dell'intuizione, del desiderio, della volontà, ecc., vengono in genere chiamate *rappresentazioni*. Su un piano generale, pertanto, si può dire che al posto delle rappresentazioni la Filosofia pone *pensieri, categorie*, ma è più giusto dire che pone *concetti*.

Le rappresentazioni in generale possono essere considerate come

der Gedanken und Begriffe angesehen werden. Damit aber, daß man Vorstellungen hat, kennt man noch nicht deren Bedeutung für das Denken, d.h. noch nicht deren Gedanken und Begriffe. Umgekehrt ist es auch zweierlei, Gedanken und Begriffe zu haben, und zu wissen, welches die ihnen entsprechenden Vorstellungen, Anschauungen, Gefühle sind. — Eine Seite dessen, was man *die Unverständlichkeit* der Philosophie nennt, bezieht sich hierauf. Die Schwierigkeit liegt einesteils in einer Unfähigkeit, die an sich nur *Ungewohnheit* ist, abstrakt zu denken, d.h. reine Gedanken festzuhalten und in ihnen sich zu bewegen. In unserem gewöhnlichen Bewußtsein sind die Gedanken mit sinnlichem und geistigem geläufigen Stoffe angetan und vereinigt, und im Nachdenken, Reflektieren und Rasonnieren *vermischen* wir die Gefühle, Anschauungen, Vorstellungen mit Gedanken, (in jedem Satze von ganz sinnlichem Inhalte: dies Blatt *ist* grün, sind schon Kategorien, *Sein, Einzelheit*, eingemischt). Ein anderes aber ist die Gedanken selbst unvermischt zum Gegenstand zu machen. — Der andere Teil der Unverständlichkeit ist die Ungeduld, das in der Weise der Vorstellung vor sich haben zu wollen, was als Gedanke und Begriff im Bewußtsein ist. Es kommt der Ausdruck vor, man wisse nicht, was man sich bei einem Begriffe, der gefaßt worden, *denken* solle; bei einem Begriffe ist weiter nichts zu denken, als der Begriff selbst. Der Sinn jenes Ausdrucks aber ist eine Sehnsucht nach einer bereits *bekanntem, geläufigen Vorstellung*; es ist dem Bewußtsein, als ob ihm, mit | der Weise der Vorstellung, der Boden entzogen wäre, auf welchem es sonst seinen festen und heimischen Stand hat. Wenn es sich in die reine Region der Begriffe versetzt findet, weiß es nicht, *wo* es in der Welt ist. — Am *verständlichsten* werden daher Schriftsteller, Prediger, Redner usf. gefunden, die ihren Lesern oder Zuhörern Dinge vorsagen, welche diese bereits auswendig wissen, die ihnen geläufig sind und die sich *von selbst verstehen*.

§ 4

In Beziehung auf unser gemeines Bewußtsein zunächst hätte die Philosophie *das Bedürfnis* ihrer *eigentümlichen Erkenntnisweise* darzutun, oder gar zu erwecken. In Beziehung auf die Gegenstände der Religion aber, auf die *Wahrheit* überhaupt, hätte sie die *Fähigkeit* zu erweisen, dieselben von sich aus zu erkennen;

metafore di pensieri e concetti. Il fatto di avere rappresentazioni, però, non implica ancora che si conosca il loro significato dal punto di vista del pensiero, non implica, cioè, che se ne conoscano i pensieri e i concetti corrispondenti. Per converso, il possesso di pensieri e concetti è cosa diversa dal sapere quali siano le rappresentazioni, le intuizioni e i sentimenti loro corrispondenti.

Sull'«incomprensibilità» della Filosofia: α. La mancanza di abitudine a pensare astrattamente. — È questa una delle ragioni della cosiddetta *incomprensibilità* della Filosofia.

Da un lato, la difficoltà consiste nell'incapacità — la quale, in sé, è soltanto *mancanza di abitudine* — di pensare astrattamente, cioè di tenere fermi dei pensieri puri e di muoversi in essi.

Nell'ambito della nostra coscienza abituale, i pensieri sono rivestiti e riuniti con materiale sensibile e spirituale ordinario, e quando ripensiamo, riflettiamo e raziociniamo su qualcosa non facciamo che *mescolare* sentimenti, intuizioni e rappresentazioni con pensieri (in ogni proposizione dal contenuto interamente sensibile — per esempio: «questa foglia è verde» — sono già mescolate categorie come *Essere e Singolarità*).

È ben diverso, invece, il caso in cui vengono resi oggetto i pensieri stessi senza mescolanza.

β. L'impazienza della coscienza rappresentativa. — L'altro lato dell'incomprensibilità della Filosofia è costituito dall'impazienza di voler avere davanti a sé, nella modalità della rappresentazione, ciò che nella coscienza è invece pensiero e concetto.

Accade di sentir dire: «Non si capisce cosa ci sia da *pensare* in un concetto che è già stato appreso». Ebbene, in un concetto non c'è da pensare altro che il concetto stesso.

Il senso di quell'espressione, però, è la nostalgia per una *rappresentazione* già *nota, corrente*. È come se alla coscienza, col venir meno | della modalità rappresentativa, venisse tolto anche il terreno su cui essa ha solitamente la propria collocazione salda e familiare. E, in effetti, quando si trova trasportata nella regione pura dei concetti, la coscienza non sa più *in quale* mondo si trovi.

È per questo che si trovano *supremamente comprensibili* quegli scrittori, predicatori, oratori, ecc., che ai loro lettori o uditori dicono cose che questi già sanno a memoria, che sono loro familiari e che *si comprendono da sé*.

§ 4. La Filosofia rispetto alla coscienza comune e alla Religione

In relazione alla nostra coscienza comune, la Filosofia dovrebbe innanzitutto far emergere, o addirittura ridestare, il *bisogno* della *propria peculiare modalità conoscitiva*.

In relazione agli oggetti della Religione, cioè alla *Verità* in generale, invece, la Filosofia dovrebbe mostrare la *capacità* di conoscerli a partire da se stessa.

in Beziehung auf eine zum Vorschein kommende *Verschiedenheit* von den *religiösen* Vorstellungen hätte sie ihre abweichenden Bestimmungen zu *rechtfertigen*.

§ 5

Zum Behufe einer vorläufigen Verständigung über den angegebenen Unterschied und über die damit zusammenhängende Einsicht, daß der wahrhafte *Inhalt* unsers Bewußtseins in dem Übersetzen desselben in die Form des Gedankens und Begriffs *erhalten*, ja erst in sein eigentümliches Licht gesetzt wird, kann an ein anderes *altes Vorurteil* erinnert werden, daß nämlich, um zu erfahren, was an den Gegenständen und Begebenheiten, auch Gefühlen, Anschauungen, Meinungen, Vorstellungen usf. *Wahres* sei, *Nachdenken* erforderlich sei. Nachdenken aber tut wenigstens dies auf allen Fall, die Gefühle, Vorstellungen usf. in *Gedanken* zu verwandeln.

Insofern es nur das *Denken* ist, was die Philosophie zur eigentümlichen *Form* ihres Geschäftes in Anspruch nimmt, jeder Mensch aber von Natur denken kann, so tritt vermöge dieser Abstraktion, welche den § 3 angegebenen Unterschied wegläßt, das Gegenteil von dem ein, was vorhin als Beschweris über die *Unverständlichkeit* der Philosophie erwähnt worden ist. Diese Wissenschaft erfährt häufig die Verachtung, daß auch solche, die sich mit ihr nicht bemüht haben, die Einbildung aussprechen, | sie *verstehen* von Haus aus, was es mit der Philosophie für eine Bewandnis habe, und seien fähig, wie sie so in einer gewöhnlichen Bildung, insbesondere von religiösen Gefühlen aus, gehen und stehen, zu philosophieren und über sie zu urteilen. Man gibt zu, daß man die andern Wissenschaften studiert haben müsse, um sie zu kennen, und daß man erst vermöge einer solchen Kenntnis berechtigt sei, ein Urteil über sie zu haben. Man gibt zu, daß um einen Schuh zu verfertigen, man dies gelernt und geübt haben müsse, obgleich jeder an seinem Fuße den Maßstab dafür, und Hände und in ihnen die natürliche Geschicklichkeit zu dem erforderlichen Geschäfte, besitze. Nur zum Philosophieren selbst soll dergleichen Studium, Lernen und Bemühung nicht erforderlich sein. – Diese bequeme Meinung hat in den neuesten Zeiten ihre Bestätigung durch die Lehre vom unmittelbaren Wissen, Wissen durch Anschauen, erhalten.

§ 6

Von der andern Seite ist es ebenso wichtig, daß die Philosophie darüber verständigt sei, daß ihr Inhalt kein anderer ist, als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorge-

In relazione al manifestarsi di una *diversità* dalle rappresentazioni *religiose*, infine, la Filosofia dovrebbe *giustificare* le proprie determinazioni divergenti.

§ 5. La traduzione del contenuto nella forma del pensiero e del concetto

Alla differenza suddetta [§ 3] si connette la comprensione del fatto che il *contenuto* autentico della nostra coscienza viene *conservato* – anzi, viene posto nella sua luce peculiare – solo quando è tradotto nella forma del pensiero e del concetto.

Per intenderci preliminarmente su ciò, si può richiamare alla mente un altro *antico pregiudizio*, cioè quello secondo cui, per apprendere quanto ci sia di *vero* negli oggetti e negli avvenimenti, e inoltre in sentimenti, intuizioni, opinioni, rappresentazioni, ecc., sarebbe necessario *riflettere*. In ogni caso, la riflessione ottiene almeno questo: la trasformazione di sentimenti, rappresentazioni, ecc., in *pensieri*.

La presunta capacità naturale di comprendere la Filosofia. — Nella misura in cui una filosofia rivendica come *forma* peculiare della propria attività unicamente il *pensiero*, e poiché ogni uomo è per natura in grado di pensare, ecco che in forza di questa astrazione – la quale trascura la differenza indicata al § 3 – si giunge all'esatto contrario di ciò che più sopra è stato citato come un fattore di *incomprensibilità* della Filosofia.

A questa Scienza, infatti, capita spesso di essere disprezzata perché anche coloro che non s'impegnano affatto in essa, si immaginano | di *comprendere* in modo naturale le questioni filosofiche, e credono di essere capaci di filosofare e di giudicare di filosofia solo perché dimorano e si muovono, soprattutto a partire da sentimenti religiosi, entro l'ambito della cultura ordinaria cui appartengono.

Riguardo alle altre scienze, si ammette che per formarsene una cognizione occorra prima averle studiate, e che solo in virtù di tale cognizione si sia poi autorizzati a giudicarle. Si ammette che per fare una scarpa si debba prima aver imparato e praticato il mestiere, sebbene ciascuno possieda nel suo piede la misura per una scarpa e possieda anche le mani e, in queste, l'attitudine naturale richiesta per questo tipo di lavoro⁵². Solo per la Filosofia, invece, non ci sarebbe bisogno di studio, di apprendimento e di fatica.

In tempi molto recenti, questa comoda opinione ha ottenuto la sua conferma nella dottrina del sapere immediato, del sapere intuitivo⁵³.

§ 6. La Filosofia e il contenuto fattosi Realtà. L'esperienza

D'altra parte, è non meno importante che la Filosofia abbia chiaro quanto segue: Il suo contenuto non è altro che il contenuto originariamente prodotto e producentesi nel campo dello Spi-

brachte und sich hervorbringende, zur *Welt*, äußern und innern Welt des Bewußtseins gemachte Gehalt, – daß ihr Inhalt die *Wirklichkeit* ist. Das nächste Bewußtsein dieses Inhalts nennen wir *Erfahrung*. Eine sinnige Betrachtung der Welt unterscheidet schon, was von dem weiten Reiche des äußern und innern Daseins nur *Erscheinung*, vorübergehend und bedeutungslos ist, und was in sich wahrhaft den Namen der *Wirklichkeit* verdient. Indem die Philosophie von anderem Bewußtwerden dieses einen und desselben Gehalts nur nach der Form unterschieden ist, so ist ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und Erfahrung notwendig. Ja diese Übereinstimmung kann für einen wenigstens äußern Prüfstein der Wahrheit einer Philosophie angesehen werden, so wie es für den höchsten Endzweck der Wissenschaft anzusehen ist, durch die Erkenntnis dieser Übereinstimmung, die Versöhnung der selbstbewußten Vernunft mit der *seienden* Vernunft, mit der Wirklichkeit hervorzubringen.

In der *Vorrede* zu meiner *Philosophie des Rechts* S. XIX befinden sich die Sätze:

*was vernünftig ist, das ist wirklich,
und was wirklich ist, das ist vernünftig.* |

Diese einfachen Sätze haben manchen auffallend geschienen und Anfeindung erfahren, und zwar selbst von solchen, welche Philosophie und wohl ohnehin Religion zu besitzen, nicht in Abrede sein wollen. Die Religion wird es unnötig sein in dieser Beziehung anzuführen, da ihre Lehren von der göttlichen Weltregierung diese Sätze zu bestimmt aussprechen. Was aber den philosophischen Sinn betrifft, so ist so viel Bildung vorauszusetzen, daß man wisse, nicht nur daß Gott wirklich, – daß er das Wirklichste, daß er allein wahrhaft wirklich ist, sondern auch, in Ansehung des Formellen, daß überhaupt das Dasein zum Teil *Erscheinung*, und nur zum Teil *Wirklichkeit* ist. Im gemeinen Leben nennt man etwa jeden Einfall, den Irrtum, das Böse und was auf diese Seite gehört, sowie jede noch so verkümmerte und vergängliche Existenz zufälligerweise eine *Wirklichkeit*. Aber auch schon einem gewöhnlichen Gefühl wird eine zufällige Existenz nicht den emphatischen Namen eines Wirklichen verdienen; – das Zufällige ist eine Existenz, die keinen größern Wert als den eines *Möglichen* hat, die so gut *nicht sein* kann, als sie ist. Wenn aber ich von Wirklichkeit gesprochen habe, so wäre von selbst daran zu denken, in welchem Sinne ich diesen Ausdruck gebrauche, da ich in einer ausführlichen *Logik* auch die Wirklichkeit abgehandelt und sie nicht nur sogleich von dem Zufälligen, was doch auch Existenz hat, sondern näher von Dasein, Existenz und andern Bestimmungen genau unterschieden habe. – Der *Wirklichkeit des Vernünftigen* stellt sich

rito vivente, è contenuto fattosi *mondo*, mondo esterno e interno della coscienza: il suo contenuto è la *Realtà*.

La prima coscienza di questo contenuto noi la chiamiamo *esperienza*.

Già una considerazione più meditata del mondo fa differenza tra ciò che, nel vasto regno dell'esistenza esterna e interna, è soltanto *fenomeno*, transeunte e insignificante, e ciò che invece merita, intimamente e autenticamente, il nome di *Realtà*.

Ora, poiché è soltanto per la forma che la Filosofia differisce da ogni altra presa di coscienza di quest'unico e medesimo contenuto, è allora necessario che essa si accordi con la *Realtà* e con l'*esperienza*. Anzi, questo accordo può essere considerato come criterio per lo meno esterno della verità di una filosofia; analogamente, come fine ultimo supremo della Scienza va considerata la produzione, mediante la conoscenza di questo accordo, della conciliazione della Ragione autocosciente con la Ragione *essente*, cioè con la *Realtà*.

Il senso filosofico della parola «realtà». — Nella Prefazione alla mia *Filosofia del Diritto*, p. XIX, si trovano le proposizioni:

*Ciò che è razionale è reale,
e ciò che è reale è razionale.*⁵⁴ |

A molti queste semplici proposizioni sono sembrate sorprendenti, ed esse hanno trovato molta ostilità specie presso alcuni che non vogliono si metta in dubbio il loro possesso della Filosofia e, in ogni caso, della Religione.

In tale contesto, in realtà, è inutile chiamare in causa la Religione, poiché le sue dottrine intorno al governo divino del mondo contengono ed enunciano in modo determinato proprio queste proposizioni.

Per quanto riguarda invece il loro senso filosofico, bisogna presupporre molta cultura per sapere non soltanto che Dio è reale – Egli, e soltanto Egli, è il massimamente e veramente Reale –, ma pure che in generale, sul piano formale, l'Esserci è in parte *Fenomeno*, e solo in parte *Realtà*.

Nella vita comune si dà accidentalmente il nome di *realtà* a ogni trovata arbitraria, all'errore, al male e ad altre cose simili, come pure a qualsiasi esistenza per quanto esile e transitoria. Già per il senso comune, però, un'esistenza accidentale non merita affatto il nome enfatico di «realtà» – l'Accidentale, infatti, è un'esistenza che non ha più valore di un *Possibile*, è cioè un'esistenza che può anche *non essere* così com'è.

In ogni caso, quando ho parlato di «realtà», si sarebbe dovuto pensare ovviamente al senso in cui io impiego questa espressione; tanto più che la *Realtà* l'ho trattata anche in una *Logica* più estesa⁵⁵, e l'ho distinta in termini esatti non soltanto dall'Accidentale esistente, ma anche e soprattutto dall'Esserci, dall'Esistenza e da altre determinazioni ancora.

La separazione tra *Realtà* e *Idea* nella rappresentazione e nell'intelletto. — Alla *Realtà del Razionale* si contrappone già la rappresentazio-

schon die Vorstellung entgegen, sowohl daß die Ideen, Ideale, weiter nichts als Chimären und die Philosophie ein System von solchen Hirngespinnsten sei, als umgekehrt daß die Ideen und Ideale etwas viel zu Vortreffliches seien, um Wirklichkeit zu haben, oder ebenso etwas zu Ohnmächtiges, um sich solche zu verschaffen. Aber die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstraktionen für etwas Wahrhaftes hält, und auf das *Sollen*, das er vornehmlich auch im politischen Felde gern vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein *solle* aber nicht sei; wäre sie wie sie sein soll, wo bliebe die Allklugheit seines Sollens? Wenn er sich mit dem Sollen gegen triviale, äußerliche und vergängliche Gegenstände, Einrichtungen, Zustände usw. wendet, die etwa auch für eine gewisse Zeit, für besondere Kreise eine große relative Wichtigkeit haben | mögen, so mag er wohl Recht haben, und in solchem Falle vieles finden, was allgemeinen richtigen Bestimmungen nicht entspricht; wer wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der Tat nicht so ist, wie es sein soll? Aber diese Klugheit hat Unrecht sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden. Diese hat es nur mit der Idee zu tun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein, und damit mit einer Wirklichkeit, an welcher jene Gegenstände, Einrichtungen, Zustände usw. nur die oberflächliche Außenseite sind.

§ 7

Indem das *Nachdenken* überhaupt zunächst das Prinzip (auch im Sinne des Anfangs) der Philosophie enthält, und nachdem es in seiner *Selbständigkeit* wieder in neuern Zeiten erblüht ist (nach den Zeiten der lutherischen Reformation), so ist, indem es sich gleich anfangs nicht bloß abstrakt, wie in den philosophierenden Anfängen der Griechen, gehalten, sondern ich zugleich auf dem maßlos scheinenden Stoff der Erscheinungswelt geworfen hat, der Name *Philosophie* allem demjenigen Wissen gegeben worden, welches sich mit der Erkenntnis des festen Maßes und *Allgemeinen* in dem Meere der empirischen Einzelheiten, und des *Notwendigen*, der *Gesetze* in der scheinbaren Unordnung der unendlichen Menge des Zufälligen beschäftigt, und damit zugleich seinen *Inhalt* aus dem *eigenen* Anschauen und Wahrnehmen des

ne, e ciò avviene tanto (1) nel senso per cui le Idee e l'Ideale non sarebbero altro che chimere, e la Filosofia sarebbe un sistema di tali allucinazioni, quanto anche (2) nel senso inverso, secondo cui le Idee e l'Ideale sarebbero qualcosa di troppo eminente per avere Realtà, oppure sarebbero troppo impotenti per procurarsela.

La separazione della Realtà dall'Idea è però cara specialmente all'intelletto, il quale considera i sogni delle sue astrazioni come qualcosa di vero e se ne va trionfo del proprio *Dover-essere*, volentieri prescrivendolo anche e soprattutto nel campo politico; qui è come se il mondo non avesse atteso che i precetti dell'intelletto per apprendere come *dovrebbe* essere, ma non è ancora: infatti, se il mondo fosse come dovrebbe essere, che ne sarebbe della saccenteria del *Dover-essere*?

Quando l'intelletto, con il suo *Dover-essere*, si rivolge a oggetti, a istituzioni, a contesti banali, esteriori e transitori, che per un certo tempo e per cerchie particolari hanno magari potuto avere una grande importanza | relativa, allora esso può certamente avere ragione, e in tali casi può trovare molte cose che non corrispondono a determinazioni universali e corrette. Chi non sarebbe così avveduto da non accorgersi delle molte cose che, nell'ambiente in cui vive, non sono di fatto come dovrebbero essere?

Questa avvedutezza ha però torto quando immagina di trovarsi, con tali oggetti e con il loro *Dover-essere*, all'interno degli interessi della Scienza filosofica.

La Filosofia ha a che fare soltanto con l'Idea, la quale non è così impotente da *dover-essere* soltanto, senza *essere* realmente. Pertanto, la Filosofia ha a che fare con una Realtà di cui quegli oggetti, istituzioni, contesti, ecc., costituiscono semplicemente l'aspetto esterno superficiale.

§ 7. L'inizio della Filosofia a partire dalla riflessione e dalla conoscenza empirica

La *riflessione* in generale contiene dunque innanzitutto il principio (nel senso anche dell'inizio) della Filosofia.

Ora, la riflessione è rifiorita nella sua *autonomia* in epoca moderna (dopo i tempi della Riforma luterana), e sin dall'inizio di questa nuova fioritura non si è mantenuta su un piano meramente astratto (come era accaduto negli inizi filosofici dei Greci), ma si è immersa a un tempo nel materiale apparentemente smisurato del mondo fenomenico.

Di conseguenza, il nome di «filosofia» è stato dato a tutto quel sapere che si occupa di conoscere la misura stabile e l'*Universale* nel mare delle singolarità empiriche, e di rinvenire il *Necessario*, cioè le *leggi*, nell'apparente disordine dell'infinita moltitudine dell'Accidentale.

A un tempo, quindi, la Filosofia ha tratto il suo *contenuto* dalle *proprie* intuizioni e percezioni dell'Esterno e dell'Interno, dalla

Äußern und Innern, aus der *präsen*ten Natur, wie aus dem *präsen*ten Geiste und der Brust des Menschen genommen hat.

Das Prinzip der *Erfahrung* enthält die unendlich wichtige Bestimmung, daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst *dabei sein* müsse, bestimmter daß er solchen Inhalt mit *der Gewißheit seiner selbst* in Einigkeit und vereinigt finde. Er muß selbst dabei sein, sei es nur mit seinen äußerlichen Sinnen, oder aber mit seinem tiefern Geiste, seinem wesentlichen Selbstbewußtsein. — Es ist dies | Prinzip dasselbe, was heutigentags Glauben, unmittelbares Wissen, die Offenbarung im Äußern und vornehmlich im *eigenen* Innern genannt worden ist. Wir heißen jene Wissenschaften, welche *Philosophie* genannt worden sind, *empirische* Wissenschaften von dem Ausgangspunkte, den sie nehmen. Aber das Wesentliche, das sie bezwecken und hervorschaffen, sind *Gesetze, allgemeine Sätze, eine Theorie*; die *Gedanken* des Vorhandenen. So ist die *Newtonische* Physik Naturphilosophie genannt worden, wogegen z.B. *Hugo Grotius* durch Zusammenstellung der geschichtlichen Benehmungen der Völker gegeneinander, und mit der Unterstützung eines gewöhnlichen Rasonnements, allgemeine Grundsätze, eine Theorie aufgestellt hat, welche Philosophie des äußern Staatsrechts genannt werden kann. — Noch hat der Name *Philosophie* bei den Engländern allgemein diese Bestimmung, *Newton* hat fortdauernd den Ruhm des größten Philosophen; bis in die Preiskurante der Instrumentmacher herab, heißen diejenigen Instrumente, die nicht unter eine besondere Rubrik magnetischen, elektrischen Apparats gebracht werden, die Thermometer, Barometer usf. *philosophische Instrumente*; freilich sollte nicht eine Zusammensetzung von Holz, Eisen usf. sondern allein das *Denken* das Instrument der Philosophie genannt werden.* — So heißt insbesondere die den neuesten Zeiten zu verdankende Wissenschaft der politischen Ökonomie, auch Philosophie, was wir *rationelle* Staatswirtschaft, oder etwa Staatswirtschaft der *Intelligenz*, zu nennen pflegen.** |

* Auch das von Thomson herausgegebene Journal hat den Titel: *Annalen der Philosophie oder Magazin der Chemie, Mineralogie, Mechanik, Naturhistorie, Landwirtschaft und Künste*. — Man kann sich hieraus von selbst vorstellen, wie die Materien beschaffen sind, die hier *philosophische* heißen. — Unter den Anzeigen von neu erschienenen Büchern fand ich kürzlich in einer englischen Zeitung folgende: *The Art of Preserving the Hair, on Philosophical Principles, neatly printed in post 8., price 7 sh.* — Unter *philosophischen* Grundsätzen der Preservation der Haare sind wahrscheinlich chemische, physiologische u. dergl. gemeint.

** In dem Munde englischer Staatsmänner, in Beziehung auf die allgemeinen staatswirtschaftlichen Grundsätze kommt der Ausdruck *philosophischer Grund-*

Natura *presente* così come dallo Spirito *presente* e dal petto dell'uomo.

L'esperienza come «essere presso» il contenuto. — Il principio dell'*esperienza* implica la determinazione infinitamente importante secondo cui, per accettare e considerare vero un contenuto, è necessario che l'uomo stesso *sia presso* di esso; vale a dire, in termini più precisi: È necessario che l'uomo trovi tale contenuto in accordo e unione con *la certezza di se stesso*.

Nell'*esperienza*, l'uomo dev'essere presso il contenuto, lo sia poi soltanto con i suoi sensi esterni, oppure con il suo spirito più profondo, con la sua autocoscienza essenziale.

Si tratta | dello stesso principio che ai nostri giorni è stato chiamato fede, sapere immediato, rivelazione nell'Esterno e, soprattutto, nel *proprio* Interno⁵⁶.

Il carattere delle scienze empiriche. — Considerato dunque il punto di partenza da cui muovono, noi oggi chiamiamo *empiriche* quelle scienze che un tempo venivano designate col nome di *filosofia*. L'essenziale che esse si prefiggono come fine e risultato sono le *leggi*, le *proposizioni universali*, una *teoria*: sono i *pensieri* su ciò che è dato.

Così, per esempio, la fisica di Newton è stata chiamata «filosofia naturale»⁵⁷, mentre Hugo Grozio, passando in rassegna e confrontando i comportamenti storici dei vari popoli fra loro, e basandosi su un raziocinio diffuso ai suoi tempi, ha stabilito dei principi universali, cioè una teoria che può essere definita filosofia del diritto statale esterno⁵⁸.

Presso gli Inglesi, il nome *filosofia* ha ancora universalmente questa determinazione, tanto che Newton continua a godere della fama di filosofo sommo. Persino nei cataloghi dei fabbricatori di strumenti si chiamano *strumenti filosofici* i termometri, i barometri, ecc., in quanto si tratta di oggetti che non rientrano in nessuna particolare rubrica di apparecchi magnetici o elettrici. E non c'è dubbio che bisognerebbe chiamare strumento della Filosofia non un ordigno di legno, ferro, ecc., bensì unicamente il *pensiero**.

E così, in particolare, si dà il nome di filosofia anche a quella scienza dell'economia politica di cui dobbiamo ringraziare i tempi più recenti⁶¹, e che noi siamo soliti chiamare economia *razionalistica* dello stato o economia politica dell'*intelligenza***.

* Anche la rivista curata da Thomson s'intitola: «Annali di *filosofia* o magazzino di *chimica, mineralogia, meccanica, storia naturale, agricoltura e arti*»⁵⁹. Già dal titolo è facile immaginare di che tipo siano le materie che qui vengono chiamate *filosofiche*.

In un periodico inglese, tra gli annunci dei libri apparsi di recente, ho appena trovato il seguente titolo: *The Art of Preserving the Hair, on Philosophical Principles, neatly printed in post 8., price 7 sh.*⁶⁰ Per principi *filosofici* della conservazione dei capelli, verosimilmente, si intendono principi chimici, fisiologici e affini.

** L'espressione «principi *filosofici*» ricorre spesso in bocca agli uomini di Stato inglesi — anche in discorsi pubblici — in relazione ai principi generali di eco-

§ 8

So befriedigend zunächst diese Erkenntnis in ihrem Felde ist, so zeigt sich fürs erste noch ein anderer Kreis von *Gegenständen*, die darin nicht befaßt sind, – *Freiheit, Geist, Gott*. Sie sind auf jenem Boden nicht darum nicht zu finden, weil sie der Erfahrung nicht angehören sollten; sie werden zwar nicht sinnlich erfahren, aber was im Bewußtsein überhaupt ist, wird erfahren, – dies ist sogar ein tautologischer Satz –, sondern weil diese Gegenstände sich sogleich ihrem *Inhalte* nach als unendlich darbieten.

Es ist ein alter Satz, der dem *Aristoteles* fälschlicherweise so zugeschrieben zu werden pflegt, als ob damit der Standpunkt seiner Philosophie ausgedrückt sein sollte; *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*; – es ist nichts im Denken, was nicht im Sinne, in der Erfahrung gewesen. Es ist nur für einen Mißverstand zu achten, wenn die spekulative Philosophie diesen Satz nicht zugeben wollte. Aber umgekehrt wird sie ebenso behaupten: *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*, – in dem ganz allgemeinen Sinne, daß der *Nus* und in tieferer Bestimmung *der Geist*, die Ursache der Welt ist, und in dem nähern, (s. § 2) daß das rechtliche, sittliche, religiöse Gefühl ein Gefühl und damit eine Erfahrung | von solchem Inhalte ist, der seine Wurzel und seinen Sitz nur im Denken hat.

sätze häufig vor, auch in öffentlichen Vorträgen. In der Parlamentssitzung von 1825 (2. Febr.) | drückte sich *Brougham* bei Gelegenheit der Adresse, mit der die Rede vom Throne beantwortet werden sollte, so aus: «die eines Staatsmanns würdigen und *philosophischen* Grundsätze vom freien Handel, – denn zweifelsohne sind sie philosophisch, – über deren Annahme Se. Majestät heute dem Parlament Glück gewünscht hat.» – Nicht aber nur dieses Oppositionsmitglied, sondern bei dem jährlichen Gastmahl, das (in demselben Monat) die Schiffseigner-Gesellschaft unter Vorsitz des ersten Ministers Earl Liverpool, zu seinen Seiten den Staatssekretär Canning und den General-Zahlmeister der Armee, Sir Charles Long, abhielt, sagte der Staatssekretär *Canning*, in der Erwiderung auf die ihm gebrachte Gesundheit: «Eine Periode hat kürzlich begonnen, in der die Minister es in ihrer Gewalt hatten, auf die Staatsverwaltung dieses Landes die richtigen *Maximen tiefer Philosophie* anzuwenden.» – Wie auch englische Philosophie von deutscher unterschieden sein möge, wenn anderwärts der Name Philosophie nur als ein Übername und Hohn, oder als etwas Gehässiges gebraucht wird, so ist es immer erfreulich, ihn noch in dem Munde englischer Staatsminister geehrt zu sehen.

§ 8. Gli oggetti che non rientrano nella conoscenza empirica e il loro contenuto infinito

Nel suo campo, innanzitutto, questo tipo di conoscenza è senz'altro soddisfacente.

In primo luogo, però, esiste anche un'altra cerchia di *oggetti* (come *Libertà, Spirito, Dio*) che non rientrano in essa. Tali oggetti non si trovano su quel terreno non perché non dovrebbero appartenere all'esperienza: essi, certo, non vengono esperiti sul piano sensibile, bensì nella coscienza, e solo ciò che è nella coscienza in generale può essere esperito (e questa è addirittura una tautologia).

Tali oggetti, piuttosto, non rientrano nella conoscenza empirica perché, secondo il loro *contenuto*, si presentano subito come infiniti.

Sul rapporto tra pensiero e senso, tra spirito ed esperienza. — *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*: non c'è niente nel pensiero che non sia stato nel senso, nell'esperienza. È questo un vecchio principio che in genere viene erroneamente attribuito ad Aristotele, come se con esso si dovesse esprimere il punto di vista della sua filosofia.

Ora, nel caso in cui la Filosofia speculativa non voglia ammettere questo principio, bisogna allora riconoscere che da parte sua c'è stato un puro e semplice fraintendimento.

Per converso, però, la Filosofia speculativa affermerà anche: *Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*. E questo sia (1) nel senso in tutto e per tutto generale secondo cui il *Nous* – e, in una determinazione più profonda, *lo Spirito* – è la causa del mondo; sia (2) nel senso più specifico (v. § 2) che il sentimento giuridico, etico e religioso è, appunto, un sentimento, e quindi è l'esperienza | di un contenuto che ha la propria radice e la propria sede unicamente nel pensiero.

nomia politica. Nella seduta del Parlamento del 2 febbraio 1825, in risposta al discorso della Corona, *Brougham*⁶² si è così espresso: «(...) i principi del libero commercio, degni di un uomo di Stato e *filosofici* – perché non c'è dubbio che essi siano filosofici –, per la cui adozione Sua Maestà si è oggi congratulata con il Parlamento»⁶³.

E non è soltanto questo membro dell'opposizione a impiegare tale terminologia. In occasione del banchetto annuale tenuto nello stesso mese dalla Società degli Armatori sotto la presidenza del Primo Ministro conte di Liverpool, accanto al quale sedevano il segretario di Stato Canning⁶⁴ e il tesoriere generale dell'esercito sir Charles Long⁶⁵, a un certo punto, in risposta al brindisi rivoltagli, il segretario di Stato Canning ha detto: «È ormai cominciato un periodo in cui i ministri hanno il potere di applicare all'amministrazione di questo paese le rette massime di una *filosofia profonda*»⁶⁶.

Per quanto la filosofia inglese possa essere differente da quella tedesca, ci si può sempre e soltanto compiacere nel vedere che, mentre altrove il nome di filosofia viene impiegato solo come parodia e sarcasmo, oppure come qualcosa di odioso, esso venga tenuto ancora in alto onore nella bocca di ministri inglesi.

§ 9

Fürs andere verlangt die subjektive Vernunft *der Form nach* ihre weitere Befriedigung; diese Form ist die *Notwendigkeit* überhaupt (s. § 1). In jener wissenschaftlichen Weise ist teils das in ihr enthaltene *Allgemeine*, die Gattung usf. als für sich unbestimmt, mit dem *Besondern* nicht für sich zusammenhängend, sondern beides einander äußerlich und zufällig, wie ebenso die verbundenen Besonderheiten für sich gegenseitig äußerlich und zufällig sind. Teils sind die Anfänge allenthalben *Unmittelbarkeiten*, *Gefundenes*, *Voraussetzungen*. In beidem geschieht der Form der Notwendigkeit nicht Genüge. Das Nachdenken, insofern es darauf gerichtet ist, diesem Bedürfnisse Genüge zu leisten, ist das eigentlich philosophische, *das spekulative Denken*. Als Nachdenken hiemit, das in seiner *Gemeinsamkeit* mit jenem ersten Nachdenken zugleich davon *verschieden* ist, hat es außer den gemeinsamen, auch *eigentümliche Formen*, deren allgemeine der Begriff ist.

Das Verhältnis der spekulativen Wissenschaft zu den andern Wissenschaften ist insofern nur dieses, daß jene den empirischen Inhalt der letztern nicht etwa auf der Seite läßt, sondern ihn anerkennt und gebraucht, daß sie ebenso das Allgemeine dieser Wissenschaften, die Gesetze, die Gattungen usf. anerkennt und zu ihrem eigenen Inhalte verwendet, daß sie aber auch ferner in diese Kategorien andere einführt und geltend macht. Der Unterschied bezieht sich insofern allein auf diese Veränderung der Kategorien. Die spekulative Logik enthält die vorige Logik und Metaphysik, konserviert dieselben Gedankenformen, Gesetze und Gegenstände, aber sie zugleich mit weitem Kategorien weiterbildend und umformend.

Von dem *Begriffe* im spekulativen Sinne ist das, was gewöhnlich Begriff genannt worden ist, zu unterscheiden. In dem letztern einseitigen Sinne ist es, daß die Behauptung aufgestellt, und tausend und aber tausendmal wiederholt und zum Vorurteile gemacht worden ist, daß das Unendliche nicht durch Begriffe gefaßt werden könne. |

§ 9. La forma della Necessità e il passaggio dalla riflessione empirica alla riflessione speculativa

In secondo luogo, la ragione soggettiva esige la propria ulteriore soddisfazione *secondo la forma*. Questa forma è la *Necessità* in generale (v. § 1).

Nella modalità scientifico-empirica si ha, da un lato, che l'*Universale* in essa contenuto (il Genere, ecc.), in quanto per sé indeterminato, non è per sé connesso con il *Particolare*: qui, piuttosto, Universale e Particolare sono l'uno rispetto all'altro esteriori e accidentali, proprio come reciprocamente esteriori e accidentali sono, di per sé, le connesse particolarità.

Dall'altro lato, gli inizi delle singole scienze empiriche sono sempre e comunque degli inizi *immediati, trovati, presupposti*.

In nessuno dei due casi viene pertanto soddisfatta la forma della Necessità.

Ora, nella misura in cui mira a soddisfare questo bisogno, la riflessione è pensiero filosofico vero e proprio, è *il pensiero speculativo*.

La riflessione speculativa, nella sua *comunanza* con quel primo tipo di riflessione, ne è al tempo stesso *diversa*⁶⁷. La riflessione in generale, dunque, oltre alle forme comuni, ha anche *forme peculiari*, e la sua forma universale è quella *concettuale*.

La differenza tra la Scienza speculativa e le altre scienze. — Il rapporto della Scienza speculativa verso le altre scienze consiste quindi in nient'altro che in questo: La Scienza speculativa non mette da parte il contenuto empirico di tali scienze, ma lo riconosce e lo impiega, e, a un tempo, riconosce e applica al proprio contenuto l'Universale di queste scienze (le leggi, i generi, ecc.); in più, però, la Scienza speculativa introduce e fa valere altre categorie oltre quelle di cui si servono le scienze.

La differenza, pertanto, si riferisce unicamente a questo mutamento di categorie.

La Logica speculativa contiene la logica e la metafisica precedenti, conserva le medesime forme di pensiero, le medesime leggi e i medesimi oggetti, ma, a un tempo, li elabora ulteriormente e li trasforma con altre categorie.

Il concetto in senso speculativo e in senso ordinario. — Dal *concetto* in senso speculativo va distinto ciò che abitualmente è stato chiamato «concetto». Solo in questo secondo senso, che è unilaterale, va intesa l'affermazione diffusa, mille e mille volte ripetuta e divenuta ormai pregiudizio, secondo cui l'Infinito non potrebbe essere colto concettualmente. |

§ 10

Dieses Denken der philosophischen Erkenntnisweise bedarf es selbst, sowohl seiner Notwendigkeit nach gefaßt, wie auch seiner Fähigkeit nach, die absoluten Gegenstände zu erkennen, gerechtfertigt zu werden. Eine solche Einsicht ist aber selbst philosophisches Erkennen, das daher nur *innerhalb* der Philosophie fällt. Eine *vorläufige* Explikation würde hiemit eine unphilosophische sein sollen, und könnte nicht mehr sein, als ein Gewebe von Voraussetzungen, Versicherungen und Rasonnements, – d.i. von zufälligen Behauptungen, denen mit demselben Rechte die entgegengesetzten gegenüber versichert werden könnten.

Ein Hauptgesichtspunkt der *kritischen* Philosophie ist, daß, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge usf. zu erkennen, das *Erkenntnisvermögen* selbst vorher zu untersuchen sei, ob es solches zu leisten fähig sei; man müsse das *Instrument* vorher kennen lernen, ehe man die Arbeit unternahme, die vermittelst desselben zu Stande kommen soll; wenn es unzureichend sei, würde sonst alle Mühe vergebens verschwendet sein. – Dieser Gedanke hat so *plausibel* geschienen, daß er die größte Bewunderung und Zustimmung erweckt, und das Erkennen aus seinem Interesse für die *Gegenstände* und dem Geschäfte mit denselben, auf sich selbst, auf das Formelle, zurückgeführt hat. Will man sich jedoch nicht mit Worten täuschen, so ist leicht zu sehen, daß wohl andere Instrumente sich auf sonstige Weise etwa untersuchen und beurteilen lassen, als durch das Vornehmen der eigentümlichen Arbeit, der sie bestimmt sind. Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als *erkennend* geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt dasselbe untersuchen, nichts anderes als es erkennen. Erkennen wollen aber, *ehe* man erkenne, ist ebenso ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, *schwimmen* zu lernen, *ehe er sich ins Wasser wage*.

Reinhold, der die Verworrenheit erkannt hat, die in solchem Beginnen herrscht, hat zur Abhilfe vorgeschlagen, vorläufig mit einem *hypothetischen* und *problematischen* Philosophieren anzufangen, und in demselben, man weiß nicht wie, fortzumachen, bis sich weiterhin etwa ergebe, daß man auf solchem Wege zum *Urwahren* gelangt sei. Näher betrachtet liefe dieser Weg auf das Gewöhnliche hinaus, nämlich auf die Analyse einer empirischen Grundlage oder einer in eine Definition gebrachten vorläufigen Annahme. Es ist nicht zu verkennen, daß ein richtiges Bewußtsein darin liegt, den gewöhnlichen Gang der Voraussetzungen und Vorläufigkeiten für ein hypothetisches und problematisches Verfahren zu erklären. Aber diese richtige Einsicht ändert die Beschaffenheit solches Verfahrens nicht, sondern spricht das Unzureichende desselben sogleich aus.

§ 10. La giustificazione della Filosofia è interna alla Filosofia stessa

Il pensiero peculiare della conoscenza filosofica ha esso stesso bisogno di essere giustificato, tanto riguardo alla sua Necessità, quanto anche riguardo alla sua capacità di conoscere gli oggetti assoluti.

Una tale intellesione giustificatrice, tuttavia, è anch'essa conoscenza filosofica, la quale rientra perciò solo *all'interno* della Filosofia. Una spiegazione *preliminare* dovrebbe quindi essere una spiegazione *afilosofica*, e non potrebbe consistere in altro se non in un tessuto di presupposti, asserzioni e raziocinii – cioè, di affermazioni accidentali, davanti alle quali potrebbero essere asserite con uguale diritto le affermazioni opposte.

L'assurdità di un esame preliminare della conoscenza in sé. — Uno dei capisaldi della filosofia *critica* è il seguente: Prima di procedere alla conoscenza di Dio, dell'essenza delle cose, ecc., occorre esaminare la stessa *facoltà conoscitiva*, per vedere se sia in grado di portare a termine un tale compito; bisogna imparare a conoscere lo *strumento*, prima di intraprendere il lavoro che dev'essere compiuto con esso, perché, se lo strumento fosse insufficiente, allora ogni fatica andrebbe inutilmente perduta⁶⁸.

Questo punto di vista è parso così *plausibile* da suscitare la più grande ammirazione e approvazione, per cui la conoscenza, dal suo interesse verso gli *oggetti* e dal suo occuparsene, è stata ricondotta a se stessa, cioè all'elemento formale.

Tuttavia, se non ci si vuole ingannare con le parole, allora si vede facilmente che è certo possibile esaminare e giudicare altri strumenti secondo una modalità diversa da quella implicata dal lavoro particolare cui sono destinati. L'esame della conoscenza, però, non può avvenire in altro modo se non *conoscendo*; esaminare un tale cosiddetto strumento non significa altro che conoscerlo.

Ora, voler conoscere *prima* che si conosca è altrettanto assurdo quanto il prudente proposito di quel tale *Scholasticus*⁶⁹ che voleva imparare a nuotare prima di gettarsi in acqua⁷⁰.

Il tentativo insufficiente di Reinhold di risolvere il problema. — Reinhold⁷¹ si è reso conto della confusione che regna in tale impostazione del problema di come cominciare in Filosofia, e ha proposto questo rimedio: Bisogna iniziare provvisoriamente con un filosofare *ipotetico* e *problematico*, quindi | procedere in esso – non si sa come – finché non risulti che, per tale via, si è giunti al *Vero originario*⁷².

Considerata più da vicino, in realtà, questa via porta solo a qualcosa d'ordinario, cioè all'analisi di un fondamento empirico o di un'ipotesi formulata provvisoriamente in una definizione. Certo, non bisogna disconoscere che qui è implicata la giusta consapevolezza per cui l'impostazione abituale, che procede per presupposti e assunti provvisori, va definita come procedimento ipotetico e problematico. L'esattezza dell'intellezione, però, non muta la natura di tale procedimento, bensì ne denuncia immediatamente l'insufficienza.

§ 11

Näher kann das Bedürfnis der Philosophie dahin bestimmt werden, daß indem der Geist als fühlend und anschauend Sinnliches, als Phantasie Bilder, als Wille Zwecke usf. zu Gegenständen hat, er im *Gegensätze* oder bloß im *Unterschiede von diesen Formen* seines Daseins und seiner Gegenstände, auch seiner höchsten Innerlichkeit, *dem Denken*, Befriedigung verschaffe und das Denken zu seinem Gegenstände gewinne. So kommt er *zu sich selbst*, im tiefsten Sinne des Worts, denn sein Prinzip, seine unvermischte Selbstheit ist das Denken. In diesem seinem Geschäfte aber geschieht es, daß das Denken sich in Widersprüche verwickelt, d.i. sich in die feste Nichtidentität der Gedanken verliert, somit sich selbst nicht erreicht, vielmehr in seinem Gegenteil befangen bleibt. Das höhere Bedürfnis geht gegen dies Resultat des nur verständigen Denkens und ist darin begründet, daß das Denken nicht von sich läßt, sich auch in diesem bewußten Verluste seines Beisichseins getreu bleibt, «*auf daß es überwinde*,» im Denken selbst die Auflösung seiner eigenen Widersprüche vollbringe.

Die Einsicht, daß die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist, daß es als Verstand in das Negative seiner selbst, in den Widerspruch, geraten muß, macht eine Hauptseite der Logik aus. Das Denken verzweifelnd, *aus sich* auch die Auflösung des Widerspruchs, in den es sich selbst gesetzt, leisten zu können, kehrt zu den Auflösungen und Beruhigungen zurück, welche dem Geiste in andern seiner Weisen und Formen zu Teil geworden sind. Das Denken hätte jedoch bei dieser Rückkehr nicht nötig, in | die *Misologie* zu verfallen, von welcher *Plato* bereits die Erfahrung vor sich gehabt hat, und sich polemisch gegen sich selbst zu benehmen, wie dies in der Behauptung des sogenannten *unmittelbaren Wissens* als der *ausschließenden* Form des Bewußtseins der Wahrheit geschieht.

§ 12

Die aus dem genannten Bedürfnisse hervorgehende *Entstehung* der Philosophie hat die *Erfahrung*, das unmittelbare und rasonnierende Bewußtsein, zum *Ausgangspunkte*. Dadurch als einen Reiz erregt, benimmt sich das Denken wesentlich so, daß es über das natürliche, sinnliche und rasonnierende Bewußtsein

§ 11. Il bisogno autentico da cui nasce la Filosofia

In termini più precisi, il bisogno della Filosofia può essere determinato nel modo seguente:-

Lo spirito, in quanto senziente e intuente, ha per oggetto le cose sensibili; in quanto è fantasia, ha per oggetto delle immagini; in quanto volontà, dei fini, ecc. In *opposizione a queste forme* della propria esistenza e dei propri oggetti – oppure, semplicemente, a *differenza di esse* –, lo spirito procura l'appagamento anche alla propria suprema interiorità, cioè *al pensiero*, e guadagna il pensiero come proprio oggetto.

In tal modo, lo spirito perviene *a se stesso*, all'*Ipse*, nel senso più profondo dell'espressione: infatti il suo principio, la sua Ipseità pura, è appunto il pensiero.

In questa sua occupazione, tuttavia, accade pure che il pensiero si aggrovigli in contraddizioni, che cioè si perda nella rigida non-identità dei pensieri; nel qual caso, allora, lo spirito non raggiunge se stesso, ma resta piuttosto invischiato nel suo contrario.

Ora, il bisogno superiore, opponendosi a questo risultato del pensiero meramente intellettuale, è fondamentalmente che il pensiero non rinunci a sé e, anche in questa perdita consapevole del suo essere-preso-sé, resti fedele a se stesso «*affinché dominis*»⁷³, e affinché porti a compimento, nel pensiero stesso, la soluzione delle sue proprie contraddizioni.

La dialettica del pensiero in generale e il pericolo della misologia. — Uno dei capisaldi della Logica consiste nella comprensione di questo fatto: La dialettica è la natura stessa del pensiero, e il pensiero, nella misura in cui si arresta alla sfera intellettuale, non può non essere irretito nel Negativo di se stesso, cioè nella Contraddizione.

Quando il pensiero dispera di poter trovare *da sé* anche la soluzione della Contraddizione nella quale esso pone se stesso, allora ritorna a soluzioni e rassicurazioni che sono state fornite allo spirito in altre sue modalità e forme. In questo ritorno, tuttavia, il pensiero non avrebbe bisogno | di cadere in quella *misologia* di cui già Platone ha fatto esperienza diretta⁷⁴; non è affatto necessario che esso si avventi polemicamente contro se stesso, come per esempio accade quando il cosiddetto *sapere immediato* viene affermato come la forma *esclusiva* della coscienza della Verità.

§ 12. Lo sviluppo del pensiero filosofico

La Filosofia *nasce* dunque dal bisogno di cui si è detto, e ha come *punto di partenza l'esperienza*, la coscienza immediata e raziocinante.

Sollecitato da ciò come da uno stimolo irriducibile, il pensiero assume essenzialmente questo atteggiamento: Esso si *eleva* al di

sich *erhebt*, in das unvermischte Element seiner selbst, und sich so zunächst ein sich entfernendes, *negatives Verhältnis* zu jenem Anfange gibt. Es findet so in sich, in der Idee des *allgemeinen* Wesens dieser Erscheinungen, zunächst seine Befriedigung; diese Idee (das Absolute, Gott,) kann mehr oder weniger abstrakt sein. Umgekehrt, bringen die Erfahrungswissenschaften den Reiz mit sich, *die Form* zu besiegen, in welcher der Reichtum ihres Inhalts als ein nur Unmittelbares und Gefundenes, *nebeneinander* gestelltes Vielfaches, daher überhaupt *Zufälliges* geboten wird, und diesen Inhalt zur Notwendigkeit zu erheben, – dieser Reiz reißt das Denken aus jener Allgemeinheit und der nur *an sich* gewährten Befriedigung heraus, und treibt es zur *Entwicklung von sich aus*. Diese ist einerseits nur ein Aufnehmen des Inhalts und seiner vorgelegten Bestimmungen, und gibt demselben zugleich andererseits die Gestalt, frei im Sinne des ursprünglichen Denkens nur nach der Notwendigkeit der Sache selbst hervorzugehen.

Von dem Verhältnisse der *Unmittelbarkeit* und *Vermittlung im Bewußtsein* ist unten ausdrücklich und ausführlicher zu sprechen. Es ist hier nur vorläufig darauf aufmerksam zu machen, daß wenn beide Momente auch als unterschieden *erscheinen*, keines *von beiden fehlen* kann, und daß sie in *unzertrennlicher* Verbindung sind. – So enthält | das Wissen von Gott wie von allem *Übersinnlichen* überhaupt, wesentlich eine *Erhebung* über die sinnliche Empfindung oder Anschauung; es enthält damit ein *negatives* Verhalten gegen dies Erste, darin aber die *Vermittlung*. Denn Vermittlung ist ein Anfangen und ein Fortgegangeensein zu einem Zweiten, so daß dies Zweite nur ist, insofern zu demselben von einem gegen dasselbe Andern gekommen worden ist. Damit aber ist das Wissen von Gott gegen jene empirische Seite nicht weniger selbständig, ja es gibt sich seine Selbständigkeit wesentlich durch diese Negation und Erhebung. – Wenn die Vermittlung zur Bedingtheit gemacht und einseitig herausgehoben wird, so kann man sagen, aber es ist nicht viel damit gesagt, die Philosophie verdanke der Erfahrung (dem *Aposteriorischen*) ihre erste Entstehung, – in der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen, – so sehr als man das Essen den Nahrungsmitteln verdanke, denn ohne diese könnte man nicht essen; das Essen wird freilich in diesem Verhältnisse als undankbar vorgestellt, denn es ist das Verzehren desjenigen, dem es sich selbst verdanken soll. Das Denken ist in diesem Sinne nicht weniger undankbar.

sopra della coscienza naturale, sensibile e raziocinante, e giunge fino all'elemento incommisto di se stesso, e così, rispetto a quell'inizio, si pone inizialmente in un *rapporto negativo*, nel senso che se ne allontana.

Il pensiero trova quindi il proprio appagamento innanzitutto entro sé, cioè nell'Idea dell'Essenza *universale* di questi fenomeni; e questa Idea (l'Assoluto, Dio) può essere più o meno astratta.

Le scienze empiriche, per converso, recano con sé lo stimolo a vincere *la forma* in cui viene offerta la ricchezza del loro contenuto – ricchezza che è un qualcosa di semplicemente immediato e trovato, una molteplicità *giustapposta* e perciò, in generale, *accidentale* –, e a elevare questo contenuto fino alla Necessità.

Ora, questo stimolo strappa via il pensiero da quella Universalità e da quell'appagamento garantito soltanto *in sé*, e lo spinge a *svilupparsi a partire da se stesso*. Tale sviluppo è, da un lato, nient'altro che la ricezione del contenuto e delle sue determinazioni date; dall'altro lato, a un tempo, lo sviluppo conferisce a questo stesso contenuto la figura di emergere liberamente – nel senso del pensiero originario – soltanto in conformità alla Necessità della Cosa stessa.

Il senso della Mediazione nel pensiero e la sua autonomia dall'esperienza. — Del rapporto tra *Immediatezza* e *Mediazione all'interno della coscienza* parleremo esplicitamente e diffusamente più avanti⁷⁵.

Qui, in sede preliminare, occorre richiamare l'attenzione solo su questo fatto: Anche se i due momenti *appaiono* come differenti, *nessuno dei due può mancare*, perché essi si trovano in un legame *inscindibile*.

Il sapere | relativo a Dio, come pure a ogni entità *soprasensibile* in generale, implica infatti essenzialmente un'*elevazione* al di sopra della sensazione o dell'intuizione sensibile; esso implica quindi un rapporto *negativo* rispetto a questo primo termine, e in tale rapporto è implicata la *Mediazione*. La Mediazione, infatti, è un iniziare e un avanzare fino a un secondo termine che è tale solo nella misura in cui si è giunti a esso a partire da un termine che, nei suoi confronti, è un Altro.

In tal senso, quindi, il sapere relativo a Dio non è meno autonomo rispetto a quel lato empirico, anzi esso si conferisce la propria autonomia essenzialmente mediante questa negazione ed elevazione.

Se la Mediazione viene trasformata in condizionatezza e viene messa in risalto in modo unilaterale, allora è certo possibile affermare che la Filosofia deve la sua prima genesi all'esperienza (all'*a-posteriori*). In realtà, però, il pensiero è essenzialmente la negazione di una datità immediata, e quindi quell'affermazione non è poi granché: sarebbe proprio come dire che del mangiare si è debitori ai cibi perché senza di essi non si potrebbe mangiare. Certo, in questo rapporto il mangiare viene rappresentato come ingrato, perché esso consuma ciò cui deve la propria esistenza. E il pensiero, in questo senso, non è meno ingrato.

Die eigne aber in sich reflektierte, daher in sich vermittelte *Unmittelbarkeit* des Denkens (das *Apriorische*) ist die *Allgemeinheit*, sein Beisichsein überhaupt; in ihr ist es befriedigt in sich, und insofern ist ihm die Gleichgültigkeit gegen die *Besonderung*, damit aber gegen seine Entwicklung, angestammt. Wie die Religion, ob entwickelter oder ungebildeter, zum wissenschaftlichen Bewußtsein ausgebildet oder im unbefangenen Glauben und Herzen gehalten, dieselbe intensive Natur der Befriedigung und Beseligung besitzt. Wenn das Denken bei der *Allgemeinheit* der Ideen stehen bleibt, – wie notwendig in den ersten Philosophien (z.B. dem *Sein* der eleatischen Schule, dem *Werden* Heraklits u. dergl.) der Fall ist, wird ihm mit Recht *Formalismus* vorgeworfen; auch bei einer entwickelten Philosophie kann es geschehen, daß nur die abstrakten Sätze oder Bestimmungen, z.B. daß im Absoluten Alles Eins, die Identität des Subjektiven und Objektiven, aufgefaßt und beim Besondern nur dieselben wiederholt werden. In Beziehung auf die erste abstrakte Allgemeinheit des Denkens hat es einen richtigen und gründlichen Sinn, daß der Erfahrung die *Entwicklung* der Philosophie zu verdanken ist. Die empirischen Wissenschaften bleiben einerseits nicht bei dem Wahrnehmen der *Einzelheiten* der Erscheinung stehen, sondern denkend haben sie der Philosophie den Stoff entgegen gearbeitet, indem sie die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen und Gesetze finden; sie vorbereiten so jenen Inhalt des Besondern dazu, in die Philosophie aufgenommen werden zu können. Andererseits enthalten sie damit die Nötigung für das Denken selbst zu diesen konkreten Bestimmungen fortzugehen. Das Aufnehmen dieses Inhalts, in dem durch das Denken die noch anlebende Unmittelbarkeit und das Gegebensein aufgehoben wird, ist zugleich ein *Entwickeln* des Denkens aus sich selbst. Indem die Philosophie so ihre Entwicklung den empirischen Wissenschaften verdankt, gibt sie deren Inhalte die wesentlichste Gestalt der *Freiheit* (des *Apriorischen*) des Denkens und die *Bewährung* der *Notwendigkeit*, statt der Beglaubigung des Vorfindens und der erfahrenen Tatsache, daß die Tatsache zur Darstellung und Nachbildung der ursprünglichen und vollkommen selbständigen Tätigkeit des Denkens werde.

§ 13

In der eigentümlichen Gestalt *äußerlicher Geschichte* wird die Entstehung und Entwicklung der Philosophie als *Geschichte dieses Wissen|schaft* vorgestellt. Diese Gestalt gibt den Entwicklungs-Stufen der Idee die Form von *zufälliger* Aufeinanderfolge und etwa von bloßer *Verschiedenheit* der Prinzipien und ihrer Ausführungen in ihren Philosophien. Der Werkmeister aber die-

Il senso dell'Immediatezza nel pensiero, la sua Universalità astratta e il suo dare-e-avere nei confronti delle scienze empiriche. — L'*Immediatezza* propria del pensiero (*l'a-priori*), invece, è riflessa entro sé e, pertanto, mediata entro sé: essa è l'*Universalità*, è l'Essere-presso-sé in generale del pensiero. Nell'*Universalità* il pensiero se ne sta appagato entro sé, e in questo senso gli è connaturata l'indifferenza verso la *particolarizzazione* e, quindi, verso il proprio sviluppo.

La Religione, parallelamente, possiede la stessa natura intensiva dell'appagamento e della beatitudine – si tratti poi di una religione più sviluppata o più rudimentale, affinata a coscienza scientifica oppure mantenuta nella fede ingenua e nel cuore.

Quando il pensiero si arresta all'*Universalità* delle Idee – come necessariamente accade nelle prime filosofie (per esempio, con l'*Essere* della Scuola eleatica, col *Divenire* di Eraclito, ecc.)⁷⁶ –, esso viene giustamente accusato di *formalismo*. Del resto, | anche in una filosofia più sviluppata può accadere che vengano colte, ripetute e meccanicamente applicate al Particolare soltanto proposizioni o determinazioni astratte, come per esempio quando si dice che nell'Assoluto «Tutto è Uno» o c'è «l'Identità di Soggettivo e Oggettivo»⁷⁷.

Ora, rispetto alla prima, astratta Universalità del pensiero, è certamente corretto e più giusto dire che lo *sviluppo* della Filosofia è dovuto all'esperienza. Infatti le scienze empiriche, da un lato, non restano ferme alla percezione delle *singularità* fenomeniche, ma, scoprendo le determinazioni universali (generi e leggi), hanno elaborato col pensiero il materiale per la Filosofia; in tal modo, esse preparano quel contenuto del Particolare affinché possa essere accolto appunto nella Filosofia. Con ciò, dall'altro lato, le scienze empiriche implicano la costrizione per il pensiero a procedere verso queste determinazioni concrete. L'accogliere tale contenuto – dal quale mediante il pensiero vengono rimossi sia l'*Immediatezza* che ancora lo segna, sia il carattere di *datità* – significa dunque, a un tempo, uno *svilupparsi* del pensiero a partire da se stesso.

Se la Filosofia è in tal modo debitrice del proprio sviluppo alle scienze empiriche, essa conferisce però al loro contenuto la figura supremamente essenziale della *Libertà* (dell'*a-priori*) del pensiero e la *garanzia* della *Necessità*. La Filosofia, dunque, non è mera attestazione delle scoperte e dei fatti esperiti: in essa, piuttosto, il fatto viene esposto e riprodotto dall'attività originaria e perfettamente autonoma del pensiero.

§ 13. L'unico Spirito vivente e la storia della Filosofia

Nella figura peculiare della *storia esteriore*, la genesi e lo sviluppo della Filosofia vengono rappresentati come *storia | di questa Scienza*.

Tale figura conferisce agli stadi di sviluppo dell'Idea la forma di una successione *accidentale*, come si trattasse di una mera *diversità* dei principi e della loro attuazione nelle rispettive filosofie.

L'artefice di questo lavoro millenario, invece, è quell'unico

ser Arbeit von Jahrtausenden ist der Eine lebendige Geist, dessen denkende Natur es ist, das, *was er ist*, zu seinem Bewußtsein zu bringen, und indem dies so Gegenstand geworden, zugleich schon darüber erhoben und eine höhere Stufe in sich zu sein. Die *Geschichte der Philosophie* zeigt an den verschiedenen erscheinenden Philosophien teils nur Eine Philosophie auf verschiedenen Ausbildungs-Stufen auf, teils daß die besondern *Prinzipien*, deren eines einem System zu Grunde lag, nur *Zweige* eines und desselben Ganzen sind. Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muß daher die Prinzipien Aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und konkreteste.

Bei dem Anschein der so vielen, *verschiedenen* Philosophien muß das *Allgemeine* und *Besondere* seiner eigentlichen Bestimmung nach unterschieden werden. Das Allgemeine formell genommen und *neben* das Besondere gestellt, wird selbst auch zu etwas Besonderem. Solche Stellung würde bei Gegenständen des gemeinen Lebens von selbst als unangemessen und ungeschickt auffallen, wie wenn z.B. einer, der Obst verlangte, Kirschen, Birnen, Trauben usf. ausschläge, weil sie Kirschen, Birnen, Trauben, *nicht* aber Obst seien. In Ansehung der Philosophie aber läßt man es sich zu, die Verschmähung derselben damit zu rechtfertigen, weil es so verschiedene Philosophien gebe, und jede nur *eine* Philosophie, nicht *die* Philosophie sei, – als ob nicht auch die Kirschen Obst wären. Es geschieht auch, daß eine solche, deren Prinzip das Allgemeine ist, *neben* solche, deren Prinzip ein besonderes ist, ja sogar neben Lehren, die versichern, daß es gar keine Philosophie gebe, gestellt wird, in dem Sinne, daß beides *nur verschiedene* Ansichten der Philosophie seien, etwa wie wenn Licht und Finsternis nur zwei *verschiedene* Arten des Lichtes genannt würden. |

§ 14

Dieselbe Entwicklung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Äußerlichkeit, *rein im Elemente des Denkens*. Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich *konkret*, und so ist er *Idee*, und in seiner ganzen Allgemeinheit *die Idee* oder *das Absolute*. Die Wissenschaft desselben ist wesentlich *System*, weil das Wahre als *konkret* nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und haltend, d.i. als *Totalität* ist, und nur durch Unterscheidung und Bestim-

Spirito vivente la cui natura pensante consiste nel portare alla propria coscienza *ciò che esso stesso è*, e, una volta divenuto oggetto, nell'essersi a un tempo già elevato al di sopra di questo oggetto per costituire, entro sé, uno stadio superiore.

Nelle filosofie che si manifestano e appaiono diverse, la *storia della Filosofia* mostra, da un lato, che si tratta soltanto di un'unica Filosofia nei diversi stadi del suo perfezionamento, e, dall'altro lato, che i *principi* particolari, ciascuno dei quali stava a fondamento di un sistema filosofico, non sono altro che *rami* di un unico e medesimo Tutto.

La filosofia che, sul piano temporale, è l'ultima, costituisce il risultato di tutte le filosofie precedenti, e contiene perciò necessariamente i principi di tutte quante. Essa dunque, se è veramente filosofia, è la filosofia più dispiegata, più ricca e più concreta.

Unicità della Filosofia e molteplicità di filosofie diverse. — Di fronte a così tante e *diverse* filosofie, bisogna distinguere l'*Universale* e il *Particolare* secondo le loro determinazioni autentiche.

Ora, l'Universale, preso formalmente e collocato *accanto* al Particolare, diviene esso stesso un'entità particolare.

Qualora venisse riferita agli oggetti della vita comune, tale collocazione si rivelerebbe ovviamente inadeguata e non pertinente – sarebbe per esempio come se uno, desiderando della frutta, rifiutasse ciliege, pere, uva, ecc., perché sono ciliege, pere, uva, ma *non* frutta.

Per quanto riguarda la Filosofia, invece, si pretende di giustificare il disprezzo verso di essa adducendo il fatto che ci sarebbero tante diverse filosofie, e che ciascuna sarebbe soltanto *una* filosofia, non *la* Filosofia – come se le ciliege non fossero anche frutta. Accade pure che una filosofia, il cui principio è l'universale, sia *giustapposta* a un'altra filosofia il cui principio è particolare, anzi, giustapposta persino a dottrine che negano l'esistenza di qualsiasi filosofia; e il tutto avviene come se si trattasse *soltanto* di punti di vista *diversi* sulla Filosofia, più o meno come se luce e tenebre fossero chiamate soltanto due *diversi* tipi di luce. |

§ 14. La Filosofia come sistema scientifico

Il medesimo sviluppo del pensiero esposto nella storia della Filosofia, viene esposto anche nella Filosofia stessa; qui, però, esso è liberato da quell'esteriorità storica, ed è *puramente nell'elemento del pensiero*.

Il pensiero libero e vero è, entro sé, *concreto*: esso è quindi *Idea*, e, nella sua intera Universalità, è *l'Idea*, cioè *l'Assoluto*.

Ora, la Scienza del pensiero libero è essenzialmente *sistema*. Il Vero, infatti, nella sua *concretezza*, non è altro che dispiegamento entro sé, e ripresa e conservazione di sé nell'Unità: è, cioè, *Totalità*, e solo mediante la differenziazione e determinazione delle

mung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann.

Ein Philosophieren *ohne System* kann nichts wissenschaftliches sein; außerdem daß solches Philosophieren für sich mehr eine subjektive Sinnesart ausdrückt, ist es seinem Inhalte nach zufällig. Ein Inhalt hat allein als Moment des Ganzen seine Rechtfertigung, außer demselben aber eine unbegründete Voraussetzung oder subjektive Gewißheit; viele philosophische Schriften beschränken sich darauf, auf solche Weise nur *Gesinnungen* und *Meinungen* auszusprechen. — Unter einem *Systeme* wird fälschlich eine Philosophie von einem beschränkten von andern unterschiedenen *Prinzip* verstanden; es ist im Gegenteil Prinzip wahrhafter Philosophie alle besondern Prinzipien in sich zu enthalten.

§ 15

Jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schließender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besondern Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so daß das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem Einzelnen erscheint. |

§ 16

Als *Enzyklopädie* wird die Wissenschaft nicht in der ausführlichen Entwicklung ihrer Besonderung dargestellt, sondern ist auf die Anfänge und die Grundbegriffe der besondern Wissenschaften zu beschränken.

Wieviel von den besondern Teilen dazu gehöre, eine besondere Wissenschaft zu konstituieren, ist insoweit unbestimmt, als der Teil nur nicht ein vereinzelt Moment, sondern selbst eine Totalität sein muß, um ein Wahres zu sein. Das Ganze der Philosophie macht daher wahrhaft *Eine* Wissenschaft aus, aber sie kann auch als ein Ganzes von mehreren besondern Wissenschaften angesehen werden. — Die philosophische Enzyklopädie unterscheidet sich von einer andern gewöhnlichen

proprie differenze esso può essere la Necessità di queste stesse differenze e la Libertà del Tutto.

Necessaria sistematicità della Filosofia. — Un filosofare *senza sistema* non può essere scientifico. Un tale filosofare, a parte il fatto di esprimere di per sé un modo di sentire più che altro soggettivo, ha un contenuto accidentale.

Un contenuto ha la sua giustificazione unicamente come momento del Tutto; al di fuori della totalità, invece, esso è un presupposto infondato oppure una certezza soggettiva. In tal senso, sono molti gli scritti filosofici che si limitano a esprimere *modi di sentire e opinioni*.

Per *sistema* si intende in genere, erroneamente, una filosofia che ha un *principio* limitato e differente da altri principi. Al contrario, principio di una filosofia autentica è quello che contiene entro sé tutti i principi particolari.

§ 15. Rapporto fra il Tutto e le parti in Filosofia

Ciascuna delle parti della Filosofia è un Tutto filosofico, un circolo che si chiude entro se stesso. In ciascuno di tali circoli, l'Idea filosofica si trova in una determinatezza o elemento particolari.

Ora, il singolo circolo, essendo entro sé una totalità, infrange anche le barriere del suo elemento e fonda una sfera ulteriore.

Il Tutto si presenta pertanto come un circolo di circoli, ciascuno dei quali è un momento necessario: di conseguenza, il sistema dei loro elementi peculiari costituisce l'Idea totale, la quale si manifesta a un tempo in ogni singolo circolo. |

§ 16. La Scienza filosofica in quanto enciclopedia di scienze particolari

In quanto *enciclopedia*, la Scienza non viene esposta nello sviluppo dettagliato della sua particolarizzazione, ma va limitata agli inizi e ai concetti fondamentali delle scienze particolari.

La Filosofia come Scienza unitaria e come totalità di scienze particolari. — Non è possibile determinare quante parti specifiche occorrono per costituire una scienza particolare; e questo perché la parte, per essere vera, dev'essere non soltanto un momento isolato, ma essa stessa una totalità.

Il Tutto della Filosofia, pertanto, costituisce veramente *un'unica* Scienza, ma essa può essere considerata anche come un Tutto di parecchie scienze particolari.

In che senso l'enciclopedia filosofica differisce da ogni altro tipo di enciclopedia. — L'enciclopedia filosofica differisce da ogni altra enciclopedia, nel senso ordinario del termine, per quanto segue.

Enzyklopädie dadurch, daß diese etwa ein *Aggregat* der Wissenschaften sein soll, welche zufälliger- und empirischerweise aufgenommen und worunter auch solche sind, die nur den Namen von Wissenschaften tragen, sonst aber selbst eine bloße Sammlung von Kenntnissen sind. Die Einheit, in welche in solchem Aggregate die Wissenschaften zusammengebracht werden, ist, weil sie äußerlich aufgenommen sind, gleichfalls eine *äußerliche*, — eine *Ordnung*. Diese muß aus demselben Grunde, zudem da auch die Materialien zufälliger Natur sind, ein *Versuch* bleiben, und immer unpassende Seiten zeigen. — Außerdem denn, daß die philosophische Enzyklopädie 1) bloße *Aggregate* von Kenntnissen — wie z.B. die Philologie zunächst erscheint, ausschließt, so auch ohnehin 2) solche, welche die bloße Willkür zu ihrem Grunde haben, wie z.B. die Heraldik; Wissenschaften der letztern Art sind die *durch und durch positiven*. 3) Andere Wissenschaften werden auch *positive* genannt, welche jedoch einen rationellen Grund und Anfang haben. Dieser Bestandteil gehört der Philosophie an; die *positive Seite* aber bleibt ihnen eigentümlich. Das Positive der Wissenschaften ist von verschiedener Art; 1) ihr an sich rationeller Anfang geht in das Zufällige dadurch über, daß sie das Allgemeine in die *empirische Einzelheit* und *Wirklichkeit* herunterzuführen haben. In diesem Felde der Veränderlichkeit und Zufälligkeit kann nicht der *Begriff*, sondern können nur *Gründe* geltend gemacht werden. Die Rechtswissenschaft | z.B., oder das System der direkten und indirekten Abgaben, erfordern *letzte genaue* Entscheidungen, die außer dem *An und für sich Bestimmsein des Begriffes liegen* und daher eine Breite für die Bestimmung zulassen, die nach einem Grunde so und nach einem andern anders gefaßt werden kann und keines sichern Letzten fähig ist. Ebenso verläuft sich die Idee der *Natur* in ihrer Vereinzelung in Zufälligkeiten, und die *Naturgeschichte*, *Erdbeschreibung*, *Medizin* usw. gerät in Bestimmungen der Existenz, in Arten und Unterschiede, die von äußerlichem Zufall und vom Spiele, nicht durch Vernunft bestimmt sind. Auch die *Geschichte* gehört hier insofern die Idee ihr Wesen, deren Erscheinung aber in der Zufälligkeit und im Felde der Willkür ist. 2) Solche Wissenschaften sind auch insofern *positiv*, als sie ihre Bestimmungen nicht für *endlich* erkennen, noch den Übergang derselben und ihrer ganzen Sphäre in eine höhere aufzeigen, sondern sie für *schlechthin geltend* annehmen. Mit dieser Endlichkeit der *Form*, wie die erste die Endlichkeit des *Stoffes* ist, hängt 3) die des *Erkenntnisgrundes* zusammen, welcher teils das Raisonement, teils Gefühl, Glauben, Autorität Anderer, überhaupt die Autorität der innern oder äußern Anschauung

Un'enciclopedia ordinaria dev'essere una specie di *aggregato* di scienze assunte in modo accidentale ed empirico, e tra le quali ce ne sono anche alcune che recano soltanto il nome di scienze, ma che in realtà rappresentano solo una mera raccolta di nozioni. Poiché in tale aggregato sono assemblate in modo esteriore, le scienze vengono qui giustapposte in una unità altrettanto *esteriore*, in *un ordine*; quest'ordine, per la stessa ragione, e tanto più perché anche i materiali sono di natura accidentale, non può non restare un *tentativo*, un *saggio*, e mostrare sempre degli aspetti insoddisfacenti.

Ora, l'enciclopedia filosofica esclude senz'altro, oltre naturalmente 1) i meri *aggregati* di nozioni (quale appare, per esempio, innanzitutto la filologia), anche 2) le scienze che si fondano sul mero arbitrio e che sono scienze *in tutto e per tutto positive* (come per esempio l'araldica). 3) Ci sono poi altre scienze che, pur essendo anch'esse *positive*, hanno tuttavia un fondamento e un inizio razionali; esse allora appartengono alla Filosofia secondo questa loro razionalità, mentre l'*aspetto positivo* resta loro pertinente.

Le quattro specie di positività delle scienze filosofiche: α. La trasformazione dell'Inizio in un Accidentale. — L'aspetto positivo delle scienze filosofiche è di diverse specie.

1) Il loro inizio, in sé razionale, trapassa in qualcosa di accidentale per il fatto che esse devono calare l'Universale nella *singularità e realtà empirica*. In questo campo della mutevolezza e dell'accidentalità non si può far valere il *Concetto*, ma si possono soltanto addurre *argomenti*.

La scienza giuridica, | per esempio, oppure il sistema delle imposte dirette e indirette, comportano delle decisioni *ultime precise* la cui *sede* è esterna all'*essere-in-sé-e-per-sé-determinato del Concetto*; esse concedono perciò un certo margine alle diverse determinazioni che, secondo gli argomenti su cui si basano, possono essere prese in un senso o nell'altro, e quindi non sono capaci di giungere a un punto finale sicuro.

Anche l'Idea della *Natura*, nella sua singolarizzazione, si disperde in accidentalità, e così la *storia naturale*, la *geografia*, la *medicina*, ecc., si muovono tra determinazioni dell'esistenza, tra specie e differenze, che sono determinate non dalla ragione, ma dal giuoco di una casualità esteriore.

La *Storia*, infine, appartiene anch'essa a tale contesto nella misura in cui, pur avendo come sua Essenza l'Idea, il suo manifestarsi avviene nell'accidentalità e nel campo dell'arbitrio.

β. L'assolutizzazione del Finito. — 2) Tali scienze sono *positive* anche nella misura in cui non riconoscono la *finitezza* delle loro determinazioni, né presentano il passaggio di tali determinazioni e della loro intera sfera in una sfera superiore, ma le assumono come *assolutamente valide*.

γ. La finitezza del fondamento conoscitivo. — A questa finitezza della *forma*, come pure alla prima che era finitezza della *materia*, si connette poi 3) la finitezza del *fondamento conoscitivo*, il quale in parte è il raziocinio, e in parte il sentimento, la fede, l'autorità altrui — cioè, in generale, l'autorità dell'intuizione interna o esterna.

ist. Auch die Philosophie, welche sich auf Anthropologie, Tatsachen des Bewußtseins, innere Anschauung oder äußere Erfahrung gründen will, gehört hierher. [4)]* Es kann noch sein, daß bloß die *Form der wissenschaftlichen Darstellung* empirisch ist, aber die sinnvolle Anschauung das, was nur Erscheinungen sind, so ordnet, wie die innere Folge des Begriffes ist. Es gehört zu solcher Empirie, daß durch die Entgegensetzung und Mannigfaltigkeit der zusammengestellten Erscheinungen die *äußerlichen, zufälligen Umstände* der Bedingungen sich aufheben, wodurch dann das *Allgemeine* vor den Sinn tritt. — Eine sinnige Experimental-Physik, Geschichte usf. wird auf diese Weise die rationale Wissenschaft der Natur und der menschlichen Begebenheiten und Taten in einem äußerlichen, den Begriff abspiegelnden Bilde darstellen. |

§ 17

Für den *Anfang*, den die Philosophie zu machen hat, scheint sie im allgemeinen ebenso mit einer subjektiven Voraussetzung wie die andern Wissenschaften zu beginnen, nämlich einen besondern Gegenstand, wie anderwärts Raum, Zahl usf., so hier das *Denken* zum Gegenstande des Denkens machen zu müssen. Allein es ist dies der freie Akt des Denkens sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und *sich* hiemit *seinen Gegenstand selbst erzeugt und gibt*. Ferner muß der Standpunkt, welcher so als *unmittelbarer* erscheint, innerhalb der Wissenschaft sich zum *Resultate*, und zwar zu ihrem letzten machen, in welchem sie ihren Anfang wieder erreicht und in sich zurückkehrt. Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang im Sinne anderer Wissenschaften hat, so daß der Anfang nur eine Beziehung auf das Subjekt, als welches sich entschließen will zu philosophieren, nicht aber auf die Wissenschaft als solche hat. — Oder was dasselbe ist, der Begriff der Wissenschaft und somit der erste, — und weil er der erste ist enthält er die Trennung, daß das Denken Gegenstand für ein (gleichsam äußerliches) philosophierendes Subjekt ist, — muß von der Wissenschaft selbst erfaßt werden. Dies ist sogar ihr einziger Zweck, Tun und Ziel, zum Begriffe ihres Begriffes, und so zu ihrer Rückkehr und Befriedigung zu gelangen.

* 4) E², om. E¹, BL.

A tale contesto appartiene anche quella filosofia che intende fondarsi sull'antropologia, sui fatti di coscienza, sull'intuizione interna o sull'esperienza esterna.

8. Empiricità della forma espositiva. — 4) Può darsi infine che in alcune scienze sia empirica soltanto la *forma dell'esposizione scientifica*, ma che l'intuizione sia così profonda da ordinare i fenomeni secondo la coerenza interna del Concetto.

In questo tipo di empiria, mediante la contrapposizione e molteplicità dei fenomeni raccolti insieme, avviene la rimozione delle *circostanze esteriori e accidentali* delle condizioni, e in tal modo si dischiude la via all'*Universale*.

Una fisica sperimentale, una storia, ecc., approntate secondo questo senso profondo, presenteranno allora la scienza razionale delle cose naturali e quella degli avvenimenti e dei fatti umani in un'immagine esteriore che rispecchia però il Concetto. |

§ 17. L'inizio della Filosofia come risultato

Quanto all'*inizio* della Filosofia, sembra che anch'essa, in generale e analogamente alle altre scienze, cominci con un presupposto soggettivo. La Filosofia sembra infatti dover costituire come oggetto del pensiero un oggetto particolare, cioè il *pensiero stesso* — così come, nelle altre scienze, oggetto è lo spazio, il numero, ecc.

Senonché, l'atto libero del pensiero consiste nel collocarsi nel punto di vista in cui il pensiero è per se stesso e, quindi, *genera e si conferisce da se stesso il proprio oggetto*.

Inoltre, all'interno della Scienza questo punto di vista che qui appare *immediato* deve rendersi *risultato*, e precisamente risultato ultimo della Scienza stessa: allora la Filosofia perviene nuovamente al proprio inizio e ritorna entro sé.

In tal modo, la Filosofia si mostra come un circolo che ritorna entro se stesso e che non ha nessun inizio nel senso in cui ce l'hanno le altre scienze. L'inizio, pertanto, si ha solo in riferimento al soggetto che intende decidersi a filosofare, ma non in riferimento alla Scienza in quanto tale.

Ciò equivale a dire: Il Concetto della Scienza, e quindi il Concetto primo — il quale, appunto perché primo, implica la separazione per cui il pensiero è oggetto per un soggetto filosofante (un soggetto esteriore, per così dire) —, dev'essere colto dalla Scienza stessa. Questo è addirittura l'unico fine, l'unica attività e l'unica meta della Filosofia: pervenire al Concetto del proprio Concetto e, così, al proprio ritorno e appagamento.

§ 18

Wie von einer Philosophie nicht eine vorläufige allgemeine Vorstellung gegeben werden kann, denn nur das *Ganze* der Wissenschaft ist die Darstellung der Idee, so kann auch ihre *Einteilung* nur erst aus dieser begriffen werden; sie ist wie diese, aus der sie zu nehmen ist, etwas Antizipiertes. Die Idee aber erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dies zugleich als die Tätigkeit, sich selbst um für sich zu sein sich gegenüber zu stellen und in | diesem Andern nur bei sich selbst zu sein. So zerfällt die Wissenschaft in die drei Teile:

- I. Die *Logik*, die Wissenschaft der Idee an und für sich,
- II. Die *Naturphilosophie* als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein,
- III. Die *Philosophie des Geistes*, als der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt.

Oben § 15 ist bemerkt, daß die Unterschiede der besondern philosophischen Wissenschaften nur Bestimmungen der Idee selbst sind, und diese es nur ist, die sich in diesen verschiedenen Elementen darstellt. In der Natur ist es nicht ein Anderes als die Idee, welches erkannt würde, aber sie ist in der Form der *Entäußerung*, so wie im Geiste ebendieselbe *als für sich seiend* und *an und für sich werdend*. Eine solche Bestimmung, in der die Idee erscheint, ist zugleich ein *fließendes* Moment; daher ist die einzelne Wissenschaft ebensowohl dies, ihren Inhalt *als seienden* Gegenstand, als auch dies, unmittelbar darin seinen Übergang in seinen höhern Kreis zu erkennen. Die *Vorstellung* der *Einteilung* hat daher das Unrichtige, daß sie die besondern Teile oder Wissenschaften *nebeneinander* hinstellt, als ob sie nur ruhende und in ihrer Unterscheidung substantielle, wie *Arten*, wären. |

§ 18. Partizione dell'enciclopedia filosofica

Di una filosofia non può esserci una rappresentazione generale preliminare: solo il *Tutto* della Scienza, infatti, è l'esposizione dell'Idea.

Analogamente, anche la *partizione* di una filosofia può essere concepita solo a partire dall'Idea, e, allo stesso modo dell'Idea da cui è tratta, costituisce qualcosa di anticipato.

Ora, l'Idea si rivela (1) come il pensiero puramente e semplicemente identico a se stesso, e, a un tempo, (2) come l'attività che si contrappone a se stessa al fine di essere per sé, e che, | (3) in questo Altro, è presso se stessa.

La Scienza si suddivide quindi in tre parti:

- I. La *Logica*, la scienza dell'Idea in sé e per sé.
- II. La *Filosofia della Natura*, come la scienza dell'Idea nella sua Alterità.
- III. La *Filosofia dello Spirito*, come l'Idea che ritorna entro sé a partire dalla propria Alterità.

In che senso bisogna intendere la partizione. — Più sopra (§ 15) è stato rilevato che le differenze delle scienze filosofiche particolari sono soltanto determinazioni dell'Idea stessa, e che è unicamente l'Idea a esporsi in questi elementi diversi.

Nella Natura non ci sarebbe da conoscere un Altro rispetto all'Idea; qui, piuttosto, l'Idea è nella forma dell'*esteriorizzazione*, così come nello Spirito, parallelamente, l'Idea è *come essente per sé e diveniente in sé e per sé*.

Una determinazione in cui si manifesta l'Idea è a un tempo un momento che *fluisce*. La singola scienza, perciò, è tanto conoscenza del proprio contenuto come oggetto *essente*, quanto anche conoscenza immediata, in questo oggetto, del passaggio del contenuto in un circolo superiore.

La rappresentazione della partizione è di conseguenza scorretta perché colloca le parti o scienze particolari l'una accanto alle altre, come si trattasse semplicemente di parti in quiete e sostanziali nella loro differenziazione, come se fossero cioè delle specie. |

ERSTER TEIL

DIE WISSENSCHAFT DER LOGIK

VORBEGRIFF

§ 19

Die Logik ist die Wissenschaft *der reinen Idee*, das ist, der Idee im abstrakten Elemente des *Denkens*.

Es gilt von dieser, wie von andern in diesem Vorbegriffe enthaltenen Bestimmungen dasselbe, was von den über die Philosophie überhaupt vorausgeschickten Begriffen gilt, daß sie *aus* und *nach* der Übersicht des Ganzen geschöpfte Bestimmungen sind.

Man kann wohl sagen, daß die Logik die Wissenschaft des *Denkens*, seiner *Bestimmungen* und *Gesetze sei*, aber das Denken als solches macht nur die *allgemeine Bestimmtheit* oder das *Element* aus, in der die Idee als logische ist. Die Idee ist das Denken nicht als formales, sondern als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst gibt, nicht schon *hat* und in sich vorfindet.

Die Logik ist insofern die *schwerste* Wissenschaft, als sie es nicht mit Anschauungen, nicht einmal wie die Geometrie mit abstrakten sinnlichen Vorstellungen, sondern mit reinen Abstraktionen zu tun hat, und eine Kraft und Geübtheit erfordert sich in den reinen Gedanken zurückzuziehen, ihn festzuhalten und in solchem sich zu bewegen. Auf der andern Seite könnte sie als die *leichteste* angesehen werden, weil der Inhalt nichts als das eigene Denken und dessen geläufige Bestimmungen, und diese zugleich die *einfachsten* und das *Elementarische* sind. Sie sind auch das *Bekannteste*, Sein, Nichts usf. Bestimmtheit, Größe usw. Ansichsein, Fürsichsein, Eines, Vieles usw. Diese Bekanntschaft erschwert jedoch eher das logische Studium; einesteils wird es leicht der Mühe nicht wert gehalten, mit solchem Bekannten sich noch zu beschäftigen; andernteils ist es darum zu tun, auf ganz andere, ja selbst entgegengesetzte Weise damit bekannt zu werden, als man es schon ist.

PARTE PRIMA

LA SCIENZA DELLA LOGICA

CONCETTO PRELIMINARE

§ 19. Definizione della Logica

La Logica è la scienza *dell'Idea pura*, cioè dell'Idea nell'elemento astratto del *pensiero*.

Idea e pensiero. — Per questa definizione, come pure per le altre determinazioni contenute in questo concetto preliminare della Logica, vale quanto si è detto riguardo ai concetti preliminari della Filosofia in generale, e cioè: si tratta di determinazioni ricavate *a partire dallo* e *in conseguenza allo* sguardo generale sul Tutto.

Ora, è certamente possibile dire che la Logica *sarebbe* la scienza del *pensiero*, delle *determinazioni* e delle *leggi* del pensiero.

Il pensiero in quanto tale, tuttavia, costituisce soltanto la *determinatezza universale* — l'*elemento* — in cui l'Idea si trova come Idea logica.

L'Idea stessa, invece, è il pensiero non come pensiero formale, bensì come la totalità sviluppantesi delle sue determinazioni e leggi peculiari; e si tratta di determinazioni e leggi che il pensiero dà a se stesso, senza *averle* già e trovarle entro sé.

Difficoltà e semplicità della Logica. — La Logica è la scienza *più difficile* nella misura in cui ha a che fare non con intuizioni, e neppure con rappresentazioni sensibili astratte — come è il caso della geometria —, bensì con astrazioni pure: la Logica esige una forza e un esercizio per ritrarsi nel pensiero puro, per tenerlo fermo e muoversi entro esso.

Per un altro verso, la Logica potrebbe essere considerata come la scienza *più facile*, perché il suo contenuto non è altro che il proprio pensiero con le relative determinazioni ordinarie, | le quali, a un tempo, sono le determinazioni *più semplici* e *più elementari*. Si tratta anche delle determinazioni *più note* (l'Essere, il Nulla, ecc.; la determinatezza, la grandezza, ecc.; l'Essere-in-sé, l'Essere-per-sé, l'Uno, i Molti, ecc.), ma tuttavia è proprio questo loro essere-note a rendere piuttosto difficile lo studio della Logica. Da un lato, infatti, è facile credere che non valga la pena di occuparsi di cose tanto note; dall'altro lato, si tratta di conoscerle in modo completamente diverso, anzi addirittura opposto rispetto a quello in cui sono note.

Der Nutzen der Logik betrifft das Verhältnis zum Subjekt, inwiefern es sich eine gewisse Bildung zu andern Zwecken gibt. Die Bildung desselben durch die Logik besteht darin, daß es im Denken geübt wird, weil diese Wissenschaft Denken des Denkens ist, und daß es die Gedanken und auch als Gedanken in den Kopf bekommt. — Insofern aber das Logische die absolute Form der Wahrheit und noch mehr als dies auch die reine Wahrheit selbst ist, ist es ganz etwas anderes als bloß etwas *Nützlich*. Aber wie das Vortrefflichste, das Freieste und Selbständigste auch das Nützlichste ist, so kann auch das Logische so gefaßt werden. Sein Nutzen ist dann noch anders anzuschlagen, als bloß die formelle Übung des Denkens zu sein.

§ 20

Nehmen wir das Denken in seiner am nächsten liegenden Vorstellung auf, so erscheint es a) zunächst in seiner gewöhnlichen, subjektiven Bedeutung, als eine der geistigen Tätigkeiten oder Vermögen *neben* andern, der Sinnlichkeit, Anschauen, Phantasie usf., Begehren, Wollen usf. Das *Produkt* desselben, die Bestimmtheit oder Form des Gedankens, ist das *Allgemeine*, Abstrakte überhaupt. Das *Denken* als die *Tätigkeit*, ist somit das *tätige Allgemeine*, und zwar das *sich* betätigende, indem die Tat, das Hervorgebrachte, eben das Allgemeine ist. Das Denken als *Subjekt* vorgestellt ist *Denkendes*, und der einfache Ausdruck des existierenden Subjekts als Denkenden ist *Ich*.

Die hier und in den nächstfolgenden §§ angegebenen Bestimmungen sind nicht als Behauptungen und meine *Meinungen* über das Denken zu nehmen; jedoch da in dieser vorläufigen Weise keine Ableitung oder Beweis stattfinden kann, mögen sie als *Fakta* gelten, so daß in dem Bewußtsein eines jeden, wenn er Gedanken habe und sie betrachte, es sich empirisch vorfinde, daß der Charakter der Allgemeinheit und so gleichfalls die nachfolgenden Bestimmungen darin vorhanden seien. Eine bereits vorhandene Bildung der Aufmerksamkeit und der Abstraktion wird allerdings zur Beobachtung von Faktis seines Bewußtseins und seiner Vorstellungen erfordert.

Schon in dieser vorläufigen Exposition kommt der Unterschied von Sinnlichem, Vorstellung und Gedanken zur Sprache; er ist durchgreifend für das Fassen der Natur und der Arten des Erkennens; es wird daher zur Erläuterung dienen, diesen Unterschied auch hier schon bemerklich zu machen. — Für das *Sinnliche* wird zunächst sein äußerlicher

Sull'utilità della Logica. — Si può parlare di *utilità* della Logica in riferimento al suo rapporto con il soggetto, cioè nella misura in cui il soggetto si dà una certa formazione logica in vista di altri scopi. In questo senso, poiché la Logica è pensiero del pensiero, essa forma il soggetto esercitandolo a pensare e a cogliere con la mente dei pensieri anche in forma di pensieri.

Ora, però, l'elemento logico è la forma assoluta della Verità, anzi ancora di più: è la stessa Verità pura. Esso è dunque completamente diverso da qualcosa di meramente *utile*. Sennonché, poiché ciò che è più eminente, più libero e più autonomo è anche la cosa più utile, allora anche la Logica può essere considerata tale. La sua utilità va dunque stimata in termini ben diversi da quelli di un mero esercizio formale del pensiero.

§ 20. a) Il pensiero come attività dell'Universale, cioè dell'Io che produce l'Universale

Se lo prendiamo nella modalità più comune in cui viene rappresentato, allora il pensiero appare a) innanzitutto, nel suo significato abituale e soggettivo, come un'attività o facoltà spirituale accanto alle altre (la sensibilità, l'intuizione, la fantasia, ecc., il desiderio, la volontà, ecc.).

Il suo *prodotto*, cioè la determinatezza o forma del pensiero, è poi l'*Universale*, l'Astratto in generale.

Il pensiero in quanto *attività*, quindi, è l'*Universale attivo*, e, precisamente, è l'*Universale* che *si* attiva: infatti l'atto, il prodotto, è appunto l'*Universale*.

Il pensiero rappresentato come *soggetto* è un'entità *pensante*, e l'espressione semplice del soggetto che esiste come pensante è: *Io*.

Le determinazioni addotte in questa sede preliminare sono dei *facta*. — Le determinazioni esposte qui e nei §§ successivi non vanno prese come mere affermazioni e come mie *opinioni* intorno al pensiero. Tuttavia, poiché in questa sede preliminare non può aver luogo nessuna loro deduzione o dimostrazione, esse possono valere come *facta*; ciò significa che ognuno, nel momento in cui ha dei pensieri e li considera come tali, può avere esperienza del fatto che, nella sua coscienza, è dato il carattere dell'Universalità insieme alle determinazioni successive.

È ovvio che per osservare i *facta* della propria coscienza e delle proprie rappresentazioni si richiede un adeguato grado di formazione della capacità di concentrazione e di astrazione.

I pensieri nella loro differenza dall'elemento sensibile e dalle rappresentazioni. — Già in questa esposizione preliminare entra in gioco la differenza tra elemento sensibile, rappresentazione e pensiero. Si tratta di una differenza d'importanza capitale per cogliere la natura e le specie della conoscenza, e pertanto sarà utile esaminarla per concentrare fin da ora l'attenzione su di essa.

Ursprung, die Sinne oder Sinneswerkzeuge, zur Erklärung genommen. Allein die Nennung des Werkzeuges gibt keine Bestimmung für das, was damit erfaßt wird. Der Unterschied des *Sinnlichen* vom Gedanken ist darein zu setzen, daß die Bestimmung von jenem die *Einzelheit* ist, und indem das Einzelne (ganz abstrakt das Atome) auch im Zusammenhange steht, so ist das Sinnliche ein *Außereinander*, dessen nähere abstrakte Formen das *Neben-* und das *Nacheinander* sind. — Das *Vorstellen* hat solchen sinnlichen Stoff zum Inhalte aber in die Bestimmung des *Meinigen*, daß solcher Inhalt in *Mir* ist, und der *Allgemeinheit*, der Beziehung-auf-sich, der *Einfachheit*, gesetzt. — Außer dem Sinnlichen hat jedoch die Vorstellung auch Stoff zum Inhalte, der aus dem selbstbewußten Denken entsprungen, wie die Vorstellungen vom Rechtlichen, Sittlichen, Religiösen, auch vom Denken selbst, und es fällt nicht so leicht auf, worin der Unterschied solcher *Vorstellungen* von den *Gedanken* solchen Inhalts zu setzen sei. Hier ist sowohl der Inhalt Gedanke, als auch die Form der *Allgemeinheit* vorhanden ist, welche schon dazu gehört, daß ein Inhalt in *Mir*, überhaupt daß er Vorstellung sei. Die Eigentümlichkeit der Vorstellung aber ist im allgemeinen auch in dieser Rücksicht darein zu setzen, daß in ihr solcher Inhalt gleichfalls vereinzelt steht. Recht, rechtliche und dergleichen Bestimmungen stehen zwar nicht im sinnlichen *Außereinander* | des *Raums*. Der Zeit nach erscheinen sie wohl etwa nacheinander, ihr Inhalt selbst wird jedoch nicht als von der Zeit behaftet, in ihr vorübergehend und veränderlich vorgestellt. Aber solche an sich geistige Bestimmungen stehen gleichfalls *vereinzelt* im weiten Boden der innern abstrakten *Allgemeinheit* des Vorstellens überhaupt. Sie sind in dieser Vereinzeltung *einfach*; Recht, Pflicht, Gott. Die Vorstellung bleibt nun entweder dabei stehen, daß das Recht Recht, Gott Gott ist, — oder gebildeter gibt sie Bestimmungen an, z.B. daß Gott Schöpfer der Welt, allweise, allmächtig usf. ist; hier werden ebenso mehrere vereinzelt einfache Bestimmungen aneinander gereiht, welche der Verbindung ungeachtet, die ihnen in ihrem Subjekte angewiesen ist, *außereinander* bleiben. Die Vorstellung trifft hier mit dem *Verstande* zusammen, der sich von jener nur dadurch unterscheidet, daß er Verhältnisse von *Allgemeinem* und *Besondern* oder von *Ursache* und *Wirkung* usf. und dadurch Beziehungen der *Notwendigkeit* unter den isolierten Bestimmungen der Vorstellung setzt, da diese sie in ihrem unbestimmten Raume durch das bloße *Auch* verbunden *nebeneinander* beläßt. — Der Unterschied von

α. Il Sensibile come Singolare e come Esteriorità reciproca delle singolarità. — Il *Sensibile* viene innanzitutto spiegato in base alla sua origine esteriore, cioè in base ai sensi o agli organi di senso. Sennonché, la semplice denominazione dell'organo di senso non ci fornisce nessuna determinazione relativa a ciò che viene colto mediante tale organo.

Ora, la differenza del *Sensibile* rispetto al pensiero è posta in base a quanto segue: La determinazione del Sensibile è la *Singolarità*, e, poiché il Singolare (del tutto astrattamente: l'atomo) si trova anche in una certa connessione, ecco che il Sensibile è un'*Esteriorità reciproca* le cui forme astratte più prossime sono la *giustapposizione* e la *successione*.

β. L'attività rappresentativa come isolamento delle determinazioni spirituali. Il suo rapporto con l'intelletto. — L'*attività rappresentativa* ha per contenuto questo materiale sensibile, posto però nella determinazione del *Mio* — nel senso che tale contenuto è entro *Me* — e in quelle dell'*Universalità*, della *Relazione-a-sé*, della *Semplicità*.

Oltre al Sensibile, poi, la rappresentazione ha per contenuto anche del materiale proveniente dal pensiero autocosciente (come, per esempio, le rappresentazioni relative a ciò che è giuridico, etico, religioso, e al pensiero stesso); e non è affatto facile scorgere dove va posta la differenza fra tali *rappresentazioni* e i *pensieri* corrispondenti a questo contenuto. Qui, infatti, non soltanto il contenuto delle rappresentazioni è pensiero, ma è data anche la forma dell'*Universalità*, la quale è già implicata nel fatto che un contenuto è entro *Me* — cioè, in generale, che esso è rappresentazione.

Sotto questo riguardo, comunque, la peculiarità della rappresentazione va in generale posta nel fatto che anche in essa tale contenuto si trova singolarizzato e isolato.

Il diritto, le determinazioni giuridiche e le altre affini, non stanno certamente nell'*esteriorità reciproca sensibile* | dello *spazio*; sul piano temporale, poi, esse appaiono senza dubbio in una successione, ma il loro contenuto non viene rappresentato come affetto dal tempo, come transeunte e mutevole nel tempo. Tuttavia, nel vasto terreno dell'*Universalità* interna e astratta delle rappresentazioni, tali determinazioni, in sé spirituali, si trovano *isolate*, e in questo isolamento sono *semplici*: diritto, dovere, Dio.

Ora, la rappresentazione può comportarsi in due modi: o si arresta al fatto che il diritto è diritto, che Dio è Dio, oppure, in una forma più coltivata, fornisce ulteriori determinazioni — per esempio: Dio è creatore del mondo, è onnisciente, onnipotente, ecc. In quest'ultimo caso vengono collocate in successione parecchie determinazioni semplici altrettanto isolate, le quali, nonostante il legame loro assegnato nel loro soggetto, restano reciprocamente esteriori.

Qui l'*attività rappresentativa* coincide con l'*intelletto*. La differenza consiste soltanto nel fatto che l'*intelletto* pone dei rapporti tra *Universale* e *Particolare*, o tra *causa* ed *effetto*, ecc., e quindi pone delle relazioni necessarie fra le determinazioni isolate della rappresentazione; quest'ultima, invece, nel suo spazio indeterminato, lascia le determinazioni *giustapposte*, collegate dal mero *Anche*.

Vorstellung und von Gedanken hat die nähere Wichtigkeit, weil überhaupt gesagt werden kann, daß die Philosophie nichts anderes tue, als die Vorstellungen in Gedanken zu verwandeln, – aber freilich fernerhin den bloßen Gedanken in den Begriff.

Übrigens wenn für das Sinnliche die Bestimmungen *der Einzelheit und des Außereinander* angegeben worden, so kann noch hinzugefügt werden, daß auch diese selbst wieder Gedanken und Allgemeine sind; in der Logik wird es sich zeigen, daß der Gedanke und das Allgemeine eben dies ist, daß er Er selbst und sein Anderes ist, über dieses übergreift und daß Nichts ihm entflieht. Indem die *Sprache* das Werk des Gedankens | ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist. Was ich nur *meine*, ist *mein*, gehört mir als diesem besondern Individuum an; wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur *meine*. Und das *Unsagbare*, Gefühl, Empfindung, ist nicht das Vortrefflichste, Wahrste, sondern das Unbedeutendste, Unwahrste. Wenn ich sage, das *Einzelne, dieses Einzelne*, Hier, Jetzt, so sind dies alles Allgemeinheiten; *Alles und Jedes* ist ein Einzelnes, *Dieses*, auch wenn es sinnlich ist, Hier, Jetzt. Ebenso wenn ich sage: *Ich; meine* ich Mich *als diesen* alle Andern ausschließenden, aber was ich sage, Ich, ist eben jeder; Ich, der alle Andern von sich ausschließt. – *Kant* hat sich des ungeschickten Ausdrucks bedient, daß Ich alle meine Vorstellungen, auch Empfindungen, Begierden, Handlungen usf. *begleite*. Ich ist das an und für sich Allgemeine, und die Gemeinschaftlichkeit ist auch eine aber eine äußerliche Form der Allgemeinheit. Alle andern Menschen haben es mit mir gemeinsam, Ich zu sein, wie es allen *meinen* Empfindungen, Vorstellungen usf. gemeinsam ist, die *Meinigen* zu sein. *Ich* aber abstrakt als solches ist die reine Beziehung auf sich selbst, in der vom Vorstellen, Empfinden, von jedem Zustand, wie von jeder Partikularität der Natur, des Talents, der Erfahrung usf. abstrahiert ist. Ich ist insofern die Existenz der ganz *abstrakten* Allgemeinheit, das abstrakt *Freie*. Darum ist das Ich das *Denken als Subjekt*, und indem Ich zugleich in allen meinen Empfindungen, Vorstellungen, Zuständen usf. bin, ist der Gedanke allenthalben gegenwärtig und durchzieht als Kategorie alle diese Bestimmungen.

§ 21

β) Indem Denken als tätig in Beziehung auf Gegenstände genommen wird, – das *Nachdenken über* Etwas, so enthält das Allgemeine als solches Produkt | seiner Tätigkeit den Wert der *Sache*, das *Wesentliche*, das *Innere*, das *Wahre*.

La differenza tra rappresentazione e pensiero è di grande importanza, tanto che in generale si può dire che la Filosofia non faccia altro che trasformare le rappresentazioni in pensieri – anche se, certamente, essa trasforma inoltre i meri pensieri in concetti.

L'Universalità di ogni determinazione linguistica. — Del resto, se per il Sensibile sono state indicate le determinazioni *della Singolarità e dell'Esteriorità reciproca*, si può aggiungere inoltre che anche queste determinazioni, a loro volta, sono pensieri e sono universali. Nella Logica si mostrerà che il pensiero e l'Universale consistono appunto in ciò: Il pensiero è Esso stesso e il proprio Altro, ingloba questo Altro e nulla gli sfugge.

Il *linguaggio*, infatti, è l'opera del pensiero, | e pertanto nel linguaggio non si può dire nulla che non sia universale.

Se io esprimo semplicemente un'*opinione*, essa è *mia*, appartiene a me in quanto sono questo individuo particolare. Dato però che il linguaggio esprime nient'altro che l'Universale, allora non mi è possibile dire ciò che *opino*, ciò che *intendo*. E l'*indicibile* (il sentimento, la sensazione) non è la cosa più eminente, più vera, bensì la più insignificante e meno vera.

Quando dico «il Singolare», «questo Singolare», «qui», «ora», tutte queste sono delle universalità: un Singolare, un Questo (anche se sensibile), un Qui, un Ora, è *Tutti e Ciascuno*. Analogamente, quando dico «*Io*» intendo *Me come questo* Io che esclude tutti gli Altri; ma ciò che io dico, «*Io*», lo è anche ciascuno degli altri: ciascuno è un Io che esclude da sé tutti gli Altri⁷⁸.

L'universalità astratta dell'Io, cioè il pensiero come Categoria. — Kant si è servito dell'espressione infelice secondo cui l'Io *accompagnerebbe* tutte le mie rappresentazioni, e anche le sensazioni, i desideri, le azioni, ecc.⁷⁹

Ora, l'Io è entità in sé e per sé universale, e la comunanza è certo anche una forma di Universalità, ma soltanto esteriore. Tutti gli altri uomini hanno in comune con me il fatto di essere degli Io, così come a tutte le *mie* sensazioni, rappresentazioni, ecc., è comune il fatto di essere le *Mie*. L'Io, però, preso astrattamente come tale, è l'Autorelazione pura, nella quale si astraie da rappresentazioni, sensazioni, da ogni situazione e da ogni particolarità della natura, del talento, dell'esperienza, ecc.

L'Io, pertanto, è l'esistenza dell'Universalità interamente *astratta*, è l'entità astrattamente *libera*. Ecco perché l'Io è il *pensiero* in quanto *soggetto*; e poiché Io sono a un tempo in tutte le mie sensazioni, rappresentazioni, situazioni, ecc., allora il pensiero è presente ovunque e, in quanto Categoria, compenetra tutte quante queste determinazioni.

§ 21. b) La riflessione e la vera natura dell'oggetto

b) Il pensiero viene inteso come attivo in relazione a oggetti, cioè come la *riflessione su* Qualcosa.

Pertanto l'Universale, in quanto è un tale prodotto | dell'attività del pensiero, contiene il valore della *Cosa*, contiene l'*Essenziale*, l'*Interno*, il *Vero*.

Es ist § 5 der alte Glaube angeführt worden, daß, was das Wahrhafte an Gegenständen, Beschaffenheiten, Begebenheiten, das Innere, Wesentliche, die Sache sei, auf welche es ankommt, sich nicht *unmittelbar* im Bewußtsein einfinde, nicht schon dies sei, was der erste Anschein und Einfall darbiete, sondern daß man erst darüber *nachdenken* müsse, um zur wahrhaften Beschaffenheit des Gegenstandes zu gelangen und daß durch das Nachdenken dies erreicht werde.

§ 22

γ) Durch das Nachdenken wird an der Art, wie der Inhalt zunächst in der Empfindung, Anschauung, Vorstellung ist, etwas *verändert*; es ist somit nur *vermittelt* einer Veränderung, daß die *wahre* Natur des *Gegenstandes* zum Bewußtsein kommt.

§ 23

δ) Indem im Nachdenken ebensosehr die wahrhafte Natur zum Vorschein kommt als dies Denken *meine* Tätigkeit ist, so ist jene ebensosehr das *Erzeugnis meines* Geistes und zwar als denkenden Subjekts, Meiner nach meiner einfachen Allgemeinheit, als des schlechthin *bei sich seienden* Ichs, – oder meiner *Freiheit*.

Man kann den Ausdruck *Selbstdenken* häufig hören, als ob damit etwas Bedeutendes gesagt wäre. In der Tat kann keiner für den andern denken, so wenig als essen und trinken; jener Ausdruck ist daher ein Pleonasmus. – In dem Denken liegt unmittelbar die *Freiheit*, weil es die Tätigkeit des Allgemeinen, ein hiemit abstraktes Sichaufsichbeziehen, ein nach der Subjektivität bestimmungsloses Bei-sich-sein ist, das nach dem *Inhalte* zugleich nur in der *Sache* und deren Bestimmungen ist. Wenn | daher von Demut oder Bescheidenheit, und von Hochmut in Beziehung auf das Philosophieren die Rede ist, und die Demut oder Bescheidenheit darin besteht seiner Subjektivität nichts *Besonderes* von Eigenschaft und Tun zuzuschreiben, so wird das Philosophieren wenigstens von Hochmut freizusprechen sein, indem das Denken dem Inhalte nach insofern nur wahrhaft ist, als es in die *Sache* vertieft ist, und der Form nach nicht ein *besonderes* Sein oder Tun des Subjekts, sondern eben dies ist, daß das Bewußtsein sich als abstraktes Ich als von *aller Partikularität* sonstiger Eigenschaften, Zustände usf. *befreites* verhält und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch

La vecchia opinione sulla necessità della riflessione. — Nel § 5 è stata ricordata l'antica opinione secondo cui la Verità (l'Interno, l'Essenziale, la Cosa che più importa) degli oggetti, della costituzione delle cose, degli avvenimenti, non si troverebbe *immediatamente* nella coscienza; la Verità non sarebbe ciò che appare a prima vista o che viene per primo in mente, ma per giungere alla vera costituzione dell'oggetto occorrerebbe piuttosto *rifletterci su*, e in ciò si riuscirebbe mediante, appunto, la riflessione.

§ 22. c) La trasformazione delle rappresentazioni in pensieri

c) Mediante la riflessione avviene la *trasformazione* di qualcosa, cioè si trasforma la modalità in cui il contenuto è inizialmente nella sensazione, nell'intuizione e nella rappresentazione.

È solo *mediante* una trasformazione, quindi, che la *vera* natura dell'*oggetto* giunge alla coscienza.

§ 23. d) La natura dell'oggetto è il prodotto della Libertà dell'Io

d) La riflessione, in quanto pensiero in cui viene alla luce la vera natura dell'oggetto, è una *mia* attività.

Questa natura, pertanto, è a un tempo il *prodotto* del *mio* spirito, e precisamente: del mio spirito in quanto soggetto pensante, di Me sulla base della mia Universalità semplice, in quanto sono un Io assolutamente *essente presso sé*.

In altri termini: La vera natura dell'oggetto è il prodotto della mia *Libertà*.

Tautologicità dell'espressione «pensare con la propria testa». — Si sente spesso usare l'espressione «pensare con la propria testa», come se con essa si dicesse qualcosa di particolarmente importante. Di fatto, nessuno può pensare per conto di un altro, così come non può mangiare e bere per conto di un altro. Quell'espressione è perciò un pleonasma.

La «modestia» e la dignità del pensiero. — La *Libertà* si trova immediatamente nel pensiero. Il pensiero, infatti, è l'attività dell'Universale, è un'Autorelazione astratta: il pensiero è un Essere-presso-sé soggettivamente indeterminato, il quale nel contempo, secondo il *contenuto*, è soltanto nella *Cosa* e nelle sue determinazioni.

Se | perciò, in relazione all'atto di filosofare, si parla di umiltà o modestia e di superbia, e se l'umiltà o modestia consiste nel non attribuire alla propria soggettività una proprietà e attività *particolare*, allora il filosofare dovrà essere assolto per lo meno dall'accusa di superbia. Secondo il contenuto, infatti, il pensiero è vero solo nella misura in cui è approfondito nella *Cosa*. Secondo la forma, poi, il pensiero non è un *particolare* essere o agire del soggetto, ma consiste appunto in ciò: Quando pensa, la coscienza si comporta come Io astratto, come Io *liberato* da *ogni particolarità* relativa ad altre proprietà, situazioni, ecc., e attua soltanto quell'Universale nel quale essa è identica a tutti gli altri individui.

ist. – Wenn Aristoteles dazu auffordert sich eines solchen Verhaltens *würdig* zu halten, so besteht die Würdigkeit, die sich das Bewußtsein gibt, eben darin, das *besondere* Meinen und Dafürhalten fahren zu lassen und die *Sache* in sich walten zu lassen.

§ 24

Die Gedanken können nach diesen Bestimmungen *objektive* Gedanken genannt werden, worunter auch die Formen, die zunächst in der gewöhnlichen Logik betrachtet und nur für Formen *des bewußten* Denkens genommen zu werden pflegen, zu rechnen sind. Die *Logik* fällt daher mit der *Metaphysik* zusammen, der Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt, welche dafür galten die *Wesenheiten* der *Dinge* auszudrücken.

Das Verhältnis von solchen Formen, wie Begriff, Urteil und Schluß zu andern, wie Kausalität usf. kann sich nur innerhalb der Logik selbst ergeben. Aber so viel ist auch vorläufig einzusehen, daß, indem der Gedanke sich von Dingen einen *Begriff* zu machen sucht, dieser Begriff (und damit auch dessen unmittelbarste Formen, Urteil und Schluß) nicht aus Bestimmungen und Verhältnissen bestehen kann, welche den Dingen fremd und äußerlich sind. Das Nachdenken, ist oben gesagt worden, führt auf das *Allgemeine* der Dinge; dies ist aber selbst eines der Begriffsmomente. Daß Verstand, Vernunft in der Welt ist, sagt dasselbe was der Ausdruck: objektiver Gedanke, enthält. Dieser Ausdruck ist aber eben darum unbequem, weil *Gedanke* zu gewöhnlich nur als dem Geiste, dem Bewußtsein angehörig, und das Objektive ebenso zunächst nur von Ungeistigem gebraucht wird.

§ 25

Der Ausdruck von *objektiven Gedanken* bezeichnet die *Wahrheit*, welche der absolute *Gegenstand*, nicht bloß das *Ziel* der Philosophie sein soll. Er zeigt aber überhaupt sogleich einen Gegensatz und zwar denjenigen, um dessen Bestimmung und Gültigkeit das Interesse des philosophischen Standpunkts jetziger Zeit und die Frage um die *Wahrheit* und um die Erkenntnis derselben sich dreht. Sind die Denkbestimmungen mit einem festen Gegensatz behaftet, d.i. sind sie nur *endlicher* Natur, so sind sie

Quando Aristotele esorta a rendersi *degni* di un tale comportamento⁸⁰, la dignità che la coscienza conferisce a se stessa consiste appunto nel far cadere le opinioni e le credenze *particolari* e nel lasciar dominare entro sé la *Cosa*.

§ 24. L'oggettività dei pensieri. In che senso la Logica coincide con la metafisica

Secondo queste determinazioni, i pensieri possono essere chiamati pensieri *oggettivi*. Tra questi vanno annoverate anche le forme che di solito sono prese in considerazione innanzitutto nella logica ordinaria e che vengono intese semplicemente come forme *del pensiero cosciente*.

In tal senso, la *Logica* coincide con la *metafisica*, cioè con la scienza delle *cose* colte in *pensieri* – i quali pensieri valevano a esprimere gli aspetti *essenziali* delle *cose*.

Perché l'espressione «pensiero oggettivo» non viene comunemente accettata. — Il rapporto fra tali forme (come Concetto, Giudizio e Sillogismo) e altre forme (come Causalità, ecc.) può risultare solo all'interno della Logica stessa.

In sede preliminare, però, bisogna intendersi bene su ciò: Quando il pensiero cerca di formarsi un *concetto* delle cose, allora questo concetto (e quindi anche le sue forme più immediate: giudizio e sillogismo) non può consistere di determinazioni e rapporti che siano estranei ed esteriori alle cose stesse.

La riflessione, come è stato detto in precedenza⁸¹, conduce all'*Universale* delle cose, il quale però è soltanto uno dei momenti del Concetto. Dire che nel mondo c'è Intelletto, Razionalità, equivale ad affermare il significato dell'espressione «pensiero oggettivo». Questa espressione, tuttavia, risulta scomoda proprio perché troppo spesso la parola «pensiero» viene impiegata solo come pertinente allo spirito, alla coscienza, mentre la parola «oggettivo» viene riferita innanzitutto e soltanto a qualcosa di non spirituale.

§ 25. L'inizio della Filosofia a partire dalla riflessione e dalla conoscenza empirica

L'espressione «pensieri oggettivi» designa la *Verità*, la quale deve costituire l'*oggetto* assoluto della Filosofia, e non semplicemente la sua *meta*.

In generale, però, questa espressione mostra subito un'opposizione. Si tratta precisamente di quell'opposizione sulla cui determinazione e validità ruotano l'interesse della prospettiva filosofica e la questione della *Verità* e della conoscenza della *Verità*.

Infatti, quando le determinazioni del pensiero sono affette da un'opposizione rigida, quando cioè sono soltanto di natura *finita*,

der Wahrheit, die absolut an und für sich ist, unangemessen, so kann die Wahrheit nicht in das Denken eintreten. Das Denken nur *endliche* Bestimmungen hervorbringend und in solchen sich bewegend, heißt *Verstand* (im genauern Sinne des Wortes). Näher ist die *Endlichkeit* der Denkbestimmungen auf die gedoppelte Weise aufzufassen, die eine, daß sie *nur subjektiv* sind und den bleibenden Gegensatz am Objektiven haben, die andere, daß sie als *beschränkten Inhaltes* überhaupt sowohl gegeneinander als noch mehr gegen das Absolute im Gegensatze verharren. Die *dem Denken zur Objektivität gegebenen Stellungen* sollen als nähere Einleitung, um die Bedeutung und den Standpunkt, welcher hier der Logik gegeben ist, zu erläutern und herbeizuführen, nun betrachtet werden.

In meiner *Phänomenologie des Geistes*, welche deswegen bei ihrer Herausgabe als der erste Teil des Systems der Wissenschaft bezeichnet worden, ist der Gang genommen, von der ersten, einfachsten Erscheinung des Geistes, *dem unmittelbaren Bewußtsein*, anzufangen und die Dialektik desselben bis zum Standpunkte der philosophischen Wissenschaft zu entwickeln, dessen Notwendigkeit durch diesen Fortgang aufgezeigt wird. Es konnte hiefür aber nicht beim Formellen des bloßen Bewußtseins stehen geblieben werden; denn der Standpunkt des philosophischen | Wissens ist zugleich in sich der gehaltvollste und konkreteste, somit als Resultat hervorgehend setzte er auch die konkreten Gestalten des Bewußtseins, wie z.B. der Moral, Sittlichkeit, Kunst, Religion voraus. Die Entwicklung des *Gehalts*, der Gegenstände eigentümlicher Teile der philosophischen Wissenschaft, fällt daher zugleich in jene zunächst nur auf das Formelle beschränkt scheinende Entwicklung des Bewußtseins; hinter dessen Rücken jene Entwicklung sozusagen, vorgehen muß, insofern sich der Inhalt als das *Ansich* zum Bewußtsein verhält. Die Darstellung wird dadurch verwickelter, und was den konkreten Teilen angehört, fällt zum Teil schon mit in jene Einleitung. — Die hier vorzunehmende Betrachtung hat noch mehr das Unbequeme, nur historisch und rätsonnierend sich verhalten zu können; sie soll aber vornehmlich zu der Einsicht mitwirken, daß die Fragen, die man in der Vorstellung über die Natur *des Erkennens*, über *Glauben* und so ferner vor sich hat, und für ganz *konkret* hält, sich in der Tat auf *einfache* Gedankenbestimmungen zurückführen, die aber erst in der Logik ihre wahrhafte Erledigung erhalten.

allora esse sono inadeguate alla Verità che è assolutamente in sé e per sé, e la Verità non può trovare accesso nel pensiero.

Ora, il pensiero che produce soltanto determinazioni *finite* e che si muove esclusivamente entro esse, si chiama *intelletto* (nel senso più esatto del termine).

Più in particolare, la *finitezza* delle determinazioni del pensiero va intesa in due sensi: per un verso, tali determinazioni sono *soltanto soggettive* e si trovano in opposizione permanente all'Oggettività; per l'altro verso, in quanto hanno un *contenuto limitato*, esse permangono in opposizione tanto l'una rispetto alle altre, quanto, ancora di più, rispetto all'Assoluto.

Come introduzione più dettagliata alla Logica, al fine di chiarire il significato e di mettere in rilievo il punto di vista sotto il quale essa viene qui considerata, bisogna perciò adesso esaminare le *posizioni del pensiero rispetto all'Oggettività*.

L'intimo legame tra la Logica e la «Fenomenologia dello Spirito». — Nella mia *Fenomenologia dello Spirito* è stato intrapreso il cammino che inizia dal primo e più semplice fenomeno dello Spirito, cioè *dalla coscienza immediata*, e che sviluppa la dialettica della coscienza stessa fino al punto di vista della Scienza filosofica, punto di vista la cui necessità viene mostrata appunto mediante tale processo — per questo motivo, nel momento della sua pubblicazione, l'opera è stata designata come la prima parte del sistema della Scienza⁸².

In vista di quello scopo, però, non ci si poteva certo arrestare all'aspetto formale della mera coscienza. Il punto di vista del sapere | filosofico, infatti, è a un tempo intimamente il più ricco di contenuto e il più concreto: emergendo come risultato, quindi, esso presupponeva anche le figure concrete della coscienza (per esempio: la Morale, l'Eticità, l'Arte, la Religione).

Lo sviluppo del *contenuto* — degli oggetti — delle parti peculiari della Scienza filosofica, pertanto, rientra a un tempo in quello sviluppo della coscienza che inizialmente sembra limitato soltanto all'aspetto formale: lo sviluppo del contenuto logico deve procedere, per così dire, alle spalle della coscienza, nella misura in cui il contenuto e l'*In-sé* che si rapporta alla coscienza stessa⁸³.

In tal modo l'esposizione diviene più complessa, e ciò che pertiene alle parti concrete rientra già parzialmente nella *Fenomenologia*.

Il carattere specifico dell'esposizione che segue. — La trattazione che stiamo qui per intraprendere ha per di più l'inconveniente di non poter procedere se non in maniera storico-descrittiva e raziocinante. Essa, in ogni modo, deve contribuire principalmente a far comprendere quanto segue: Le questioni che sorgono nell'ambito della rappresentazione intorno alla natura *della conoscenza*, alla *fede*, ecc., e che si ritiene siano del tutto *concrete*, vanno di fatto ricondotte a determinazioni di pensiero *semplici*, le quali però ricevono il loro vero significato soltanto nella Logica.

A

ERSTE STELLUNG DES GEDANKENS
ZUR OBJEKTIVITÄT

METAPHYSIK

§ 26

Die erste Stellung ist das *unbefangene* Verfahren, welches noch ohne das Bewußtsein des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich den *Glauben* enthält, daß durch das *Nachdenken die Wahrheit erkannt*, das, was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewußtsein gebracht werde. In diesem Glauben geht das Denken geradezu an die Gegenstände, reproduziert den Inhalt der Empfindungen und Anschauungen aus sich zu einem Inhalte des Gedankens | und ist in solchem als der Wahrheit befriedigt. Alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Tun und Treiben des Bewußtseins lebt in diesem Glauben.

§ 27

Dieses Denken *kann* wegen der Bewußtlosigkeit über seinen Gegensatz ebensowohl seinem Gehalte nach echtes *spekulatives* Philosophieren sein, als auch in *endlichen* Denkbestimmungen d.i. in dem *noch unaufgelösten* Gegensatze verweilen. Hier in der Einleitung kann es nur das Interesse sein, diese Stellung des Denkens nach seiner Grenze zu betrachten, und daher das letztere *Philosophieren* zunächst vorzunehmen. – Dieses in seiner bestimtesten und uns am nächsten liegenden Ausbildung war die *vormalige Metaphysik*, wie sie vor der Kantischen Philosophie bei uns beschaffen war. Diese Metaphysik ist jedoch nur in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie etwas *vormaliges*; für sich ist sie überhaupt immer vorhanden, die *bloße Verstandes-Ansicht* der Vernunft-Gegenstände. Die nähere Betrachtung ihrer Manier und ihres Hauptinhaltes hat daher zugleich dies nähere präsenste Interesse.

A

PRIMA POSIZIONE DEL PENSIERO
RISPETTO ALL'OGGETTIVITÀ

METAFISICA

§ 26. La fede nella capacità della riflessione di conoscere la Verità

La prima posizione consiste in quel procedimento *ingenuo* che, senza avere ancora la consapevolezza dell'Autopposizione interna del pensiero, implica la *fede* secondo cui la *Verità* verrebbe *conosciuta* mediante la *riflessione* – secondo cui, cioè, la riflessione presenterebbe davanti alla coscienza ciò che gli oggetti sono veramente.

In questa fede, il pensiero si rivolge direttamente agli oggetti, riproduce da sé il contenuto delle sensazioni e delle intuizioni rendendolo contenuto di pensiero, | e si appaga di tale contenuto come si trattasse della Verità.

Tutte le filosofie nei loro inizi, tutte le scienze e persino il comportamento quotidiano della coscienza, vivono in questa fede.

§ 27. La «vecchia» metafisica come visione meramente intellettuale

Poiché è inconsapevole della propria opposizione, questo pensiero *può* essere, secondo il suo contenuto, un filosofare genuinamente *speculativo*, ma può anche irretirsi in determinazioni di pensiero *finite*, cioè nell'Opposizione *ancora irrisolta*.

Qui, in sede introduttiva, il nostro unico interesse è quello di considerare il limite di questa posizione del pensiero, e pertanto ci occuperemo innanzitutto del suo secondo modo di *filosofare*.

Nella sua versione più determinata e più vicina a noi, tale modalità costituiva la *vecchia metafisica*, quale si configurava presso di noi prima della filosofia kantiana⁸⁴. Questa metafisica, tuttavia, è qualcosa di *vecchio* solo in riferimento alla storia della Filosofia, mentre invece, di per sé, è in generale sempre presente: essa è la *mera visione dell'intelletto* intorno agli oggetti della ragione.

La considerazione più dettagliata del suo atteggiamento tipico e del suo contenuto fondamentale, pertanto, implica a un tempo questo più preciso interesse presente.

§ 28

Diese Wissenschaft betrachtete die Denkbestimmungen als die *Grundbestimmungen der Dinge*; sie stand durch diese Voraussetzung, daß das, was *ist*, damit daß es *gedacht* wird, *an sich* erkannt werde, höher als das spätere kritische Philosophieren. Aber 1) wurden jene Bestimmungen in ihrer Abstraktion als für sich geltend und als fähig genommen, *Prädikate des Wahren* zu sein. Jene Metaphysik setzte überhaupt voraus, daß die Erkenntnis des Absoluten in der Weise geschehen könne, daß *ihm Prädikate beigelegt werden*, und untersuchte weder die Verstandesbestimmungen ihrem eigentümlichen Inhalte und Werte nach, noch auch diese Form, das Absolute durch Beilegung von Prädikaten zu bestimmen.

Solche Prädikate sind z.B. *Dasein*, wie in dem Satze: *Gott hat Dasein, Endlichkeit* oder *Unendlichkeit*, in der Frage, ob die Welt endlich oder unendlich ist; *einfach, zusammengesetzt*, in dem Satze: die Seele ist *einfach*; – ferner das Ding ist *Eines, ein Ganzes* usf. – Es wurde nicht untersucht, ob solche Prädikate an und für sich etwas Wahres seien, noch ob die Form des Urteils Form der Wahrheit sein könne.

§ 29

Dergleichen Prädikate sind für sich ein *beschränkter* Inhalt, und zeigen sich schon als der *Fülle* der *Vorstellung* (von Gott, Natur, Geist usf.) nicht angemessen und sie keineswegs erschöpfend. Alsdann sind sie dadurch, daß sie Prädikate Eines Subjekts seien, miteinander verbunden, durch ihren Inhalt aber verschieden, so daß sie *gegeneinander* von *außen* her aufgenommen werden.

Dem ersten Mangel suchten die Orientalen z.B. bei der Bestimmung Gottes durch die vielen *Namen*, die sie ihm beilegten, abzuhelfen; zugleich aber sollten der Namen *unendlich* viele sein.

§ 30

2) Ihre *Gegenstände* waren zwar Totalitäten, welche an und für sich der *Vernunft*, dem Denken des in sich *konkreten* Allgemeinen angehören; – *Seele, Welt, Gott*, – aber die Metaphysik

I. I capisaldi della vecchia metafisica

§ 28. a) L'attribuzione di predicati all'Assoluto

Questa scienza considerava le determinazioni di pensiero come le *determinazioni fondamentali delle cose*.

Il suo presupposto era il seguente: Cio che è, in quanto viene *pensato*, viene conosciuto *in sé*.

E, proprio grazie a tale presupposto, essa stava su un livello superiore rispetto alla filosofia critica posteriore.

Ora, però, a) quelle determinazioni venivano prese nella loro astrazione come di per sé valide e capaci di essere *predicati del Vero*. Quella metafisica presupponeva in generale che la conoscenza dell'Assoluto potesse attuarsi *attribuendogli dei predicati*; essa, tuttavia, non esaminava né le determinazioni intellettive secondo il loro contenuto | e valore peculiare, né questa forma consistente nel determinare l'Assoluto attribuendogli dei predicati.

I predicati dell'Assoluto impiegati dalla vecchia metafisica. — Tali predicati sono, per esempio: *esistenza* (come nella proposizione: «*Dio ha esistenza*»), *finitezza* o *infinitezza* (nella questione se il mondo è finito o infinito); *semplice, composto* (nella proposizione: «*d'anima è semplice*»); e poi ancora proposizioni come «*la cosa è Uno, è un Tutto*», ecc.

La metafisica non ha sottoposto a esame se tali predicati siano in sé e per sé veri, né se la forma del giudizio possa essere la forma della Verità.

§ 29. Limitatezza ed esterioresità reciproca di tali predicati

Predicati di questo tipo sono di per sé un contenuto *limitato*, e si mostrano già come inadeguati alla *pienezza* della *rappresentazione* (di Dio, della Natura, dello Spirito, ecc.) e non la esauriscono affatto.

Inoltre, pur essendo collegati l'uno all'altro in quanto predicati di un unico soggetto, essi sono diversi per il loro contenuto, e quindi vengono assunti in un' *esterioresità reciproca*.

I molti nomi di Dio presso gli Orientali. — All'insufficienza del contenuto hanno cercato di rimediare gli Orientali, per esempio nella definizione di Dio, in virtù dei molti *nomi* che gli hanno attribuito. Nello stesso tempo, però, i nomi dovevano essere *infiniti*.

§ 30. b) Gli oggetti-soggetti della metafisica (anima, mondo, Dio)

b) Gli *oggetti* della metafisica (*anima, mondo, Dio*) erano certo delle totalità appartenenti in sé e per sé alla *ragione*, al pensiero dell'Universale entro sé *concreto*.

nahm sie aus der *Vorstellung* auf, legte sie als *fertige gegebene Subjekte* bei der Anwendung der Verstandesbestimmungen darauf zu Grunde, und hatte nur an jener Vorstellung den *Maßstab*, ob die Prädikate passend und genügend seien oder nicht.

§ 31

Die Vorstellungen von Seele, Welt, Gott scheinen zunächst dem Denken einen *festen Halt* zu gewähren. Außerdem aber, daß ihnen der Charakter besonderer Subjektivität beigemischt ist, und sie hiernach eine sehr verschiedene Bedeutung haben können, so bedürfen sie es vielmehr erst durch das Denken die feste Bestimmung zu erhalten. Dies drückt jeder Satz aus, als in welchem erst durch das *Prädikat* (d.i. in der Philosophie durch die Denkbestimmung) angegeben werden soll, *was* das Subjekt d.i. die anfängliche Vorstellung sei.

In dem Satze: Gott *ist* ewig usf. wird mit der Vorstellung: Gott angefangen; aber *was* er *ist*, wird noch nicht *gewußt*; erst das Prädikat sagt aus, *was* er *ist*. Es ist deswegen im Logischen, wo der Inhalt ganz allein in der Form des Gedankens bestimmt wird, nicht nur überflüssig diese Bestimmungen zu Prädikaten von Sätzen, deren *Subjekt* Gott oder das vagere Absolute wäre, zu machen, sondern es würde auch den Nachteil haben an einen andern Maßstab, als die Natur des Gedankens selbst ist, zu erinnern. – Ohnehin ist die Form des Satzes oder bestimmter des Urteils ungeschickt, das Konkrete, – und das Wahre ist konkret, – und Spekulative auszudrücken; das Urteil ist durch seine Form einseitig und insofern falsch.

§ 32

3) Diese Metaphysik wurde *Dogmatismus*, weil sie nach der Natur der endlichen Bestimmungen annehmen mußte, daß von *zwei entgegengesetzten Behauptungen*, dergleichen jene Sätze waren, die eine *wahr*, die andere aber *falsch* sein müsse.

La metafisica accoglieva però tali oggetti dalla *rappresentazione*, e, nell'applicare loro le determinazioni dell'intelletto, li metteva a fondamento come *soggetti precostituiti*. La *misura* per stabilire se i predicati loro attribuiti fossero o no convenienti e sufficienti era riposta soltanto in quella rappresentazione.

§ 31. Il rapporto tra soggetto e predicato in generale

Le rappresentazioni dell'anima, del mondo, di Dio, sembrano inizialmente garantire al pensiero un *sostegno stabile e saldo*.

Sennonché, oltre al fatto che vi è mescolato il carattere della soggettività particolare e che perciò possono avere un significato molto diverso, sono piuttosto queste stesse rappresentazioni ad aver bisogno di ricevere una salda determinazione mediante il pensiero.

E ciò è attestato da ogni proposizione; qui, infatti, *che cos'* è il soggetto, cioè la rappresentazione iniziale, dev'essere indicato solo mediante il *predicato* (cioè, in Filosofia, mediante la determinazione di pensiero).

Inadeguatezza della forma della proposizione e del giudizio rispetto al pensiero logico. — Nella proposizione «Dio è eterno, ecc.», si inizia con la rappresentazione «Dio», ma non *si sa* ancora che *cos'* è Dio; solo il predicato enuncia ciò che Dio è.

Di conseguenza, nella sfera logica, in cui il contenuto viene determinato interamente e unicamente nella forma del pensiero, è non soltanto superfluo rendere queste determinazioni predicati di proposizioni il cui *soggetto* sarebbe Dio o un ancora più vago Assoluto, ma sarebbe anche dannoso, perché ci si appellerebbe a una misura diversa dalla natura del pensiero stesso.

D'altra parte, la forma della proposizione, o più esattamente la forma del Giudizio, è inadatta a esprimere il Concreto – e il Vero è concreto – e lo Speculativo. Per la sua forma, il Giudizio è unilaterale e, in questa misura, è falso.

§ 32. c) Il dogmatismo inevitabile di questa metafisica

c) Questa metafisica è divenuta *dogmatismo* perché, secondo la natura delle determinazioni finite, è stata costretta ad ammettere che, tra *due affermazioni opposte* fatte in quelle proposizioni, solo una doveva essere *vera* e l'altra invece *falsa*.

§ 33

Den *ersten Teil* dieser Metaphysik in ihrer geordneten Gestalt machte die *Ontologie* aus, – die Lehre von den *abstrakten Bestimmungen des Wesens*. Für diese in ihrer Mannigfaltigkeit und endlichem Gelten mangelt es an einem Prinzip; sie müssen darum *empirisch* und *zufälligerweise* aufgezählt, und ihr näherer *Inhalt* kann nur auf die *Vorstellung*, auf die *Versicherung*, daß man sich bei einem Worte gerade dies denke, etwa auch auf die Etymologie gegründet werden. Es kann dabei bloß um die mit dem Sprachgebrauch übereinstimmende *Richtigkeit* der Analyse und empirische *Vollständigkeit*, nicht um die *Wahrheit* und *Notwendigkeit* solcher Bestimmungen an und für sich zu tun sein.

Die Frage, ob Sein, Dasein, oder Endlichkeit, Einfachheit, Zusammensetzung usf. *an und für sich wahre Begriffe* seien, muß auffallend sein, wenn man meint, es könne bloß von der Wahrheit *eines Satzes* die Rede sein und nur gefragt werden, ob ein *Begriff einem Subjekte* mit Wahrheit *beizulegen* sei (wie man es nannte) oder nicht; die Unwahrheit hänge von dem Widerspruche ab, der sich zwischen dem Subjekte der Vorstellung und dem von demselben zu prädicierenden Begriffe fände. Allein der Begriff als Konkretes und selbst jede Bestimmtheit überhaupt ist wesentlich in sich selbst eine Einheit unterschiedener Bestimmungen. Wenn die Wahrheit also weiter nichts wäre als der Mangel des Widerspruchs, so müßte bei jedem Begriffe zuerst betrachtet werden, ob er nicht für sich einen solchen innern Widerspruch enthalte.

§ 34

Der *zweite Teil* war die *rationelle Psychologie* oder *Pneumatologie*, welche die metaphysische Natur der *Seele* nämlich des Geistes als eines *Dinges* betrifft.

Die Unsterblichkeit wurde in der Sphäre aufgesucht, wo *Zusammensetzung*, *Zeit*, *qualitative Veränderung*, *quantitatives Zu- oder Abnehmen* ihre Stelle haben.

§ 35

Der *dritte Teil*, die *Kosmologie* handelte von der *Welt*, ihrer Zufälligkeit, Notwendigkeit, Ewigkeit, Begrenztsein in Raum und

II. Le parti della vecchia metafisica

§ 33. a) L'ontologia

La *prima parte* di questa metafisica, secondo l'ordine della sua configurazione, era costituita dall'*ontologia*, cioè dalla dottrina delle *determinazioni astratte dell'Essenza*.

Per tali determinazioni, nella loro molteplicità e validità finita, manca un principio; esse devono perciò essere enumerate *empiricamente e accidentalmente*, e il loro *contenuto* più preciso può fondarsi soltanto sulla *rappresentazione*, sull'*asserzione* secondo cui a certe parole sarebbero associati direttamente certi pensieri, e forse anche sull'etimologia.

In tal caso, dunque, si può avere a che fare soltanto con la *correttezza* dell'analisi in accordo con l'uso linguistico e con la *completezza* empirica, | ma nient'affatto con la *verità* e *necessità* di tali determinazioni in sé e per sé.

I limiti della concezione metafisica della Verità come assenza di contraddizione in una proposizione. — La questione se l'Essere, l'Esserci, oppure l'Infinito, il Semplice, il Composto, ecc., siano *concetti in sé e per sé veri*, deve risultare ben strana a chi crede che si parli meramente della verità *di una proposizione* e che si tratti soltanto di sapere se un *concetto* è o non è *attribuito* con verità (come si diceva allora) *a un soggetto*. In tal caso, la non-verità dipenderebbe dalla contraddizione sussistente tra il soggetto della rappresentazione e il concetto che ne deve costituire il predicato.

Senonché, il Concetto in quanto concreto – e persino ogni determinatezza in generale – è essenzialmente, entro se stesso, un'unità di determinazioni differenti. Se dunque la Verità non fosse altro che l'assenza della contraddizione, allora già in ogni concetto occorrerebbe considerare innanzitutto se esso non contenga di per sé una tale contraddizione interna.

§ 34. b) La psicologia razionale

La *seconda parte* era la *psicologia razionale* o *pneumatologia*, la quale riguarda la natura metafisica dell'*anima*, cioè dello spirito inteso come *cosa*.

Sull'immortalità dell'anima. — L'immortalità veniva indagata nella sfera relativa alla *composizione*, al *tempo*, al *mutamento qualitativo*, all'*accrescimento* o *diminuzione quantitativi*.

§ 35. c) La cosmologia

La *terza parte*, la *cosmologia*, trattava del *mondo*, della sua accidentalità, necessità, eternità, limitazione spaziale e temporale.

Zeit; den formellen Gesetzen in ihren Veränderungen, ferner von der Freiheit des Menschen, und dem Ursprunge des Bösen.

Als absolute Gegensätze gelten hiebei vornehmlich: Zufälligkeit und Notwendigkeit; äußerliche und innerliche Notwendigkeit; wirkende und Endursachen, oder die Kausalität überhaupt und Zweck; Wesen oder Substanz und Erscheinung; Form und Materie; Freiheit und Notwendigkeit; Glückseligkeit und Schmerz; Gutes und Böses. |

§ 36

Der *vierte Teil*, die *natürliche* oder *rationelle Theologie*, betrachtete den Begriff Gottes oder dessen Möglichkeit, die Beweise von seinem Dasein und seine Eigenschaften.

a) Bei dieser verständigen Betrachtung Gottes kommt es vornehmlich darauf an, welche Prädikate zu dem passen oder nicht passen, was *wir uns* unter Gott *vorstellen*. Der Gegensatz von Realität und Negation kommt hier als absolut vor; daher bleibt für den *Begriff*, wie ihn der Verstand nimmt, am Ende nur die leere Abstraktion des unbestimmten *Wesens*, der reinen Realität oder Positivität, das tote Produkt der modernen Aufklärung. b) Das *Beweisen* des endlichen Erkennens, zeigt überhaupt die verkehrte Stellung, daß ein objektiver Grund von Gottes Sein angegeben werden soll, welches somit sich als *ein* durch ein anderes *Vermitteltes* darstellt. Dies Beweisen, das die Verstandes-Identität zur Regel hat, ist von der Schwierigkeit befangen den Übergang vom *Endlichen* zum *Unendlichen* zu machen. So konnte es entweder Gott von der positiv bleibenden Endlichkeit der daseienden Welt nicht befreien, so daß er sich als die unmittelbare Substanz derselben bestimmen mußte (Pantheismus); – oder er blieb als ein Objekt dem Subjekt gegenüber, somit auf diese Weise ein *Endliches* (Dualismus). c) Die *Eigenschaften*, da sie doch bestimmte und verschiedene sein sollen, sind eigentlich in dem abstrakten Begriffe der reinen Realität, des unbestimmten *Wesens* untergegangen. Insofern aber noch die endliche Welt als ein *wahres* Sein und Gott ihr gegenüber in der Vorstellung bleibt, so stellt sich auch die Vorstellung verschiedener Verhältnisse desselben zu jener ein, welche als Eigenschaften bestimmt, einerseits als Verhältnisse zu endlichen Zuständen, selbst endlicher Art (z.B. gerecht, gütig, mächtig, weise usf.) sein müssen, andererseits aber zugleich unendlich sein sollen. Dieser Widerspruch läßt auf diesem Standpunkte nur die nebulöse Auflösung durch quantitative Steigerung zu, sie ins Bestimmungslose, in den *sensum eminentiorem* zu treiben. Hiedurch aber wird die Eigenschaft in der Tat zunichte gemacht und ihr bloß ein Name gelassen. |

Essa si occupava delle leggi formali nei mutamenti del mondo, e, inoltre, della libertà dell'uomo e dell'origine del male.

Le opposizioni cosmologiche assolute. — In questa sfera, valgono come opposizioni assolute principalmente le seguenti: accidentalità e necessità; necessità esteriore e necessità interiore; cause efficienti e cause finali, oppure causalità in generale e fine; essenza, o sostanza, e fenomeno; forma e materia; libertà e necessità; felicità e dolore; bene e male. |

§ 36. d) La teologia razionale

La *quarta parte*, la *teologia naturale* o *razionale*, considerava il concetto di Dio o la sua possibilità, le prove della sua esistenza e i suoi attributi.

Sulla rappresentazione di Dio come Essenza indeterminata. — 1) In questa considerazione intellettuale di Dio si tratta soprattutto di stabilire quali predicati convengano o non convengano alla *nostra rappresentazione* di Dio.

L'opposizione tra Realtà e Negazione compare qui come assoluta. Per il *Concetto*, quale lo assume l'intelletto, resta perciò in definitiva soltanto la vuota astrazione dell'*Essenza* indeterminata, della pura Realtà o Positività, il morto prodotto dell'Illuminismo moderno.

Sul tipico procedimento dimostrativo dell'intelletto. — 2) Il *procedimento dimostrativo* tipico della conoscenza finita dà luogo in generale a questa assurda situazione: Si deve addurre un fondamento oggettivo dell'Essere di Dio, e questo Essere si presenta quindi come un'entità *mediata* da altro.

Tale procedimento, la cui regola fondamentale è l'Identità intellettuale, non riesce a venire a capo della difficoltà di attuare il passaggio dal *Finito* all'*Infinito*. Quella metafisica, di conseguenza, o non riusciva a liberare Dio dalla finitezza positivamente permanente del mondo esistente, per cui era costretta a definire Dio come la Sostanza immediata del mondo (panteismo), oppure Dio restava come un oggetto di fronte al soggetto, e, quindi, come un'entità *finita* (dualismo).

Sugli attributi di Dio. — 3) Gli *attributi* divini, che pure devono essere determinati e diversi, sono propriamente delegati nel concetto astratto della realtà pura, dell'Essenza indeterminata.

Tuttavia, nella misura in cui nella rappresentazione il mondo finito rimane ancora come un Essere *vero* che sta di fronte a Dio, s'impone allora anche la rappresentazione di diversi rapporti tra Dio e mondo. Questi rapporti vengono quindi determinati come attributi: da un lato, in quanto rapporti con situazioni finite, essi devono essere a loro volta di specie finita (per esempio: Dio come giusto, buono, potente, sapiente, ecc.); dall'altro lato, invece, devono essere a un tempo infiniti.

Da questo punto di vista, tale contraddizione ammette soltanto la soluzione nebulosa basata sull'incremento quantitativo, la quale consiste nello spingere tali attributi nell'Indeterminato, nel *sensus eminentior*⁸⁵. In tal modo, però, l'attributo viene di fatto annullato, e ciò che ne rimane è il mero nome. |

B

ZWEITE STELLUNG DES GEDANKENS
ZUR OBJEKTIVITÄT

I. EMPIRISMUS

§ 37

Das Bedürfnis teils eines *konkreten* Inhalts gegen die abstrakten Theorien des Verstandes, der nicht für sich selbst aus seinen Allgemeinheiten zur Besonderung und Bestimmung fortgehen kann, teils eines *festen Halts* gegen die Möglichkeit, auf dem Felde und nach der Methode der endlichen Bestimmungen *Alles beweisen zu können*, führte zunächst auf den *Empirismus*, welcher statt in dem Gedanken selbst das Wahre zu suchen, dasselbe aus der *Erfahrung*, der äußern und innern Gegenwart, zu holen geht.

§ 38

Der *Empirismus* hat diese Quelle einerseits mit der Metaphysik selbst gemein, als welche für die Beglaubigung ihrer Definitionen, – der Voraussetzungen sowie des bestimmtern Inhalts, ebenfalls die Vorstellungen d.h. den zunächst von der Erfahrung herrührenden Inhalt zur Gewähr hat. Andernteils ist die einzelne Wahrnehmung von der Erfahrung unterschieden, und der Empirismus erhebt den der Wahrnehmung, dem Gefühl und der Anschauung angehörigen Inhalt, in die *Form allgemeiner Vorstellungen, Sätze und Gesetze* usw. Dies geschieht jedoch nur in dem Sinne, daß diese allgemeinen Bestimmungen (z.B. Kraft) keine weitere Bedeutung und Gültigkeit für sich haben sollen als die aus der Wahrnehmung genommene, und kein als in der Erscheinung nachzuweisender Zusammenhang Berechtigung haben soll. Den festen | Halt nach der *subjektiven* Seite hat das empirische Erkennen darin, daß das Bewußtsein in der Wahrnehmung seine *eigene unmittelbare Gegenwart und Gewißheit* hat.

Es liegt im Empirismus dies große Prinzip, daß was wahr ist, in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein muß. Dies Prinzip ist dem *Sollen* entgegengesetzt, womit die Reflexion sich aufbläht und gegen die Wirklichkeit und Gegenwart mit einem *Jenseits* verächtlich tut, welches nur in dem subjektiven Verstande seinen Sitz und Dasein

B.

SECONDA POSIZIONE DEL PENSIERO
RISPETTO ALL'OGGETTIVITÀ

I. EMPIRISMO

§ 37. La duplice esigenza che ha dato luogo all'empirismo

Il duplice bisogno (1) di un contenuto *concreto* rispetto alle teorie astratte dell'intelletto – intelletto che non può procedere per se stesso dalle proprie universalità verso la particolarizzazione e determinazione –, e (2) di un *sostegno saldo e stabile* rispetto alla *possibilità di dimostrare ogni cosa* nel campo e secondo il metodo delle determinazioni finite, ha condotto innanzitutto all'*empirismo*.

Invece di cercare il Vero nel pensiero stesso, l'empirismo vuole trarlo dall'*esperienza*, cioè dalla Presenza interna ed esterna.

§ 38. Il riferimento fondamentale alla percezione e al fenomeno

Per un verso, l'*empirismo* nasce dalla stessa fonte della metafisica. Anche la metafisica, infatti, per l'attestazione delle sue definizioni – definizioni dei presupposti come pure del contenuto più determinato –, ha per garanzia le rappresentazioni, cioè il contenuto derivante innanzitutto dall'*esperienza*.

Per altro verso, la singola percezione è differente dall'*esperienza*, e l'empirismo eleva il contenuto della percezione, del sentimento e dell'intuizione, alla *forma di rappresentazioni, proposizioni e leggi universali*. Ciò, tuttavia, accade solo in questo senso: Tali determinazioni universali (per esempio: la forza) devono avere per sé unicamente il significato e la validità mutuati dalla percezione, e le uniche connessioni legittime sono quelle verificabili nel fenomeno.

Dal lato | *sogettivo*, il sostegno saldo e stabile della conoscenza empirica consiste nel fatto che la coscienza ha la sua *propria presenza e certezza immediata* nella percezione.

Due importanti principi dell'empirismo: 1) La Realtà contrapposta al Dover-essere. — Nell'empirismo c'è questo grande principio: Ciò che è vero è necessariamente nella realtà e si offre alla percezione.

Tale principio è contrapposto a quel *Dover-essere* con cui la riflessione si pavoneggia e disprezza la Realtà e la Presenza in nome di un *Aldilà* la cui sede ed esistenza deve-essere unicamente nell'intelletto sogettivo.

haben soll. Wie der Empirismus erkennt (§ 6) auch die Philosophie nur das was *ist*; sie weiß nicht solches, was nur sein *soll* und somit *nicht da ist*. — Nach der subjektiven Seite ist ebenso das wichtige Prinzip der *Freiheit* anzuerkennen, welches im Empirismus liegt, daß nämlich der Mensch, was er in seinem Wissen gelten lassen soll, *selbst* sehen, sich *selbst* darin *präsent* wissen soll. — Die *konsequente* Durchführung des Empirismus, insofern er dem Inhalte nach sich auf Endliches beschränkt, leugnet aber das Übersinnliche überhaupt oder wenigstens die Erkenntnis und Bestimmtheit desselben, und läßt dem Denken nur die Abstraktion und formelle Allgemeinheit und Identität zu. — Die Grundtäuschung im wissenschaftlichen Empirismus ist immer diese, daß er die metaphysischen Kategorien von Materie, Kraft, ohnehin von Einem, Vielem, Allgemeinheit auch Unendlichem usf. gebraucht, ferner am Faden solcher Kategorien weiter *fortschließt*, dabei die Formen des Schließens voraussetzt und anwendet, und bei allem nicht weiß, daß er so selbst Metaphysik enthält und treibt, und jene Kategorien und deren Verbindungen auf eine völlig unkritische und bewußtlose Weise gebraucht.

§ 39

Über dies Prinzip ist zunächst die richtige Reflexion gemacht worden, daß in dem, was *Erfahrung* genannt wird und von bloßer einzelner Wahrnehmung einzelner Tatsachen zu unterscheiden ist, sich *zwei Elemente* finden, — das eine der für sich vereinzelt, unendlich *mannigfaltige Stoff*, — das andere | die *Form* — die Bestimmungen der *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit*. Die Empirie zeigt wohl viele etwa unzählbar viele gleiche Wahrnehmungen auf; aber etwas ganz anderes ist noch die *Allgemeinheit* als die große Menge. Ebenso gewährt die Empirie wohl Wahrnehmungen von *aufeinander-folgenden* Veränderungen oder von *nebeneinander-liegenden* Gegenständen, aber nicht einen Zusammenhang der *Notwendigkeit*. Indem nun die Wahrnehmung die Grundlage dessen, was für Wahrheit gelte, bleiben soll, so erscheint die Allgemeinheit und Notwendigkeit als etwas *unberechtigtes*, als eine subjektive Zufälligkeit, eine bloße Gewohnheit, deren Inhalt so oder anders beschaffen sein kann.

Eine wichtige Konsequenz hievon ist, daß in dieser empirischen Weise die rechtlichen und sittlichen Bestimmungen und Gesetze sowie

Come l'empirismo, anche la Filosofia (§ 6) conosce soltanto ciò che è; essa non sa nulla di ciò che soltanto *deve-essere* e che, quindi, *non c'è*.

2) **La Libertà del soggetto conoscente.** — Dal lato soggettivo va riconosciuto anche l'importante principio della *Libertà* implicito nell'empirismo, secondo cui l'uomo deve vedere *egli stesso* le cose che nel suo sapere hanno valore, deve *egli stesso* sapersi *presente* in esse.

La negazione del Soprasensibile. — L'attuazione e applicazione *coerente* dell'empirismo, però, nella misura in cui esso limita il proprio contenuto al Finito, conduce alla negazione del Soprasensibile in generale, o perlomeno alla negazione della conoscenza e determinatezza di esso. L'empirismo concede al pensiero soltanto l'astrazione e l'Universalità e Identità formali.

L'inconsapevole impulso metafisico dell'empirismo. — L'illusione fondamentale dell'empirismo scientifico consiste sempre in ciò: Esso impiega le categorie metafisiche di Materia, Forza, e anche di Uno, Molti, Universalità, e, ancora, di Infinito, ecc., e quindi, sulla scorta di tali categorie, passa a tirare *conclusioni*, presupponendo e applicando le forme del sillogismo; in tutto ciò, però, esso non sa di contenere e fare metafisica, e usa quelle categorie e i loro collegamenti in una modalità completamente acritica e inconsapevole.

§ 39. Universalità e Necessità come determinazioni empiristicamente ingiustificate

Intorno al principio dell'empirismo è stata fatta la seguente, corretta riflessione:-

In ciò che viene chiamato *esperienza*, e che è differente dalla mera percezione particolare di fatti singolari, si trovano *due elementi*: (1) la *materia*, di per sé singolarizzata e infinitamente *molteplice*, e | (2) la *forma*, cioè le determinazioni dell'*Universalità* e della *Necessità*.

Non c'è dubbio che l'empiria mostri una molteplicità pressoché incalcolabile di percezioni uguali; l'*Universalità*, però, è qualcosa di completamente diverso da una grande moltitudine. Analogamente, è vero che l'empiria offre percezioni di mutamenti *successivi* e di oggetti *giustapposti*, ma non mostra mai una connessione *necessaria*.

Ora, poiché la percezione deve rimanere la base fondamentale di ciò che vale come vero, allora l'*Universalità* e la *Necessità* appaiono qui come qualcosa di *ingiustificato*, come un'*Accidentalità* soggettiva, una mera abitudine il cui contenuto può essere indifferentemente costituito in un modo o nell'altro.

La rinuncia empiristica alla verità delle determinazioni giuridiche, etiche e religiose. — Da ciò deriva un'importante conseguenza: In questa modalità empirica, le determinazioni e le leggi giuridiche ed etiche,

der Inhalt der Religion als etwas Zufälliges erscheinen und deren Objektivität und innere Wahrheit aufgegeben ist.

Der *Humesche* Skeptizismus, von dem die obige Reflexion vornehmlich ausgeht, ist übrigens vom *Griechischen Skeptizismus* sehr wohl zu unterscheiden. Der Humesche legt die *Wahrheit* des Empirischen, des Gefühls, der Anschauung zu Grunde, und bestreitet die allgemeinen Bestimmungen und Gesetze von da aus, aus dem Grunde, weil sie nicht eine Berechtigung durch die sinnliche Wahrnehmung haben. Der alte Skeptizismus war soweit entfernt, das Gefühl, die Anschauung zum Prinzip der Wahrheit zu machen, daß er sich vielmehr zu allererst gegen das Sinnliche kehrte. (Über den modernen Skeptizismus in seiner Vergleichung mit dem alten s. Schellings und Hegels Krit. Journal der Philosophie 1802. I. Bd. 2. St.) |

II. KRITISCHE PHILOSOPHIE

§ 40

Die kritische Philosophie hat es mit dem Empirismus gemein die Erfahrung für den *einzigsten* Boden der Erkenntnisse anzunehmen, welche sie aber nicht für Wahrheiten, sondern nur für Erkenntnisse von Erscheinungen gelten läßt.

Zunächst wird von dem Unterschiede der Elemente ausgegangen, die sich in der Analyse der Erfahrung finden, des *sinnlichen Stoffes* und der *allgemeinen Beziehungen* desselben. Indem sich hiemit die im vorhergehenden § angeführte Reflexion verbindet, daß in der Wahrnehmung für sich nur *Einzelnes* und nur solches *was geschehe* enthalten sei, wird zugleich bei dem *Faktum beharrt*, daß die *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit* als ebenso wesentliche Bestimmungen sich in dem, was Erfahrung genannt wird, vorfinden. Weil dieses Element nun nicht aus dem Empirischen als solchem herkommt, so gehört es der Spontaneität des *Denkens* an oder ist *a priori*. — Die Denkbestimmungen oder *Verstandesbegriffe* machen die *Objektivität* der Erfahrungserkenntnisse aus. Sie enthalten überhaupt *Beziehungen*, und es formieren sich daher durch sie *synthetische Urteile a priori* (d. i. ursprüngliche Beziehungen Entgegengesetzter).

Daß sich in der Erkenntnis die Bestimmungen der Allgemeinheit und Notwendigkeit finden, dies Faktum stellt der Humesche Skeptizismus nicht in Abrede. Etwas Anderes als ein vorausgesetztes Faktum ist es in der Kantischen Philosophie auch nicht; man kann nach der ge-

come pure il contenuto della Religione, appaiono come qualcosa di accidentale, e quindi si rinuncia alla loro oggettività e intima verità.

Lo scetticismo di Hume e lo scetticismo antico. — Lo scetticismo di Hume, da cui principalmente proviene la riflessione su esposta, è del resto molto differente dallo *scetticismo greco*.

Lo scetticismo humiano ha per fondamento la *verità* dell'aspetto empirico, del sentimento, dell'intuizione, e, in base a ciò, contesta le determinazioni e le leggi universali perché non sono legittimate dalla percezione sensibile.

Lo scetticismo antico, invece, era così lontano dal fare del sentimento e dell'intuizione il principio della Verità, che esso piuttosto si volgeva innanzitutto contro il Sensibile. (Sullo scetticismo moderno in confronto con quello antico v. «Giornale critico della Filosofia» di Schelling e Hegel, 1802, vol. I, fasc. 2.)⁸⁶ |

II. FILOSOFIA CRITICA

§ 40. La scoperta dell'«a-priori»

La filosofia critica ha in comune con l'empirismo l'assunzione dell'esperienza come *unico* terreno delle conoscenze. La differenza è che la filosofia critica non considera tali conoscenze come verità, ma solo come conoscenze di fenomeni.

Innanzitutto, la filosofia critica parte dalle differenze degli elementi che si trovano nell'analisi dell'esperienza, cioè dal *materiale sensibile* e dalle *relazioni universali* cui esso dà luogo.

Quindi, collegandosi alla riflessione citata nel § precedente — secondo cui nella percezione sarebbe contenuto solo il *Singolare*, e soltanto quel Singolare *che accade* —, la filosofia critica *insiste* a un tempo sul *factum* per cui, in ciò che si chiama esperienza, l'*Universalità* e la *Necessità* si trovano come determinazioni altrettanto essenziali.

Ora, poiché questo elemento universale e necessario non deriva dall'aspetto empirico in quanto tale, esso appartiene allora alla spontaneità del *pensiero*, vale a dire: è *a priori*.

Le determinazioni di pensiero, o *concetti intellettivi*, costituiscono l'*oggettività* delle conoscenze empiriche. Esse contengono in generale delle *relazioni*, e pertanto si formano mediante giudizi *sintetici a priori* (cioè, mediante relazioni originarie tra opposti).

Il «factum» dell'Universalità e Necessità della conoscenza vera. — «Nella conoscenza si trovano le determinazioni dell'Universalità e della Necessità»: questo *factum* non viene contestato dallo scetticismo di Hume, e nella stessa filosofia kantiana esso non è altro che un *factum* presupposto.

wöhnlichen Sprache in den Wissenschaften sagen, daß sie nur eine andere *Erklärung* jenes Faktums aufgestellt habe.

§ 41

Die *kritische* Philosophie unterwirft nun den Wert der in der Metaphysik – übrigens auch in den andern Wissenschaften und im gewöhnlichen Vorstellen – gebrauchten *Verstandesbegriffe* zunächst der Untersuchung. Diese Kritik | geht jedoch nicht auf den *Inhalt* und das bestimmte Verhältnis dieser Denkbestimmungen gegeneinander selbst ein, sondern betrachtet sie nach dem Gegensatz von *Subjektivität* und *Objektivität* überhaupt. Dieser Gegensatz, wie er hier genommen wird, bezieht sich (s. vorherg. §) auf den Unterschied der Elemente *innerhalb* der Erfahrung. Die *Objektivität* heißt hier das Element von *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit*, d.i. von den Denkbestimmungen selbst, – dem sogenannten *Apriorischen*. Aber die kritische Philosophie erweitert den Gegensatz so, daß in die *Subjektivität* das *Gesamte* der Erfahrung d.h. jene beide Elemente zusammen fällt, und derselben nichts gegenüber bleibt, als das *Ding-an-sich*.

Die nähern *Formen* des *Apriorischen*, d.i. des Denkens und zwar desselben als der seiner Objektivität ungeachtet nur subjektiven Tätigkeit ergeben sich auf folgende Weise, – einer Systematisierung, welche übrigens nur auf psychologisch-historischen Grundlagen beruht.

§ 42

a) *Das theoretische Vermögen*, die Erkenntnis als solche.

Als den bestimmten *Grund* der Verstandesbegriffe gibt diese Philosophie die *ursprüngliche Identität* des *Ich* im Denken – (transzendente Einheit des Selbstbewußtseins) an. Die durch Gefühl und die Anschauung gegebenen Vorstellungen sind ihrem *Inhalte* nach ein *Mannigfaltiges*, und ebenso sehr durch ihre Form, durch das *Außereinander* der Sinnlichkeit, in ihren beiden Formen, Raum und Zeit, welche als Formen (das Allgemeine) des Anschauens, selbst *a priori* sind. Dieses Mannigfaltige des Emp-

Per esprimerci nel linguaggio usuale delle scienze, si può dire che la filosofia kantiana abbia fornito soltanto un'altra *spiegazione* di quel *factum*.

§ 41. La soggettività del pensiero e le sue forme «a priori»

La filosofia *critica* sottopone quindi a esame innanzitutto il valore dei *concetti intellettivi* impiegati nella metafisica – e usati, del resto, anche nelle altre scienze e nelle rappresentazioni ordinarie.

Questa critica, | tuttavia, non si rivolge al *contenuto* e al determinato rapporto reciproco tra queste determinazioni di pensiero; essa le considera solo in base all'opposizione tra *Soggettività* e *Oggettività*. Tale opposizione, nel senso in cui viene presa qui, si riferisce (v. § prec.) alla differenza tra gli elementi *all'interno* dell'esperienza.

Ora, l'*Oggettività* significa l'elemento dell'*Universalità* e della *Necessità*, cioè l'elemento delle determinazioni stesse del pensiero: significa il cosiddetto *a-priori*. Senonché, la filosofia critica amplia l'opposizione al punto che l'*intero complesso* dell'esperienza – cioè quei due elementi insieme – rientra nella *Soggettività*, e di fronte all'esperienza non resta altro che la *Cosa-in-sé*.

Le *forme* dell'*a-priori* sono dunque le forme del pensiero inteso come attività soggettiva, prescindendo dalla sua oggettività. Secondo una sistematizzazione che, del resto, riposa soltanto su basi storico-psicologiche, le forme più determinate dell'*a-priori* risultano nel modo seguente.

a. La facoltà teoretica e i suoi tre oggetti fondamentali

aa. Le categorie e la Cosa-in-sé

§ 42. L'Identità originaria dell'Io, il molteplice delle rappresentazioni e le categorie

a) *La facoltà teoretica*, cioè la conoscenza in quanto tale.

Come *fondamento* determinato dei concetti intellettivi, la filosofia critica indica l'*Identità originaria* dell'*Io* nel pensiero (l'Unità trascendentale dell'autocoscienza).

Le rappresentazioni date mediante il sentimento e l'intuizione sono, secondo il loro *contenuto*, una *molteplicità*; esse sono tali anche per via della loro forma, cioè per l'*Esteriorità reciproca* delle due forme della sensibilità, spazio e tempo: questi ultimi, in quanto forme dell'intuizione (in quanto sono l'Universale dell'intuizione), sono anch'essi *a priori*.

findens und Anschauens, indem Ich dasselbe auf sich bezieht und in sich als in Einem Bewußtsein vereinigt (reine Apperzeption), wird hiemit in Identität, in eine ursprüngliche Verbindung gebracht. Die bestimmten Weisen dieses Beziehens sind die reinen Verstandesbegriffe, die *Kategorien*.

Bekanntlich hat es die Kantische Philosophie sich mit der *Auffindung* der Kategorien sehr bequem gemacht. *Ich*, die Einheit des Selbstbewußtseins, ist ganz abstrakt und völlig unbestimmt; wie ist also zu den *Bestimmungen* des Ich, den Kategorien, zu kommen? Glücklicherweise finden sich in der gewöhnlichen Logik die *verschiedenen Arten des Urteils* bereits empirisch angegeben vor. Urteilen aber ist *Denken* eines bestimmten Gegenstandes. Die verschiedenen schon fertig aufgezählten Urteilsweisen liefern also die verschiedenen *Bestimmungen des Denkens*. — Der *Fichteschen* Philosophie bleibt das tiefe Verdienst, daran erinnern zu haben, daß die *Denkbestimmungen* in ihrer *Notwendigkeit* aufzuzeigen, daß sie wesentlich *abzuleiten* seien. — Diese Philosophie hätte auf die Methode die Logik abzuhandeln doch wenigstens die Wirkung gehabt haben sollen, daß die Denkbestimmungen überhaupt oder das übliche logische Material, die *Arten* der Begriffe, der Urteile, der Schlüsse, nicht mehr nur aus der Beobachtung genommen und so bloß empirisch aufgefaßt, sondern aus dem Denken selbst abgeleitet würden. Wenn das Denken irgend etwas zu beweisen fähig sein soll, wenn die Logik fordern muß, daß *Beweise* gegeben werden, und wenn sie das Beweisen lehren will, so muß sie doch vor allem ihren eigentümlichsten Inhalt zu beweisen, dessen Notwendigkeit einzusehen, fähig sein.

§ 43

Einerseits ist es durch die Kategorien, daß die bloße Wahrnehmung zur Objektivität, zur *Erfahrung* erhoben wird, andererseits aber sind diese Begriffe als Einheiten bloß des subjektiven Bewußtseins durch den gegebenen Stoff bedingt, für sich leer und haben ihre Anwendung und Gebrauch allein in der Erfahrung, deren anderer Bestandteil, die Gefühls- und Anschauungs-Bestimmungen, ebenso nur ein Subjektives ist.

§ 44

Die Kategorien sind daher unfähig Bestimmungen des Absoluten zu sein, als welches nicht in einer Wahrnehmung gegeben

Ora, l'Io riferisce a se stesso la molteplicità delle sensazioni e delle intuizioni, e la unifica entro sé in un'unica coscienza (l'Appercezione pura). Pertanto, tale molteplicità viene ridotta a Identità, a un legame originario. E i modi determinati di questa relazione sono i concetti puri dell'intelletto, le *categorie*.

La scoperta kantiana delle categorie. — È noto come la filosofia kantiana abbia fatto molto agevolmente la *scoperta* delle categorie:-

L'Io, l'Unità dell'autocoscienza, è del tutto astratto e completamente indeterminato. In che modo si può giungere dunque alle *determinazioni* dell'Io, cioè alle categorie? Per fortuna, nella logica abituale si trovano già, indicate empiricamente, le *diverse specie di giudizio*; e allora, poiché giudicare è *pensare* un oggetto determinato, ecco che le diverse modalità del giudizio, già pronte ed enumerate, forniscono le diverse *determinazioni del pensiero*.

La deduzione delle categorie in Fichte e il suo limite. — Alla filosofia fichtiana spetta poi il profondo merito di aver ricordato che le *determinazioni di pensiero* vanno mostrate nella loro *Necessità*, che esse vanno cioè essenzialmente *dedotte*.

Tuttavia, sul metodo logico la filosofia fichtiana avrebbe dovuto per lo meno avere l'effetto di non prendere più le determinazioni di pensiero in generale (cioè, il consueto materiale logico: le *specie* dei concetti, dei giudizi, dei sillogismi) soltanto dall'osservazione, e di non assumerle più in modo meramente empirico, bensì di dedurle a partire dal pensiero stesso.

Infatti, se il pensiero dev'essere in grado di dimostrare qualcosa, se la Logica deve esigere che vengano date delle *dimostrazioni* e se vuole insegnare l'attività dimostrativa, allora essa dev'essere prima di tutto in grado di dimostrare il suo contenuto più peculiare e di coglierne la Necessità.

§ 43. Le categorie come concetti vuoti

Da un lato, è mediante le categorie che la mera percezione viene elevata a Oggettività, a *esperienza*.

Dall'altro lato, però, tali concetti sono meramente delle unità della coscienza soggettiva: essi sono perciò condizionati dal materiale dato, sono di per sé vuoti e hanno la loro applicazione e il loro uso unicamente nell'esperienza.

Parallelamente, l'altra parte costitutiva dell'esperienza — cioè le determinazioni del sentimento e dell'intuizione — è a sua volta soltanto qualcosa di soggettivo.

§ 44. Impossibilità dell'intelletto a conoscere le cose in sé

Le categorie sono pertanto incapaci di essere determinazioni dell'Assoluto. L'Assoluto, infatti, non è dato in una percezione, e

ist, und der Verstand oder die Erkenntnis durch die Kategorien ist darum unvermögend die *Dinge an sich* zu erkennen. |

Das *Ding an sich* (– und unter dem *Ding* wird auch der Geist, Gott, befaßt) drückt den Gegenstand aus, insofern von Allem, was er für das Bewußtsein ist, von allen Gefühlsbestimmungen, wie von allen bestimmten Gedanken desselben *abstrahiert* wird. Es ist leicht zu sehen, was übrig bleibt, – das *völlige Abstraktum*, das ganz *Leere*, bestimmt nur noch als *Jenseits*; das *Negative* der Vorstellung, des Gefühls, des bestimmten Denkens usf. Ebenso einfach aber ist die Reflexion, daß dies *Caput mortuum* selbst nur *das Produkt* des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens, des leeren Ich, das diese leere *Identität* seiner selbst sich zum *Gegenstande* macht. Die *negative* Bestimmung, welche diese abstrakte Identität als *Gegenstand* erhält, ist gleichfalls unter den Kantischen Kategorien aufgeführt, und ebenso etwas ganz bekanntes, wie jene leere Identität. – Man muß sich hiernach nur wundern so oft wiederholt gelesen zu haben, man wisse nicht, was das *Ding-an-sich* sei; und es ist nichts leichter als dies zu wissen.

§ 45

Es ist nun die *Vernunft*, das Vermögen des *Unbedingten*, welche das Bedingte dieser Erfahrungskenntnisse einsieht. Was hier Vernunftgegenstand heißt, das *Unbedingte* oder *Unendliche*, ist nichts anderes als das Sich-selbst-Gleiche, oder es ist die (§ 42) erwähnte *ursprüngliche Identität* des *Ich* im *Denken*. *Vernunft* heißt dies *abstrakte* Ich oder Denken, welches diese reine *Identität* sich zum *Gegenstande* oder *Zweck* macht. Vergl. Anm. z. vorh. §. Dieser schlechthin *bestimmungslosen* Identität sind die Erfahrungs-Erkenntnisse unangemessen, weil sie überhaupt von *bestimmtem* Inhalte sind. Indem solches Unbedingte für das Absolute und Wahre der Vernunft (für die *Idee*) angenommen wird, so werden somit die Erfahrungskenntnisse für das Unwahre, für *Erscheinungen* erklärt. |

§ 46

Es tritt aber das Bedürfnis ein, diese Identität oder das leere *Ding-an-sich* zu erkennen. *Erkennen* heißt nun nichts anderes als einen Gegenstand nach seinem *bestimmten* Inhalte zu wissen. Bestimmter Inhalt aber enthält mannigfaltigen *Zusammenhang* in ihm selbst und begründet *Zusammenhang* mit vielen andern Gegenständen. Für diese Bestimmung jenes Unendlichen oder *Dings-an-sich* hätte diese Vernunft nichts als die *Kategorien*; in-

l'intelletto, cioè la conoscenza mediante le categorie, non è quindi in grado di conoscere le *cose in sé*. |

Sulla Cosa-in-sé. — La *Cosa-in-sé* (e per «cosa» s'intende anche lo Spirito, Dio) esprime l'oggetto nella misura in cui si fa *astrazione* da tutto ciò che l'oggetto stesso è per la coscienza, astrazione tanto da ogni determinazione di sentimento quanto da ogni pensiero determinato.

È facile vedere cosa rimane: il *completamente Astratto*, l'interamente *Vuoto*, determinato ormai soltanto come *Aldilà*: il *Negativo* della rappresentazione, del sentimento, del pensiero determinato, ecc.

Altrettanto semplice, però, è capire che questo *caput mortuum*⁸⁷ è anch'esso nient'altro che *il prodotto* del pensiero: si tratta appunto del pensiero giunto all'astrazione pura, si tratta dell'Io vuoto che di questa vuota *Identità* con se stesso fa il proprio *oggetto*.

La determinazione *negativa* che questa Identità astratta riceve in quanto *oggetto*, poi, è anch'essa annoverata fra le categorie kantiane, e ed è qualcosa di altrettanto ben noto quanto quella vuota Identità.

Pertanto, ci si deve solo meravigliare di aver letto così ripetutamente che non si sa cosa sia la *Cosa-in-sé*. Non c'è niente di più facile da sapere.

§ 45. La ragione e l'Incondizionato come suo oggetto

Ora, è la *ragione*, cioè la facoltà dell'*Incondizionato*, a cogliere la condizionatezza di queste cognizioni empiriche.

Ciò che qui si chiama «oggetto della ragione», cioè l'*Incondizionato* o *Infinito*, non è poi altro che l'Uguale-a-se-stesso, vale a dire: l'*Identità originaria* dell'Io nel *pensiero* (v. § 42).

La *ragione* è appunto questo Io o pensiero *astratto* che fa di questa *Identità* pura il proprio oggetto o fine (cfr. annot. al § prec.).

Rispetto a questa Identità assolutamente *priva di determinazioni*, le conoscenze empiriche sono inadeguate perché hanno, in generale, un contenuto *determinato*. E, poiché questo Incondizionato viene assunto come l'Assoluto e il Vero della ragione (viene assunto, cioè, come l'*Idea*), le conoscenze empiriche vengono allora dichiarate come il Non-vero, cioè come *fenomeni*. |

§ 46. La trascendenza della ragione

Emerge però il bisogno di conoscere questa Identità, cioè la vuota *Cosa-in-sé*.

Ora, «conoscere» non significa altro che sapere un oggetto secondo il suo contenuto *determinato*. Un contenuto determinato, però, contiene entro se stesso una *connessione* molteplice, ed è connesso con molti altri oggetti. Per la determinazione di quell'Infinito, di quella *Cosa-in-sé*, questa ragione non dispone di

dem sie diese dazu gebrauchen will, wird sie *überfliegend* (transzendent).

Hier tritt die zweite Seite der *Vernunftkritik* ein; und diese zweite ist für sich wichtiger als die erste. Die erste ist nämlich die oben vorgekommene Ansicht, daß die *Kategorien* in der Einheit des Selbstbewußtseins ihre Quelle haben; daß somit die Erkenntnis durch dieselben in der Tat nichts Objektives enthalte, und die ihnen zugeschriebene Objektivität (§ 40, 41) selbst nur etwas *Subjektives* sei. Wird nur hierauf gesehen, so ist die Kantische Kritik bloß ein *subjektiver* (platter) *Idealismus*, der sich nicht auf den *Inhalt* einläßt, nur die abstrakten Formen der Subjektivität und Objektivität vor sich hat, und zwar einseitigerweise bei der erstern, der Subjektivität, als letzter schlechthin affirmativer Bestimmung stehen bleibt. Bei der Betrachtung aber der sogenannten *Anwendung*, welche die Vernunft von den Kategorien für die Erkenntnis ihrer Gegenstände mache, kommt der Inhalt der Kategorien wenigstens nach einigen Bestimmungen zur Sprache, oder wenigstens läge darin eine Veranlassung, wodurch er zur Sprache kommen könnte. Es hat ein besonderes Interesse zu sehen, wie *Kant* diese *Anwendung der Kategorien auf das Unbedingte* d.h. die Metaphysik beurteilt; dies Verfahren soll hier mit wenigem angeführt und kritisiert werden.

§ 47

α) Das *erste Unbedingte*, welches betrachtet wird, ist (s. oben § 34) die *Seele*. – In meinem Bewußtsein finde Ich mich immer α) als das *bestimmende Subjekt*, β) als ein *Singuläres*, oder abstrakt-einfaches, γ) als das in allem Mannigfaltigen desjenigen, dessen ich mir bewußt bin, | *ein* und *dasselbe*, – als *identisches*, δ) als ein *mich* als denkendes von allen *Dingen außer mir unterscheidendes*.

Das Verfahren der vormaligen Metaphysik wird nun richtig angegeben, daß sie an die Stelle dieser *empirischen* Bestimmungen, *Denkbestimmungen*, die entsprechenden *Kategorien* setze, wodurch diese vier Sätze entstehen, α) die *Seele ist Substanz*, β) sie ist *einfache* Substanz, γ) sie ist den verschiedenen Zeiten ihres Daseins nach *numerisch-identisch*, δ) sie steht *im Verhältnisse* zum *Räumlichen*.

An diesem Übergange wird der Mangel bemerklich gemacht,

altro se non delle *categorie*, e allora, quando vuole impiegarle a tale scopo, essa diviene *trascendente*.

L'applicazione delle categorie all'Incondizionato è la parte più importante della critica kantiana. — Qui comincia la seconda parte della *critica della ragione*, di per sé più importante della prima.

La prima parte, infatti, consiste nel punto di vista su esposto secondo cui le *categorie* hanno la loro fonte nell'Unità dell'autocoscienza, e, quindi, la conoscenza mediante esse non conterrebbe di fatto niente di oggettivo, e la stessa oggettività attribuita alle categorie (§§ 40, 41) sarebbe semplicemente qualcosa di *sogettivo*.

Ora, se si considera soltanto questo aspetto, allora la critica kantiana è meramente un *idealismo sogettivo* (piatto) che non si impegna con il *contenuto*; in tal senso, esso ha a che fare soltanto con le forme astratte della Soggettività e dell'Oggettività, anzi si arresta unilateralmente alla prima, la Soggettività, in quanto determinazione ultima assolutamente affermativa.

Tuttavia, nel prendere in considerazione la suddetta *applicazione* delle categorie fatta dalla ragione in vista della conoscenza dei propri oggetti, si viene almeno a parlare di alcune determinazioni del contenuto delle categorie, o comunque ci sarebbe l'occasione per poterne parlare.

È di particolare interesse vedere in che modo *Kant* giudica questa *applicazione delle categorie all'Incondizionato*, cioè la metafisica. Questo procedimento dev'essere ora brevemente esposto e criticato.

bb. La critica dei tre oggetti incondizionati della ragione

§ 47. a) L'anima e il relativo paralogismo metafisico

a) Il *primo Incondizionato* preso in considerazione è l'*anima* (v. *supra*, § 34).

Nella mia coscienza, Io mi trovo sempre αα) come il *soggetto determinante*, ββ) come un *Singolare*, cioè un qualcosa di astrattamente semplice, γγ) come *uno e medesimo* – come *identico* – in tutta la molteplicità | di ciò di cui sono consapevole, δδ) come un'entità che *differenzia me*, in quanto pensante, da tutte le *cose fuori di me*.

Ora, il procedimento della vecchia metafisica viene esposto in maniera corretta se si dice che essa, al posto di queste determinazioni *empiriche*, pone delle *determinazioni di pensiero*, cioè le *categorie* corrispondenti.

Sorgono così sull'anima le quattro proposizioni seguenti: αα) l'*anima* è *sostanza*; ββ) è *sostanza semplice*; γγ) è *numericamente identica* nei diversi tempi della sua esistenza, δδ) sta *in rapporto* con ciò che è *spaziale*.

La filosofia critica fa notare che in questo passaggio il difetto

daß zweierlei Bestimmungen miteinander verwechselt werden, (*Paralogismus*), nämlich empirische Bestimmungen mit Kategorien, daß es etwas unberechtigtes sei aus jenen auf diese zu *schließen*, überhaupt an die Stelle der erstern die andern zu setzen.

Man sieht, daß diese Kritik nichts anderes ausdrückt, als die oben § 39 angeführte *Humesche* Bemerkung, daß die Denkbestimmungen überhaupt, – Allgemeinheit und Notwendigkeit, – nicht in der Wahrnehmung angetroffen werden, daß das Empirische seinem Inhalte wie seiner Form nach verschieden sei von der Gedankenbestimmung.

Wenn das Empirische die Beglaubigung des Gedankens ausmachen sollte, so wäre für diesen allerdings erforderlich in Wahrnehmungen genau nachgewiesen werden zu können. – Daß von der Seele nicht die Substantialität, Einfachheit, Identität mit sich, und die in der Gemeinschaft mit der materiellen Welt sich erhaltende Selbständigkeit, behauptet werden könne, dies wird in der Kantischen Kritik der metaphysischen Psychologie allein darauf gestellt, daß die Bestimmungen, welche uns das Bewußtsein über die Seele *erfahren* läßt, nicht genau dieselben Bestimmungen sind, welche das *Denken* hiebei produziert. Nach der obigen Darstellung aber läßt auch Kant das *Erkennen* überhaupt, ja selbst das *Erfahren*, darin bestehen, daß die Wahrnehmungen gedacht werden, d.h. die Bestimmungen, welche zunächst dem Wahrnehmen angehören, in Denkbestimmungen *verwandelt* werden. – Immer ist es für einen guten Erfolg der Kantischen Kritik zu achten, daß das Philosophieren über den *Geist* von dem *Seelendinge*, von den Kategorien und damit von den Fragen über die *Einfachheit* oder *Zusammengesetztheit*, *Materialität* usf. der Seele, befreit worden ist. – Der wahrhafte Gesichtspunkt aber von der | *Unzulässigkeit* solcher Formen wird selbst für den gewöhnlichen Menschenverstand doch nicht der sein, daß sie *Gedanken* sind, sondern vielmehr daß solche Gedanken an und für sich nicht die Wahrheit enthalten. – Wenn Gedanke und Erscheinung einander nicht vollkommen entsprechen, so hat man zunächst die Wahl das Eine oder das Andere für das Mangelhafte anzusehen. In dem Kantischen Idealismus, sofern er das Vernünftige betrifft, wird der Mangel auf die Gedanken geschoben, so daß diese darum unzulänglich seien, weil sie nicht dem Wahrgenommenen und einem auf den Umfang des Wahrnehmens sich beschränkenden Bewußtsein adäquat, die Gedanken nicht als in solchem angetroffen werden. Der Inhalt des Gedankens für sich selbst kommt hier nicht zur Sprache.

§ 48

β) Bei dem Versuche der Vernunft, das Unbedingte des *zweiten* Gegenstandes (§ 35), *der Welt*, zu erkennen, gerät sie in *An-*

(*paralogismo*) consiste nello scambiare tra loro due tipi diversi di determinazioni, cioè determinazioni empiriche con categorie; è dunque illegittimo *concludere* da quelle a queste, e, in generale, è ingiustificato porre le categorie al posto di determinazioni empiriche.

È chiaro che questa critica non esprime altro che l'osservazione di Hume citata più sopra (§ 39), secondo cui le determinazioni di pensiero in generale – Universalità e Necessità – non s'incontrano mai nella sfera della percezione, per cui l'elemento empirico sarebbe diverso dalla determinazione di pensiero tanto secondo il contenuto quanto secondo la forma.

Limiti e meriti della critica kantiana alla concezione metafisica dell'anima. — Se l'elemento empirico dovesse costituire il banco di prova del pensiero, allora il pensiero dovrebbe poter essere dimostrato in modo esatto nelle percezioni.

Nella critica kantiana della psicologia metafisica, l'impossibilità di definire l'anima in termini di sostanzialità, semplicità, identità con sé, e autonomia che si mantiene nella comunanza con il mondo materiale, viene giustificata unicamente così: Le determinazioni con cui la coscienza ci fa fare *esperienza* dell'anima non sono affatto identiche a quelle che il *pensiero* produce al riguardo.

Tuttavia, secondo l'esposizione che ne abbiamo fatto sopra, anche per Kant la *conoscenza* in generale, anzi persino l'*esperienza*, consiste nel fatto che le *percezioni* vengono pensate, vale a dire: le determinazioni appartenenti innanzitutto alla percezione vengono *trasformate* in determinazioni di pensiero.

Ora, va pur sempre considerato come un buon risultato della critica kantiana che il filosofare rivolto allo spirito sia stato liberato dall'anima intesa come *cosa*, dalle categorie di *semplicità* o *composizione*, *materialità* ecc., dell'anima, e quindi dalle questioni connesse. Ma il vero punto di vista | sull'*insufficienza* di tali forme non sarà mai, neppure per lo stesso senso comune, quello che le intende come *pensieri*, bensì piuttosto il seguente: Tali pensieri, in sé e per sé, non contengono la verità.

Quando pensiero e fenomeno non corrispondono perfettamente l'uno all'altro, allora la prima opzione è quella di considerare difettoso o l'uno o l'altro. L'idealismo kantiano, nella misura in cui si occupa della razionalità, attribuisce il difetto ai pensieri: essi sarebbero insufficienti perché non adeguati al contenuto percepito e a una coscienza limitata alla sfera della percezione, perché non vengono attinti da una tale coscienza. Quanto al contenuto del pensiero per se stesso, qui esso non entra affatto in gioco.

§ 48. β) Il mondo e le relative antinomie metafisiche

β) Quando poi cerca di conoscere l'Incondizionato del *secondo* oggetto (il mondo, § 35), allora la ragione si irretisce in *antino-*

tinomien, d.h. in die Behauptung zweier *entgegengesetzter* Sätze über *denselben* Gegenstand, und zwar so daß jeder dieser Sätze mit gleicher Notwendigkeit behauptet werden muß. Hieraus ergibt sich, daß der weltliche Inhalt, dessen Bestimmungen in solchen Widerspruch geraten, nicht *an sich*, sondern nur Erscheinung sein könne. Die *Auflösung* ist, daß der Widerspruch nicht in den Gegenstand an und für sich fällt, sondern allein der erkennenden Vernunft zukommt.

Hier kommt es zur Sprache, daß der Inhalt selbst, nämlich die Kategorien für sich, es sind, welche den Widerspruch herbeiführen. Dieser Gedanke, daß der Widerspruch, der am Vernünftigen durch die Verstandesbestimmungen gesetzt wird, *wesentlich* und *notwendig* ist, ist für einen der wichtigsten und tiefsten Fortschritte der Philosophie neuerer Zeit zu achten. So tief dieser Gesichtspunkt ist, so trivial ist die Auflösung; sie besteht nur in einer Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge. Das weltliche Wesen soll es nicht sein, welches den Makel des Widerspruchs an ihm habe, sondern derselbe *nur* der denkenden Vernunft, dem *Wesen des Geistes*, zukommen. Man wird wohl dawider nichts haben, daß die *erscheinende* Welt dem betrachtenden Geiste Widersprüche zeige, — | erscheinende Welt ist sie, wie sie für den subjektiven Geist, für *Sinnlichkeit* und *Verstand*, ist. Aber wenn nun das weltliche *Wesen* mit dem geistigen *Wesen* verglichen wird, so kann man sich wundern, mit welcher Unbefangenheit die demütige Behauptung aufgestellt und nachgesprochen worden, daß nicht das weltliche Wesen, sondern das denkende Wesen, die Vernunft, das in sich widersprechende sei. Es hilft nichts, daß die Wendung gebraucht wird, die Vernunft gerate *nur* durch die *Anwendung der Kategorien* in den Widerspruch. Denn es wird dabei behauptet, dieses Anwenden sei *notwendig*, und die Vernunft habe für das Erkennen keine andern Bestimmungen als die Kategorien. Erkennen ist in der Tat *bestimmendes* und *bestimmtes* Denken; ist die Vernunft nur leeres, unbestimmtes Denken, so denkt sie *nichts*. Wird aber am Ende die Vernunft auf jene *leere Identität* reduziert (s. im folg. §), so wird auch sie am Ende glücklich noch von dem Widerspruche befreit durch die leichte Aufopferung alles Inhaltes und Gehaltes.

Es kann ferner bemerkt werden, daß die Ermangelung einer tiefen Betrachtung der Antinomie zunächst noch veranlaßte, daß Kant nur *vier* Antinomien aufführt. Er kam auf diese, indem er wie bei den sogenannten Paralogismen die Kategorientafel voraussetzte, wobei er die später-

mie. Essa, cioè, afferma due proposizioni *opposte* intorno al *medesimo* oggetto, e, precisamente, in modo che ciascuna di tali proposizioni debba essere affermata con uguale necessità.

Da qui deriva che il contenuto del mondo, le cui determinazioni sono coinvolte in tale contraddizione, non possa essere conosciuto *in sé*, ma possa essere soltanto fenomeno.

La *soluzione* è la seguente: La contraddizione non cade nell'oggetto in sé e per sé, ma appartiene unicamente alla ragione conoscitiva.

L'errore di attribuire le contraddizioni alla ragione e non al mondo fenomenico. — Qui si arriva a dire che è il contenuto stesso — cioè, le categorie per sé — a produrre la contraddizione.

Va considerato come uno dei più importanti e profondi progressi della filosofia moderna aver colto l'*essenzialità* e *necessità* della contraddizione posta nel Razionale dalle determinazioni dell'intelletto.

Senonché, quanto profondo è questo punto di vista, tanto banale è la soluzione. Essa consiste semplicemente in una sorta di intenerimento per le cose del mondo: la macchia della contraddizione non dev'essere nell'Essenza del mondo, bensì deve appartenere *soltanto* alla ragione pensante, all'*Essenza* dello *spirito*.

Certo, non ci sarà nulla da obiettare al fatto che il mondo *fenomenico* si mostri contraddittorio allo spirito che lo osserva. | Esso è mondo fenomenico appunto perché è così per lo spirito soggettivo, cioè per la *sensibilità* e per l'*intelletto*.

Ora, però, se l'*Essenza* del mondo viene confrontata con l'*Essenza* dello spirito, allora ci si può soltanto meravigliare dell'ingenuità con cui è stata stabilita e ripetuta l'affermazione, traboccante di umiltà, secondo cui non l'Essenza del mondo, bensì l'Essenza del pensiero, la ragione, sarebbe entro sé contraddittoria.

E non serve a nulla premurarsi di aggiungere che la ragione resterebbe irretita nella contraddizione *soltanto* per via dell'*applicazione delle categorie*. Infatti, si afferma pure che questa applicazione sarebbe *necessaria*, e che la ragione, per conoscere, non avrebbe nessun'altra determinazione che le categorie.

La conoscenza è di fatto pensiero *determinante* e *determinato*. Quando dunque la ragione è soltanto pensiero vuoto e indeterminato, allora non pensa *nulla*. Se, in ultima analisi, la ragione viene ridotta a quell'*Identità vuota* (v. § seg.), allora essa viene finalmente e felicemente liberata anche dalla contraddizione grazie all'agevole sacrificio di ogni contenuto e consistenza.

La derivazione delle quattro antinomie kantiane dalla mera applicazione dello schema categoriale. — Si può inoltre rilevare che se Kant ha addotto solo *quattro* antinomie la causa di ciò è stata innanzitutto proprio la mancanza di una considerazione più profonda dell'antinomia.

Kant è giunto a queste antinomie perché ha presupposto, come già per i cosiddetti paralogismi, la tavola delle categorie. Egli ha così appli-

hin so beliebt gewordene Manier anwendete, statt die Bestimmungen eines Gegenstandes aus dem Begriffe abzuleiten, denselben bloß unter ein sonst fertiges *Schema* zu setzen. Das weitere Bedürftige in der Ausführung der Antinomien habe ich gelegentlich in meiner *Wissenschaft der Logik* aufgezeigt. – Die Hauptsache, die zu bemerken ist, ist, daß nicht nur in den vier besonders aus der Kosmologie genommenen Gegenständen die Antinomie sich befindet, sondern vielmehr in *allen* Gegenständen aller Gattungen, in *allen* Vorstellungen, Begriffen und Ideen. Dies zu wissen und die Gegenstände in dieser Eigenschaft zu erkennen gehört zum Wesentlichen der philosophischen Betrachtung; diese Eigenschaft macht das aus, was weiterhin sich als das *dialektische* Moment des Logischen bestimmt. |

§ 49

γ) Der *dritte* Vernunftgegenstand ist *Gott*; (§ 36) welcher erkannt, d.i. *denkend bestimmt* werden soll. Für den Verstand ist nun gegen die einfache *Identität* alle Bestimmung nur eine *Schranke*, eine Negation als solche; somit ist alle Realität nur schrankenlos d.i. *unbestimmt* zu nehmen, und *Gott* wird als Inbegriff aller Realitäten oder als das allerrealste Wesen zum *einfachen Abstraktum*, und für die Bestimmung bleibt nur die ebenso schlechthin abstrakte Bestimmtheit, das *Sein*, übrig. Abstrakte *Identität*, welche auch hier der Begriff genannt wird, und *Sein* sind die zwei Momente, deren Vereinigung es ist, die von der Vernunft gesucht wird; sie ist das *Ideal* der Vernunft.

§ 50

Diese Vereinigung läßt *Zwei Wege* oder Formen zu; es kann nämlich von dem *Sein* angefangen und von da zum *Abstraktum des Denkens* übergegangen, oder umgekehrt kann der Übergang vom *Abstraktum* aus zum *Sein* bewerkstelligt werden.

Was jenen Anfang mit dem *Sein* betrifft, so stellt sich das *Sein*, als das Unmittelbare, dar als ein unendlich vielfach bestimmtes *Sein*, eine erfüllte Welt. Diese kann näher bestimmt werden als eine Sammlung von unendlich vielen Zufälligkeiten überhaupt (im *kosmologischen* Beweise) oder als eine Sammlung

cato quella maniera di procedere che in seguito è divenuta molto celebre e che consiste semplicemente nel porre un oggetto sotto uno *schema* prestabilito, senza quindi dedurre le sue determinazioni a partire dal Concetto.

La vera antinomia come momento dialettico dell'elemento logico. — Nella mia *Scienza della Logica* ho avuto occasione di indicare le ulteriori deficienze che gravano sull'esposizione kantiana delle antinomie⁸⁸.

In questa sede, la cosa più importante da rilevare al riguardo è che l'antinomia non ha luogo soltanto nei quattro oggetti particolari appartenenti alla cosmologia, bensì piuttosto in *tutti* gli oggetti di tutti i generi, cioè in *ogni* rappresentazione, concetto e idea.

Per la considerazione filosofica è essenziale sapere ciò e conoscere questa proprietà degli oggetti. Tale proprietà costituisce quello che si determina ulteriormente come il momento *dialettico* dell'elemento logico. |

§§ 49-51. γ) Dio e la critica delle prove della sua esistenza

§ 49. L'Ideale della ragione come unificazione dell'Identità astratta e dell'Essere

γ) Il *terzo* oggetto della ragione è *Dio* (§ 36), il quale dev'essere conosciuto, cioè *determinato col pensiero*.

Ora, per l'intelletto ogni determinazione è, rispetto all'*Identità* semplice, soltanto un *limite*, una negazione in quanto tale. Ogni realtà va dunque presa qui soltanto come priva di limitazioni, cioè come *indeterminata*, e *Dio*, in quanto insieme di ogni realtà – cioè, in quanto Ente realissimo –, diviene l'*Astratto semplice*. Per la determinazione di *Dio* non resta altro che la determinazione assolutamente astratta, cioè l'*Essere*.

L'*Identità* astratta (qui chiamata anche «concetto») e l'*Essere* sono i due momenti che la ragione cerca di unificare.

Tale unificazione è l'*Ideale* della ragione⁸⁹.

§ 50. La prima via dell'unificazione (prova cosmologica e prova fisico-teologica)

Questa unificazione ammette *due vie* o forme. Infatti, si può iniziare dall'*Essere* e passare quindi all'*Astratto del pensiero*, oppure, inversamente, si può operare il passaggio dall'*Astratto* all'*Essere*.

Prendiamo in considerazione innanzitutto l'inizio con l'*Essere*.

L'*Essere*, in quanto entità immediata, si presenta come un *Essere* determinato infinitamente molteplice, come un mondo in tutta la sua pienezza. Questo mondo può essere meglio determinato come una collezione di accidentalità infinitamente molteplici in generale (nella prova *cosmologica*), oppure come una colle-

von unendlich vielen *Zwecken* und *zweckmäßigen* Verhältnissen (im *physikotheologischen* Beweise). – Dieses erfüllte Sein *denken* heißt ihm die Form von Einzelheiten und Zufälligkeiten abstreifen und es als ein allgemeines, an und für sich notwendiges und nach allgemeinen Zwecken sich bestimmendes und tätiges Sein, welches von jenem ersten verschieden ist, fassen; – als *Gott*. – Der Hauptsinn der Kritik dieses Ganges ist, daß derselbe ein Schließen, ein Übergang ist. Indem nämlich die *Wahrnehmungen* und deren Aggregat, die Welt, an ihnen als solchen, nicht die Allgemeinheit zeigen, zu welcher das Denken jenen Inhalt reinigt, so werde hiemit diese Allgemeinheit nicht durch jene empirische Weltvorstellung berechtigt. Dem Aufsteigen | des Gedankens von der empirischen Weltvorstellung zu Gott wird somit der *Humesche* Standpunkt entgegengesetzt, (wie bei den Paralogismen s. § 47) – der Standpunkt, der es für unzulässig erklärt die Wahrnehmungen zu *denken*, d.i. das Allgemeine und Notwendige aus denselben herauszuheben.

Weil der Mensch denkend ist, wird es ebensowenig der gesunde Menschenverstand als die Philosophie sich je nehmen lassen, *von* und *aus* der empirischen Weltanschauung sich zu Gott zu erheben. Dieses Erheben hat nichts anderes zu seiner Grundlage, als die *denkende*, nicht bloß sinnliche, tierische Betrachtung der Welt. Für das Denken und *nur* für das Denken ist das *Wesen*, die *Substanz*, die *allgemeine Macht* und *Zweckbestimmung* der Welt. Die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes sind nur als die *Beschreibungen* und *Analysen des Ganges des Geistes* in sich anzusehen, der ein *denkender* ist und das Sinnliche denkt. Das *Erheben* des Denkens über das Sinnliche, das *Hinausgehen* desselben über das Endliche zum Unendlichen, der *Sprung*, der mit Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Übersinnliche gemacht werde, alles dieses ist das Denken selbst, dies Übergehen ist *nur Denken*. Wenn solcher Übergang nicht gemacht werden soll, so heißt dies, es soll nicht gedacht werden. In der Tat machen die Tiere solchen Übergang nicht; *sie* bleiben bei der sinnlichen Empfindung und Anschauung stehen; sie haben deswegen keine Religion. Es ist sowohl überhaupt als insbesondere über die Kritik dieses Erhebens des Denkens zweierlei zu bemerken. *Erstens* wenn dasselbe in die Form von *Schlüssen* (sogenannten *Beweisen* vom Dasein Gottes) gebracht ist, so ist der *Ausgangspunkt* allerdings die Weltanschauung, auf irgend eine Weise als ein Aggregat von Zufälligkeiten oder von Zwecken und zweckmäßigen Beziehungen bestimmt.

zione di *fini* e di rapporti *finalistici* infinitamente molteplici (nella prova *fisico-teologica*).

Pensare questo Essere nella sua pienezza significa spogliarlo della forma delle singolarità e accidentalità, e coglierlo come un Essere universale, in sé e per sé necessario, che si determina e agisce secondo fini universali, un Essere che è diverso da quel primo Essere: significa coglierlo, cioè, come *Dio*.

Ora, il senso fondamentale della critica a questo procedimento è che si tratta di un sillogismo, di un passaggio. Infatti, le *percezioni* e il loro aggregato (il mondo) non mostrano, in sé come tali, l'Universalità alla quale quel contenuto è stato elevato e purificato dal pensiero; tale Universalità, pertanto, non verrebbe giustificata da quella rappresentazione empirica del mondo.

Al pensiero che, | dalla rappresentazione empirica del mondo, si eleva fino a Dio, viene dunque contrapposto il punto di vista di Hume (come nel caso dei paralogismi; v. § 47), secondo cui è inammissibile *pensare* le percezioni, cioè estrarre da esse l'Universale e il Necessario.

La necessità di elevarsi fino a Dio è propria dell'uomo in quanto essere pensante⁹⁰. — Poiché l'uomo è un essere pensante, né il sano senso comune né la Filosofia rinunceranno mai a elevarsi a Dio *partendo* e *venendo fuori dalla* visione empirica del mondo. Questa elevazione non ha altro fondamento che la considerazione *pensante* del mondo, non la considerazione meramente sensibile e animale. *L'Essenza*, la *Sostanza* del mondo, la sua *Potenza universale* e *Destinazione finale*, sono per il pensiero e *soltanto* per il pensiero.

Le cosiddette prove dell'esistenza di Dio, quindi, vanno considerate nient'altro che *descrizioni* e *analisi del cammino dello spirito* entro sé, cammino che è *pensante* e pensa il Sensibile. *L'elevazione* del pensiero al di sopra del Sensibile, *l'oltrepassamento* del Finito verso l'Infinito, il *salto* nel Soprasensibile con l'interruzione delle serie del Sensibile: tutto ciò è il pensiero stesso, questo passaggio è *soltanto pensiero*.

Stabilire che un tale passaggio non dev'essere effettuato, significa allora stabilire che non si deve pensare. Gli animali, infatti, non effettuano questo passaggio: *essi* si arrestano alla sensazione e all'intuizione sensibile, e, di conseguenza, non hanno nessuna religione.

Due osservazioni relative alla critica di questa elevazione. — Sulla critica di questa elevazione del pensiero, tanto in generale quanto in particolare, vanno fatti due tipi di rilievi.

a. Sull'Essere di Dio e del mondo.

aa. Cosa significa propriamente «pensare il mondo empirico». — *In primo luogo*, quando l'elevazione è messa nella forma di *sillogismo* (le cosiddette *prove* dell'esistenza di Dio), allora il *punto di partenza* è sempre e comunque l'intuizione del mondo – sia poi il mondo determinato come un aggregato di accidentalità oppure di fini e relazioni finalistiche.

Dieser Ausgangspunkt kann scheinen, im Denken, insofern es *Schlüsse* macht, als *feste Grundlage* und ganz so empirisch, wie dieser Stoff zunächst ist, zu *bleiben* und *belassen* zu werden. Die Beziehung des Ausgangspunktes auf den Endpunkt, zu welchem fortgegangen wird, wird so als nur *affirmativ* vorgestellt als ein Schließen von *einem*, das *sei* und *bleibe*, auf ein *anderes*, das ebenso *auch sei*. Allein es ist der große Irrtum, die Natur des Denkens nur in dieser Verstandesform erkennen zu wollen. Die empirische Welt denken heißt vielmehr wesent | lich, ihre empirische Form umändern und sie in ein Allgemeines verwandeln; das Denken übt zugleich eine *negative* Tätigkeit auf jene Grundlage aus; der wahrgenommene Stoff, wenn er durch Allgemeinheit bestimmt wird, *bleibt nicht* in seiner ersten empirischen Gestalt. Es wird der innere *Gehalt* des Wahrgenommenen mit Entfernung und *Negation* der Schale herausgehoben (vergl. § 13 u. 23). Die metaphysischen Beweise vom Dasein Gottes sind darum mangelhafte Auslegungen und Beschreibungen der Erhebung des Geistes von der Welt zu Gott, weil sie das Moment *der Negation*, welches in dieser Erhebung enthalten ist, nicht ausdrücken oder vielmehr nicht herausheben, denn darin daß die Welt *zufällig* ist, liegt es selbst, daß sie nur ein *Fallendes*, Erscheinendes, an und für sich *Nichtiges* ist. Der Sinn der Erhebung des Geistes ist, daß der Welt zwar Sein zukomme, das aber nur Schein ist, nicht das wahrhafte Sein, nicht absolute Wahrheit, daß diese vielmehr jenseits jener Erscheinung nur in Gott ist, Gott nur das wahrhafte Sein ist. Indem diese Erhebung *Übergang* und *Vermittlung* ist, so ist sie ebensowohl *Aufheben des Überganges* und der Vermittlung, denn das wodurch Gott vermittelt scheinen könnte, die Welt, wird vielmehr für das Nichtige erklärt; nur die *Nichtigkeit* des *Seins* der Welt ist das Band der Erhebung, so daß das was als das Vermittelnde ist verschwindet, und damit in dieser Vermittlung selbst die Vermittlung aufgehoben wird. — Es ist vornehmlich jenes nur als *affirmative* gefaßte Verhältnis als Verhältnis zwischen Zwei Seienden, an das sich *Jacobi* hält, indem er das Beweisen des Verstandes bekämpft; er macht demselben den gerechten Vorwurf, daß damit *Bedingungen* (die Welt) für das *Unbedingte* aufgesucht werden, daß das *Unendliche* (Gott) auf solche Weise als *begründet* und *abhängig* vorgestellt werde. Allein jene Erhebung, wie sie im Geiste ist, korrigiert selbst diesen Schein; ihr ganzer Gehalt vielmehr ist die Korrektur dieses Scheins. Aber diese wahrhafte Natur des wesentlichen Denkens, in der Vermittlung die Vermittlung selbst aufzuheben, hat *Jacobi* nicht erkannt, und daher fälschlich den richtigen Vorwurf, den er dem nur reflek | tierenden Verstande macht, für einen das Denken überhaupt damit auch das vernünftige Denken treffenden Vorwurf gehalten.

Zur Erläuterung von dem Übersehen des *negativen* Moments kann beispielsweise der Vorwurf angeführt werden, der dem *Spinozismus* gemacht wird, daß er Pantheismus und Atheismus sei. Die *absolute Sub*

Nel pensiero che procede per *sillogismi* può sembrare che questo punto di partenza debba *rimanere così com'è*, cioè come un *fondamento stabile* e del tutto empirico, appunto come empirico è inizialmente questo materiale. In tal modo, la relazione del punto di partenza al punto finale verso cui si procede, viene rappresentata soltanto come *affermativa*, come una conclusione sillogistica da un termine, che *sarebbe e rimarrebbe*, a un *altro* termine che *sarebbe anch'esso*.

Senonché, è un grande errore voler conoscere la natura del pensiero soltanto in questa forma propria dell'intelletto. Pensare il mondo empirico significa piuttosto, essenzialmente, | modificare la sua forma empirica e trasformarla in un Universale; a un tempo, il pensiero esercita un'attività *negativa* su quel fondamento, e il materiale empirico, una volta determinato mediante l'Universalità, *non rimane* più nella sua primitiva figura empirica. Il *nucleo* intimo del percepito viene portato alla luce mediante l'eliminazione e la *negazione* dell'involucro (cfr. §§ 13 e 23).

Le prove metafisiche dell'esistenza di Dio sono dunque interpretazioni e descrizioni difettose dell'elevazione dello spirito dal mondo fino a Dio, e sono tali perché non esprimono, o meglio non mettono in luce il momento *della negazione* implicito in questa elevazione; che il mondo sia *accidentale*, infatti, implica appunto che è soltanto qualcosa di *caduco*, di apparente, di in sé e per sé *nullo*.

¶¶. **La vera natura del pensiero essenziale come Rimozione della Mediazione. L'equivoco di Jacobi.** — Il senso dell'elevazione dello spirito è questo: Al mondo pertiene certamente l'Essere, ma si tratta soltanto di una parvenza, non del vero Essere, non della Verità assoluta; questa Verità, piuttosto, è al di là del fenomeno, è soltanto in Dio, e Dio soltanto è il vero Essere.

Ora, poiché questa elevazione è *Passaggio e Mediazione*, ecco che essa è altrettanto *Rimozione* del *Passaggio* e della *Mediazione*. Infatti, ciò attraverso cui Dio potrebbe sembrare mediato — il mondo — viene dichiarato piuttosto come nullo; solo la *nullità* dell'Essere del mondo è la condizione vincolante dell'elevazione, per cui l'elemento mediatore dilegua e quindi, in questa *Mediazione*, viene rimossa anche la *Mediazione*.

Nella sua polemica contro il procedimento dimostrativo dell'intelletto, *Jacobi* si basa soprattutto su quel rapporto, inteso soltanto *affermativamente* come rapporto tra due Essenti. Egli muove alle prove sull'esistenza di Dio la giusta critica di cercare *condizioni* (il mondo) per l'*Incondizionato*, e di rappresentare quindi l'*Infinito* (Dio) come *fondato e dipendente*.

Senonché, quella elevazione dello e nello spirito corregge appunto questa parvenza, o meglio: il suo intero contenuto è la correzione di questa parvenza.

In realtà, *Jacobi* non ha conosciuto la vera natura del pensiero essenziale, il quale, nella *Mediazione*, rimuove la *Mediazione* stessa. Egli ha perciò sbagliato nell'estendere al pensiero in generale, quindi anche al pensiero razionale, la giusta critica | mossa all'intelletto riflettente.

γγ. **L'esempio della miscomprensione dello spinozismo.** — Per illustrare cosa comporti il trascurare il momento *negativo*, si può addurre come esempio l'accusa di panteismo e ateismo rivolta allo spinozismo⁹¹.

stanz Spinozas ist freilich noch nicht der absolute Geist, und es wird mit Recht gefordert, daß Gott als absoluter Geist bestimmt werden müsse. Wenn aber Spinozas Bestimmung so vorgestellt wird, daß er Gott mit der Natur, mit der endlichen Welt vermische und die Welt zu Gott mache, so wird dabei vorausgesetzt, daß die endliche Welt wahrhafte Wirklichkeit, *affirmative Realität* besitze. Mit dieser Voraussetzung wird freilich mit einer Einheit Gottes und der Welt, Gott schlechthin verendlicht und zur bloßen endlichen, äußerlichen Mannigfaltigkeit der Existenz herabgesetzt. Abgesehen davon, daß Spinoza Gott nicht definiert, daß er die Einheit Gottes und der Welt, sondern daß er die Einheit des Denkens und der Ausdehnung (der materiellen Welt) sei, so liegt es schon in dieser Einheit, selbst auch wenn sie auf jene erste ganz ungeschickte Weise genommen wird, daß in dem Spinozischen Systeme vielmehr die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt wird, so daß dieses System vielmehr als *Akosmismus* anzusehen ist. Eine Philosophie, welche behauptet, daß Gott und *nur* Gott *ist*, dürfte wenigstens nicht für Atheismus ausgegeben werden. Schreibt man doch den Völkern, welche den Affen, die Kuh, steinerne, eiserne Statuen usw. als Gott verehren, noch Religion zu. Aber im Sinne der Vorstellung geht es noch vielmehr gegen den Mann, ihre eigene Voraussetzung aufzugeben, daß dies ihr Aggregat von Endlichkeit, welches *Welt* genannt wird, wirkliche Realität habe. Daß *es*, wie sie sich etwa ausdrücken könnte, *keine Welt gebe*, so etwas anzunehmen, hält man leicht für ganz unmöglich oder wenigstens für viel weniger möglich, als daß es einem in den Kopf kommen könne, daß *es keinen Gott gebe*. Man glaubt und dies eben nicht zur eignen Ehre viel leichter, daß ein System Gott leugne, als daß es die Welt leugne; man findet viel begreiflicher, daß Gott gezeugnet werde, als daß die Welt gezeugnet werde. |

Die *zweite* Bemerkung betrifft die Kritik des *Gehalts*, den jene denkende Erhebung zunächst gewinnt. Dieser Gehalt, wenn er nur in den Bestimmungen der *Substanz* der Welt, des *notwendigen Wesens* derselben, einer *zweckmäßig einrichtenden* und *dirigierenden Ursache* usw. besteht, ist freilich dem nicht angemessen, was unter *Gott* verstanden wird oder verstanden werden soll. Allein abgesehen von der Manier eine Vorstellung von Gott voranzusetzen, und nach solcher Voraussetzung ein Resultat zu beurteilen, so haben jene Bestimmungen schon großen Wert und sind notwendige Momente in der Idee Gottes. Um in diesem Wege den Gehalt in seiner wahrhaften Bestimmung, die wahrhafte Idee Gottes vor das Denken zu bringen, dafür muß freilich der Ausgangspunkt nicht von untergeordnetem Inhalte aus genommen werden. Die *bloß zufälligen* Dinge der Welt sind eine sehr abstrakte Bestimmung. Die organischen Gebilde und deren Zweckbestimmungen gehören dem höhern Kreise, *dem Leben*, an. Allein außerdem, daß die Betrachtung der lebendigen Natur und der sonstigen Beziehung der vorhandenen Dinge

Non c'è dubbio che la *Sostanza assoluta* di Spinoza non sia ancora lo *Spirito* assoluto, ed è giusto esigere che Dio venga determinato come Spirito assoluto.

Quando però la definizione spinoziana di Dio viene presentata come se mescolasse Dio con la Natura, con il mondo finito, e come se facesse del mondo Dio, allora con ciò si presuppone che il mondo finito possieda vera realtà, *realità affermativa*.

Con un tale presupposto che unifica Dio e il mondo, non c'è dubbio che Dio viene puramente e semplicemente finitizzato e abbassato a mera molteplicità finita ed esteriore dell'esistenza. A parte però il fatto che Spinoza non definisce Dio in termini di Unità di Dio e mondo, bensì come l'Unità del *pensiero* e dell'estensione (il mondo materiale), bisogna dire che già questa Unità, quand'anche venisse intesa nel primo senso del tutto erroneo, implica che nel sistema spinoziano è piuttosto il mondo a essere definito soltanto come un fenomeno cui non pertiene nessuna vera realtà, e che questo sistema va considerato piuttosto come *acosmismo*⁹².

Non si dovrebbe tacciare di ateismo una filosofia che afferma che Dio è *soltanto* Dio. Eppure, si parla ancora di religione perfino a proposito di popoli che venerano come divinità le scimmie, la vacca, le statue di pietra, di bronzo, ecc.

Il fatto è che, nell'ambito della rappresentazione, è assai più ripugnante per l'uomo rinunciare al suo proprio presupposto secondo cui questo aggregato di finitezza chiamato *mondo* avrebbe vera realtà. Ammettere che, per esprimerci così, *non ci sia un mondo*, viene facilmente ritenuto in tutto e per tutto impossibile, o, se non altro, meno possibile del figurarsi che *non ci sia nessun Dio*. Si crede più facilmente – e ciò non ci fa certo onore – che un sistema neghi Dio, piuttosto che neghi il mondo; si trova molto più comprensibile la negazione di Dio, piuttosto che la negazione del mondo. |

β. Sul contenuto dell'elevazione a Dio. La natura spirituale come il vero punto di partenza per pensare Dio. — La *seconda* osservazione concerne la critica del *contenuto* che viene conseguito inizialmente con quella elevazione del pensiero.

Questo contenuto, se consiste soltanto nelle determinazioni della *Sostanza* del mondo, della sua *Essenza necessaria*, di una *Causa finalisticamente ordinatrice e direttrice*, ecc., è senz'altro inadeguato a ciò che viene o dev'essere inteso come Dio. Tuttavia, se si prescinde dalla maniera di presupporre una rappresentazione di Dio e di valutare un risultato in base a tale presupposto, si vede che già quelle determinazioni hanno un grande valore e sono momenti necessari nell'Idea di Dio.

Lungo questa via, certo, per portare davanti al pensiero il contenuto nella sua determinazione vera – la vera Idea di Dio –, occorre scegliere come punto di partenza un contenuto non subordinato.

In tal senso, dunque, le cose *meramente accidentali* del mondo sono una determinazione molto astratta. Le formazioni organiche e le relative determinazioni finalistiche, dal canto loro, appartengono indubbiamente a una cerchia più elevata, cioè *alla Vita*; tuttavia, la considerazione della natura vivente e delle altre relazioni *finalistiche* delle cose può essere

auf *Zwecke*, durch Geringfügigkeit von Zwecken, ja durch selbst kindische Anführungen von Zwecken und deren Beziehungen verunreinigt werden kann, so ist die nur lebendige Natur selbst in der Tat noch nicht dasjenige, woraus die wahrhafte *Bestimmung* der Idee Gottes gefaßt werden kann; Gott ist mehr als lebendig, er ist Geist. Die *geistige* Natur ist allein der würdigste und wahrhafteste *Ausgangspunkt* für das Denken des Absoluten, insofern das Denken sich einen Ausgangspunkt nimmt und den nächsten nehmen will.

§ 51

Der *andere Weg der Vereinigung*, durch die das *Ideal* zu Stande kommen soll, geht vom *Abstraktum des Denkens* aus fort zur *Bestimmung*, für die nur *das Sein* übrig bleibt; — *ontologischer Beweis* vom *Dasein Gottes*. Der Gegensatz, der hier vorkommt, ist der des *Denkens* und *Seins*, da im ersten Wege das *Sein* den beiden Seiten gemeinschaftlich ist, und der Gegensatz nur den Unterschied von dem *Vereinzelten* und *Allgemeinen* betrifft. | Was der Verstand diesem andern Wege entgegenstellt, ist an sich dasselbe, was soeben angeführt worden, daß nämlich wie in dem Empirischen sich das Allgemeine nicht vorfinde, so sei ebenso umgekehrt im Allgemeinen das Bestimmte nicht enthalten, und das Bestimmte ist hier das Sein. Oder das Sein könne nicht aus dem Begriffe abgeleitet und heraus analysiert werden.

Die Kantische Kritik des ontologischen Beweises hat ohne Zweifel auch dadurch eine so unbedingt günstige Auf- und Annahme gefunden, daß Kant zur Verdeutlichung, welcher ein Unterschied sei zwischen Denken und Sein, das Beispiel von den *hundert Talern* gebraucht hat, die dem *Begriffe* nach gleich hundert seien, ob sie nur möglich oder wirklich seien; aber für *meinen* Vermögenszustand mache dies einen wesentlichen Unterschied aus. — Nichts kann so einleuchtend sein, als daß dergleichen, was ich mir denke oder vorstelle, darum noch nicht *wirklich ist*, — der Gedanke, daß Vorstellen oder auch der Begriff zum Sein nicht hinreicht. — Abgesehen davon, daß es nicht mit Unrecht eine Barbarei genannt werden könnte dergleichen wie hundert Taler einen Begriff zu nennen, so sollten doch wohl zunächst diejenigen die immer und immer gegen die philosophische Idee wiederholen, daß *Denken und Sein verschieden* seien, voraussetzen, den Philosophen sei dies gleichfalls nicht unbekannt; was kann es in der Tat für eine trivialere Kenntnis geben? Alsdenn aber müßte bedacht werden, daß wenn von *Gott* die Rede ist, dies ein Gegenstand anderer Art sei als hundert Taler und *irgend ein* besonderer Begriff, Vorstellung oder wie es Namen haben wolle. In der Tat ist alles *Endliche* dies und *nur* dies, daß das *Dasein desselben von sei-*

contaminata dall'insignificanza dei fini, anzi dal modo infantile con cui si adducono i fini e le loro relazioni; e, soprattutto, non è a partire dalla stessa natura semplicemente vivente che può essere colta la vera *determinazione* dell'Idea di Dio: Dio è più che vivente, è Spirito.

Nella misura in cui il pensiero assume un punto di partenza e vuole assumere il più vicino a sé, allora il *punto di partenza* più degno e più vero per pensare l'Assoluto è unicamente la natura *spirituale*.

§ 51. La seconda via dell'unificazione (prova ontologica)

L'altra via dell'unificazione, mediante cui deve sorgere l'Ideale, va dall'Astratto del pensiero verso la determinazione per la quale rimane soltanto l'Essere. E questa è la *prova ontologica* dell'esistenza di Dio.

Qui l'opposizione è tra il *Pensare* e l'Essere, mentre nella prima via l'Essere è comune a entrambi i lati e l'opposizione riguarda soltanto la differenza tra il Singolarizzato e l'Universale. |

Ora, l'argomento che l'intelletto contrappone a questa seconda via è, in sé, lo stesso di quello addotto in precedenza, vale a dire: Come nell'elemento empirico non si trova l'Universale, parallelamente, per converso, nell'Universale non è contenuta la determinatezza, e l'entità determinata, qui, è l'Essere.

In altri termini: non sarebbe possibile dedurre e analizzare l'Essere a partire dal Concetto.

La banalità dell'argomento kantiano dei «cento talleri» e il Concetto di Dio come l'Unità di Concetto e Essere. — La critica kantiana della prova ontologica ha avuto indubbiamente un'accoglienza favorevole e un'approvazione così incondizionata anche perché Kant, per chiarire la differenza tra Pensare e Essere, ha impiegato l'esempio dei *cento talleri*: *Concettualmente*, cento talleri sarebbero sempre cento, a prescindere dal fatto che siano semplicemente possibili oppure reali; per la *mia* condizione economica, invece, ciò costituirebbe una differenza essenziale⁹³.

Nulla è più evidente di ciò: Quello che io penso o mi rappresento non è, appunto per questo, ancora *reale*. Nulla è più evidente del rilievo secondo cui una rappresentazione o anche un concetto non sono sufficienti per l'Essere.

Ora, però, a parte il fatto che chiamare «concetto» qualcosa come cento talleri potrebbe non a torto essere considerato una barbarie, coloro i quali contro l'Idea filosofica continuano a ripetere che *Pensare e Essere* sarebbero *diversi*, dovrebbero innanzitutto presupporre che tale diversità non sia ignota neanche ai filosofi: quale nozione può essere infatti più banale di questa?

Per di più, si dovrebbe considerare che, quando si parla di *Dio*, si ha a che fare con un oggetto di tipo ben diverso da cento talleri e da *un qualsiasi* concetto particolare, rappresentazione o come altrimenti lo si voglia chiamare. Ogni *Finito*, di fatto, è questo e *soltanto* questo: Il suo

nem Begriffe verschieden ist. Gott aber soll ausdrücklich das sein, das nur «als existierend gedacht» werden kann, wo der Begriff das Sein in sich schließt. Diese Einheit des Begriffs und des Seins ist es, die den Begriff Gottes ausmacht. — Es ist dies freilich noch eine formale Bestimmung von Gott, die deswegen in der Tat nur die Natur des Begriffes selbst enthält. Daß aber dieser schon in seinem ganz abstrakten Sinne, das *Sein* in sich schließt, ist leicht einzusehen. Denn der Begriff, wie er sonst bestimmt werde, ist wenigstens die durch Aufhebung der Vermittlung hervorgehende, somit selbst *unmittelbare Beziehung* auf sich selbst; das | Sein ist aber nichts anderes als dieses. — Es müßte, kann man wohl sagen, sonderbar zugehen, wenn dies Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch wenn Ich oder vollends die konkrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung wie *Sein* ist, ja welche die allerärmste, die abstrakteste, ist, in sich zu enthalten. Es kann für den Gedanken dem Gehalte nach nichts geringeres geben als *Sein*. Nur dies mag noch geringer sein, was man sich etwa beim Sein zunächst vorstellt, nämlich eine *äußerliche sinnliche* Existenz, wie die des Papiers, das ich hier vor mir habe; von einer sinnlichen Existenz eines beschränkten, vergänglichen Dinges aber wird man ohnehin nicht sprechen wollen. — Übrigens vermag die triviale Bemerkung der Kritik: daß der Gedanke und das Sein verschieden seien, dem Menschen etwa den Gang seines Geistes vom *Gedanken* Gottes aus zu der Gewißheit, daß er *ist*, höchstens zu stören, aber nicht zu benehmen. Dieser Übergang, die absolute Unzertrennlichkeit des Gedankens Gottes von seinem Sein ist es auch, was in der Ansicht *des unmittelbaren Wissens* oder *Glaubens* in sein Recht wieder hergestellt worden ist, wovon nachher.

§ 52

Dem *Denken* bleibt auf diese Weise auf seiner höchsten Spitze die *Bestimmtheit* etwas *äußerliches*; es bleibt nur schlechthin *abstraktes Denken*, welches hier immer *Vernunft* heißt. Diese, ist hiemit das Resultat, liefert nichts als *die formelle Einheit* zur Vereinfachung und Systematisierung der Erfahrungen, ist ein *Kanon*, nicht ein *Organon* der *Wahrheit*, vermag nicht eine *Doktrin* des Unendlichen, sondern nur eine *Kritik* der Erkenntnis zu liefern. Diese Kritik besteht in ihrer letzten Analyse in der *Versicherung*, daß das Denken in sich nur die *unbestimmte Einheit* und die *Tätigkeit* dieser *unbestimmten Einheit* sei.

Esserci è diverso dal suo Concetto. Dio, invece, deve poter essere «esplicitamente e unicamente pensato come esistente», come ciò il cui Concetto implica entro sé l'Essere.

È questa Unità di Concetto e Essere a costituire il Concetto di Dio.

Il Concetto e l'Essere sono ciascuno un'Autorelazione immediata.

— Tale Unità è certamente ancora una determinazione formale di Dio, e pertanto implica di fatto soltanto la natura del *Concetto* stesso. È però facile comprendere che il Concetto, già nel suo senso del tutto astratto, implica entro sé l'Essere.

Il Concetto, infatti, in qualunque modo sia determinato, è per lo meno la *Relazione* a se stesso procedente dalla Rimozione della Mediazione, e, quindi, è *Relazione immediata* a se stesso. Ora, | l'Essere non è altro, appunto, che questa Relazione immediata.

L'Essere è la determinazione più astratta e insignificante. — Si può ben dire che sarebbe strano se il Concetto, che è la più profonda interiorità dello Spirito, oppure se l'Io, o in definitiva quella totalità concreta che è Dio, non fosse così ricco da contenere entro sé una determinazione tanto povera come l'Essere, la quale è anzi la determinazione più povera e più astratta. Per il pensiero, dal punto di vista del contenuto, non può esserci nulla di più insignificante dell'Essere. O meglio, di ancora più insignificante può esserci ciò che ci si rappresenta inizialmente come «essere», vale a dire un'esistenza *esteriore sensibile*, come per esempio l'esistenza della carta che mi sta davanti; in questa sede, però, non si parla affatto dell'esistenza sensibile di una cosa limitata e transeunte.

Del resto, l'osservazione banale della filosofia critica per cui il Pensare e l'Essere sarebbero diversi, può tutt'al più disturbare, ma non ostacolare l'uomo nel cammino del suo spirito che, *pensando* Dio, muove verso la certezza che Dio è.

Questo passaggio — l'inseparabilità assoluta tra il Concetto di Dio e l'Essere di Dio — è stato ripristinato nel suo diritto dal *sapere immediato* o *fede*, di cui si parlerà più avanti²⁴.

§ 52. Il risultato della critica della facoltà teoretica: La ragione come canone della Verità

In tal modo, per il *pensiero* che ha raggiunto il suo vertice supremo, la *determinatezza* resta qualcosa di *esteriore*. Esso rimane *pensiero* puramente e semplicemente *astratto*, che qui viene sempre chiamato *ragione*.

Il risultato è dunque che la ragione non offre altro che *l'Unità formale* per semplificare e sistematizzare le esperienze: essa è un *canone*, non un *organo* della *Verità*: non è in grado di offrire una *dottrina* dell'Infinito, ma soltanto una *critica* della conoscenza²⁵.

Questa critica, in ultima analisi, si riduce alla seguente *asserzione*: Il pensiero, entro sé, è soltanto *l'Unità indeterminata* e *l'attività* di questa *Unità indeterminata*.

§ 53

b) Die *praktische Vernunft* wird als der sich selbst und zwar auf *allgemeine* Weise bestimmende, d.i. *denkende* Wille gefaßt. Sie soll imperative, objektive Gesetze der Freiheit geben, d.i. solche, welche sagen, was *geschehen soll*. Die Berechtigung, hier das Denken als *objektiv bestimmende* Tätigkeit (– d.i. in der Tat *eine Vernunft*) anzunehmen, wird darein gesetzt, daß die praktische Freiheit *durch Erfahrung bewiesen* d.i. in der Erscheinung des Selbstbewußtseins nachgewiesen werden könne. Gegen diese Erfahrung im Bewußtsein rekurriert alles, was der Determinismus ebenso aus der Erfahrung dagegen vorbringt, insbesondere die skeptische (auch Humesche) Induktion von der *unendlichen Verschiedenheit* desjenigen, was für Recht und Pflicht unter den Menschen gilt, d.i. der objektiv sein sollenden Gesetze der Freiheit.

§ 54

Für das, was das praktische Denken sich zum Gesetz mache, für das Kriterium *des Bestimmens* seiner in sich selbst ist wieder nichts anderes vorhanden, als dieselbe *abstrakte Identität* des Verstandes, daß kein Widerspruch in dem Bestimmen stattfindet; – die *praktische Vernunft* kommt damit über den Formalismus nicht hinaus, welcher das letzte der *theoretischen Vernunft* sein soll.

Aber diese praktische Vernunft setzt die allgemeine Bestimmung, *das Gute*, nicht nur *in sich*, sondern ist erst eigentlicher *praktisch* in der Forderung, daß das Gute weltliches Dasein, äußerliche Objektivität habe d.i. daß der Gedanke nicht bloß *subjektiv*, sondern objektiv überhaupt sei. Von diesem Postulate der praktischen Vernunft nachher.

§ 55

c) Der *reflektierenden Urteilskraft* wird das Prinzip eines *anschauenden Verstandes* zugeschrieben, d.i. worin das *Besondere*,

b. La facoltà pratica

§ 53. La Libertà pratica e gli argomenti deterministici contro la sua dimostrabilità nell'esperienza

b) La *ragione pratica* viene intesa come la volontà che determina se stessa in modo *universale*, cioè come volontà *pensante*.

La ragione pratica deve dare alla Libertà leggi imperative e oggettive, cioè delle leggi che dicano ciò che *deve-essere* e | *deve accadere*.

Il pensiero viene qui assunto come attività *determinante in maniera oggettiva* – cioè, di fatto, come *una ragione* –, e la giustificazione di questa assunzione viene posta nel seguente argomento: La Libertà pratica può essere *dimostrata mediante l'esperienza*, può essere cioè mostrata nel fenomeno dell'autocoscienza.

Contro questa esperienza interna alla coscienza si scagliano gli argomenti del determinismo – il quale attinge anch'esso all'esperienza – e soprattutto l'induzione scettica (anche di Hume) che muove dalla *diversità infinita* di ciò che per gli uomini ha valore di diritto e dovere, cioè dalla diversità infinita delle leggi della Libertà che dovrebbero-essere oggettivamente.

§ 54. L'esigenza pratica che il Bene abbia esistenza oggettiva

Per quello che il pensiero pratico stabilisce come propria legge, cioè per il criterio *del determinarsi* entro se stesso, non si dà a sua volta altro che la medesima *Identità astratta* dell'intelletto, secondo cui nell'attività del determinare non deve aver luogo nessuna contraddizione.

La ragione *pratica*, quindi, non va oltre quel formalismo che deve-essere il termine ultimo della ragione *teoretica*.

Questa ragione pratica, però, non pone semplicemente *entro sé* la determinazione universale, *il Bene*; essa è propriamente *pratica* solo quando esige che il Bene abbia esistenza mondana, oggettività esteriore, quando cioè pone l'esigenza che il pensiero non sia meramente *soggettivo*, ma *oggettivo* in generale.

Di questo postulato della ragione pratica si parlerà più avanti⁹⁶.

c. La facoltà del giudizio

§ 55. L'intelletto intuitivo

c) Alla *facoltà del giudizio riflettente* viene attribuito il principio di un *intelletto intuitivo*.

welches für das *Allgemeine* (die abstrakte Identität) *zufällig* sei und davon nicht abgeleitet werden könne, durch dies *Allgemeine* selbst bestimmt werde; – was in den Produkten der *Kunst* und der *organischen* Natur erfahren werde.

Die *Kritik der Urteilskraft* hat das Ausgezeichnete, daß Kant in ihr die Vorstellung, ja den Gedanken *der Idee* ausgesprochen hat. Die | Vorstellung eines *intuitiven Verstandes*, *innerer Zweckmäßigkeit* usf. ist das *Allgemeine* zugleich als an ihm selbst *konkret* gedacht. In diesen Vorstellungen allein zeigt daher die Kantische Philosophie sich *spekulativ*. Viele, namentlich *Schiller*, haben an der Idee des *Kunstschönen*, der *konkreten* Einheit des Gedankens und der sinnlichen Vorstellung, den Ausweg aus den *Abstraktionen* des trennenden Verstandes gefunden; andere an der Anschauung und dem Bewußtsein der *Lebendigkeit* überhaupt, es sei natürlicher oder intellektueller Lebendigkeit. – Das Kunstprodukt, wie die lebendige Individualität sind zwar beschränkt in ihrem Inhalte; aber die auch dem Inhalte nach umfassende Idee stellt Kant in der postulierten Harmonie der Natur oder Notwendigkeit mit dem Zwecke der Freiheit, in dem als realisiert gedachten Endzwecke der Welt auf. Aber die Faulheit des *Gedankens*, wie es genannt werden kann, hat bei dieser höchsten Idee an dem *Sollen* einen zu leichten Ausweg, gegen die wirkliche Realisierung des Endzwecks an dem Geschiedensein des Begriffs und der Realität festzuhalten. Die *Gegenwart* hingegen der lebendigen Organisationen und des *Kunstschönen* zeigt auch für *den Sinn* und die *Anschauung* schon die *Wirklichkeit* des *Ideals*. Die Kantischen Reflexionen über diese Gegenstände wären daher besonders geeignet, das Bewußtsein in das Fassen und Denken der *konkreten* Idee einzuführen.

§ 56

Hier ist der Gedanke eines andern Verhältnisses vom *Allgemeinen* des Verstandes zum *Besondern* der Anschauung aufgestellt, als in der Lehre von der theoretischen und praktischen Vernunft zu Grunde liegt. Es verknüpft sich damit aber nicht die Einsicht, daß jenes das *wahrhafte*, ja die *Wahrheit* selbst ist. Vielmehr wird diese Einheit nur aufgenommen wie sie in endlichen Erscheinungen zur Existenz kommt, und wird in *der Erfahrung*

Si tratta di un intelletto in cui il *Particolare* – il quale, rispetto all'*Universale* (all'Identità astratta), sarebbe *accidentale* e non potrebbe esserne dedotto – verrebbe determinato mediante questo stesso *Universale*.

Di ciò si farebbe esperienza nei prodotti dell'*Arte* e della *Natura organica*.

La filosofia kantiana mostra il proprio carattere speculativo soltanto nella critica della facoltà del giudizio. — Il merito più grande della *Critica della facoltà del giudizio* consiste nel fatto che Kant vi ha espresso la rappresentazione, anzi il pensiero *dell'Idea*. La | rappresentazione di un *intelletto intuitivo*, di una finalità *interna*, ecc., infatti, è l'*Universale* pensato a un tempo come in se stesso *concreto*.

È solo in queste rappresentazioni, pertanto, che la filosofia kantiana si mostra *speculativa*.

Profondità delle riflessioni kantiane sui prodotti artistici e sulle individualità viventi. — Molti, e soprattutto *Schiller*⁹⁷, hanno trovato nell'Idea del *Bello artistico*, cioè nell'Idea dell'Unità *concreta* del pensiero e della rappresentazione sensibile, la via d'uscita dalle *astrazioni* operate dall'attività separatrice dell'intelletto. Altri, invece, hanno individuato questa via nell'intuizione e nella consapevolezza della *vitalità* in generale – concepiscano poi quest'ultima come vitalità naturale oppure intellettuale.

Ora, il prodotto artistico, come pure l'individualità vivente, sono certo limitati nel loro contenuto, ma l'Idea che li abbraccia anche secondo il contenuto è collocata da Kant nella postulata armonia tra la *Natura* – o *Necessità* – e il *Fine della Libertà*, cioè nel *Fine* ultimo del mondo pensato come realitato. Sennonché, nell'ambito di questa Idea suprema, quella che può dirsi la pigrizia del *pensiero* trova una via d'uscita troppo agevole aggrappandosi al *Dover-essere*, tenendo così ferma la scissione tra Concetto e Realtà contro la realitazione reale del *Fine* ultimo.

La *presenza* delle organizzazioni viventi e del *Bello artistico*, invece, mostra già *al senso* e all'*intuizione* la *Realtà* dell'*Ideale*. Le riflessioni kantiane su questi oggetti, perciò, sarebbero particolarmente idonee ad avviare la coscienza a cogliere e pensare l'*Idea concreta*.

§ 56. L'Unità di Universale e Particolare nell'esperienza. Il genio e il giudizio di gusto

Il rapporto qui pensato tra l'*Universale* dell'intelletto e il *Particolare* dell'intuizione è diverso dal rapporto che sta a fondamento della dottrina della ragione teoretica e pratica.

A ciò, tuttavia, non si accompagna l'intellezione che tale rapporto è quello *vero*, anzi che esso è la *Verità* stessa. Questa Unità, piuttosto, viene assunta soltanto così come viene a esistere nei fenomeni finiti, e viene indicata nell'*esperienza*.

aufgezeigt. Solche Erfahrung zunächst im *Subjekte* gewährt teils das *Genie*, das Vermögen ästhetische Ideen zu produzieren, d.i. Vorstellungen der freien *Einbildungskraft*, die einer Idee dienen und zu *denken* geben, ohne daß solcher Inhalt in einem *Begriffe* ausgedrückt wäre oder sich darin ausdrücken ließe; | teils das *Geschmacksurteil*, das Gefühl der *Zusammenstimmung* der *Anschauungen* oder Vorstellungen in ihrer Freiheit, zum *Verstande* in seiner Gesetzmäßigkeit.

§ 57

Das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft ferner für *die lebendigen Naturprodukte* wird als der *Zweck* bestimmt, der *tätige Begriff*, das in sich bestimmte und bestimmende Allgemeine. Zugleich wird die Vorstellung der *äußerlichen* oder *endlichen Zweckmäßigkeit* entfernt, in welcher der Zweck für das Mittel und das Material, worin er sich realisiert, nur äußerliche Form ist. Wohingegen im *Lebendigen* der Zweck in der Materie immanente Bestimmung und Tätigkeit ist, und alle Glieder ebenso sich gegenseitig Mittel als Zweck sind.

§ 58

Wenn nun gleich in solcher Idee das Verstandesverhältnis von Zweck und Mittel, von Subjektivität und Objektivität aufgehoben ist, so wird nun doch wieder im Widerspruch hiemit der Zweck für eine Ursache erklärt, welche *nur als Vorstellung* d.h. als ein *Subjektives* existiere und tätig sei; hiemit denn auch die Zweckbestimmung nur für ein *unserem* Verstande angehöriges Prinzip der Beurteilung erklärt.

Nachdem es einmal Resultat der kritischen Philosophie ist, daß die Vernunft nur *Erscheinungen* erkennen könne, so hätte man doch wenigstens für die lebendige Natur eine Wahl zwischen zwei *gleich subjektiven* Denkweisen und nach der Kantischen Darstellung selbst eine Verbindlichkeit, die Naturprodukte nicht bloß nach den Kategorien von Qualität, Ursache und Wirkung, Zusammensetzung, Bestandteilen usf. zu erkennen. Das Prinzip *der innern Zweckmäßigkeit*, in wissenschaftlicher Anwendung festgehalten und entwickelt, würde eine ganz andere, höhere Betrachtungsweise derselben herbeigeführt haben. |

Tale esperienza è data innanzitutto nel *soggetto*, e la si attinge, per un verso, col *genio*, che è la facoltà di produrre idee estetiche, cioè rappresentazioni dell'*immaginazione* libera che sono al servizio di un'Idea e fanno *pensare*: un tale contenuto non viene però espresso, né è possibile esprimerlo, in un *concetto*. | Per altro verso, questa esperienza viene attinta con il *giudizio di gusto*, cioè con il sentimento dell'*accordo* tra le libere *intuizioni* o rappresentazioni e l'*intelletto* conforme a leggi.

§ 57. Il Fine dell'essere vivente come l'Universale entro sé determinato e determinante

Rispetto ai *prodotti naturali viventi*, inoltre, il principio della facoltà riflettente del giudizio viene determinato come il *Fine*, come il *Concetto* attivo, come l'Universale entro sé determinato e determinante.

A un tempo, viene messa da parte la rappresentazione della *finalità esteriore* o *finita*, nella quale il Fine è soltanto forma esteriore per il Mezzo e per il materiale in cui viene a realizzarsi.

Nell'essere *vivente*, tuttavia, il Fine è determinazione e attività immanente alla materia, e tutti i membri sono, l'uno rispetto all'altro, tanto Mezzo quanto Fine.

§ 58. Il Fine inteso come rappresentazione

Ora, sebbene in tale Idea venga rimosso il rapporto che l'intelletto stabiliva tra Fine e Mezzo, tra Soggettività e Oggettività, una tale rimozione risulta tuttavia contraddetta allorché si definisce il Fine come una causa che esisterebbe e sarebbe attiva *soltanto come rappresentazione*, cioè come qualcosa di *soggettivo*.

Anche la determinazione del Fine, dunque, viene spiegata semplicemente come un principio di valutazione che appartiene al *nostro* intelletto.

La mancanza di scientificità nel principio kantiano della finalità interna. — La filosofia critica è giunta al seguente risultato: La ragione può conoscere soltanto *fenomeni*.

Dopo di ciò, tuttavia, per la natura vivente ci sarebbe ancora la possibilità di scegliere tra due modi di pensare *ugualmente soggettivi*, e, secondo la stessa esposizione kantiana, sarebbe obbligatorio non limitarsi a conoscere i prodotti naturali meramente secondo le categorie di qualità, causa ed effetto, composizione, parti costitutive, ecc.

Il principio della *finalità interna*, se fosse stato tenuto fermo e sviluppato in un'applicazione scientifica, avrebbe condotto a un modo completamente diverso e più profondo di considerare questa stessa finalità. |

§ 59

Die Idee nach diesem Prinzip in ihrer ganzen Unbeschränktheit wäre, daß die von der Vernunft bestimmte Allgemeinheit, – der absolute Endzweck, *das Gute*, in der Welt verwirklicht würde, und zwar durch ein drittes, die diesen Endzweck selbst setzende und ihn realisierende Macht, – *Gott*, in welchem, der absoluten Wahrheit, hiemit jene Gegensätze von Allgemeinheit und Einzelheit, von Subjektivität und Objektivität aufgelöst und für unselbständig und unwahr erklärt sind.

§ 60

Allein das *Gute*, – worin der Endzweck der Welt gesetzt wird, ist von vornherein nur als *unser* Gutes, als das moralische Gesetz *unserer* praktischen Vernunft bestimmt; so daß die Einheit weiter nicht geht, als auf die Übereinstimmung des Weltzustandes und der Weltereignisse mit unserer Moralität.* Außerdem daß selbst mit dieser Beschränkung der *Endzweck*, das *Gute*, ein bestimmungsloses Abstraktum ist, wie auch das, was *Pflicht* sein soll. Näher wird gegen diese Harmonie der Gegensatz, der in ihrem Inhalte als *unwahr* gesetzt ist, wieder erweckt und behauptet, so daß die Harmonie als ein nur *subjektives* bestimmt wird, – als ein solches, das nur sein *soll*, d.i. das zugleich *nicht Realität* hat; – als ein *Geglaubtes*, dem nur subjektive Gewißheit, nicht Wahrheit, d.i. *nicht* jene der Idee entsprechende Objektivität zukomme. – Wenn dieser Widerspruch dadurch verdeckt zu werden scheint, daß die Realisierung der Idee in die *Zeit*, in eine Zukunft, wo die Idee auch *sei*, | verlegt wird, so ist solche sinnliche Bedingung, wie die Zeit, das Gegenteil vielmehr von einer Auflösung des Widerspruchs, und die entsprechende Verstandesvorstellung, *der*

* In den eignen Worten von Kants Kritik der Urteilskraft S. 427 Endzweck ist bloß ein Begriff unserer praktischen Vernunft und kann *aus keinen Datis der Erfahrung* zu theoretischer Beurteilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntnis derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich als lediglich für die praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen, und der *Endzweck der Schöpfung* ist diejenige Beschaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmen können, nämlich dem Endzwecke *unserer reinen praktischen Vernunft*, und zwar sofern sie praktisch sein soll, übereinstimmt.

§ 59. Dio come potenza che dà Realtà al Bene nel mondo

Secondo questo principio, l'Idea in tutta la sua illimitatezza consisterebbe in ciò: L'Universalità determinata dalla ragione – il Fine ultimo assoluto: *il Bene* – verrebbe realitata nel mondo, e precisamente da un terzo termine, dalla Potenza che pone questo stesso Fine ultimo e gli conferisce Realtà, cioè da *Dio*.

È dunque in Dio, nella Verità assoluta, che sono dissolte e dichiarate insussistenti e non vere quelle opposizioni tra Universalità e Singolarità, tra Soggettività e Oggettività.

§ 60. La permanenza della contraddizione nell'armonia intellettuale tra il mondo e la nostra moralità

Sennonché, il *Bene* – in cui viene posto il Fine ultimo del mondo – è anticipatamente determinato soltanto come *nostro* Bene, come la legge morale della *nostra* ragione pratica. Di conseguenza, l'Unità si limita all'accordo della condizione e degli avvenimenti del mondo con la nostra moralità*.

Per di più, proprio con questa limitazione, il *Fine ultimo* – il *Bene* – è un Astratto privo di determinazioni, e la stessa cosa dev'essere il *dovere*.

In termini più precisi: Contro questa armonia viene ridestata e riaffermata quell'opposizione che, nel contenuto dell'armonia stessa, è posta come *non vera*. L'armonia, di conseguenza, viene determinata come un qualcosa di semplicemente *soggettivo*, come un qualcosa che semplicemente *deve-essere* e che perciò, a un tempo, *non ha Realtà*: come un qualcosa di *creduto* al quale corrisponderebbe soltanto una certezza soggettiva, non la Verità, cioè *non* quella Oggettività che corrisponde all'Idea.

Se questa contraddizione sembra essere mascherata dalla dilazione della realizzazione dell'Idea nel *tempo*, in un futuro in cui l'Idea anche *sarà*, | ecco che in realtà tale condizione sensibile, come pure il tempo, è piuttosto il contrario di una soluzione della contraddizione, e la corrispondente rappresentazione intellettuale

* Le parole esatte di Kant nella *Critica della facoltà del giudizio* (p. 427) sono le seguenti⁹⁸: «Fine ultimo è semplicemente un concetto della nostra ragione pratica, e *da nessun dato dell'esperienza* è possibile inferirlo per giudicare teoreticamente la natura, né può essere riferito alla conoscenza della natura stessa. Di questo concetto non è possibile nessun uso se non quello per la ragione pratica secondo leggi morali; e il *fine ultimo della creazione* è quella costituzione del mondo che si accorda con ciò che possiamo indicare come determinato unicamente secondo leggi, che si accorda cioè con il fine ultimo della *nostra ragione pura pratica*, e appunto nella misura in cui essa dev'essere pratica».

unendliche Progreß, ist unmittelbar nichts als der perennierend gesetzte Widerspruch selbst.

Es kann noch eine allgemeine Bemerkung über das Resultat gemacht werden, welches sich aus der kritischen Philosophie für die Natur des *Erkennens* ergeben, und zu einem der Vorurteile d.i. allgemeinen Voraussetzungen der Zeit erhoben hat.

In jedem dualistischen System, insbesondere aber im Kantischen gibt sich sein Grundmangel durch die Inkonsequenz das zu *vereinigen*, was einen Augenblick vorher als selbständig somit als *unvereinbar* erklärt worden ist, zu erkennen. Wie soeben das Vereinte für das Wahre erklärt worden ist, so wird sogleich vielmehr für das Wahre erklärt, daß die *beiden Momente*, denen in der Vereinigung als ihrer Wahrheit das Für-sich-bestehen abgesprochen worden ist, nur so, wie sie getrennte sind, Wahrheit und Wirklichkeit haben. Es fehlt bei solchem Philosophieren das einfache Bewußtsein, daß mit diesem Herüber- und Hinübergehen selbst jede dieser einzelnen Bestimmungen für unbefriedigend erklärt wird, und der Mangel besteht in der einfachen Unvermögenheit, zwei Gedanken, – und es sind der Form nach nur *zwei* vorhanden, – zusammenzubringen. Es ist darum die größte Inkonsequenz einerseits zuzugeben, daß der Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits dies Erkennen als *etwas Absolutes* zu behaupten, indem man sagt: das Erkennen *könne* nicht weiter, dies sei die *natürliche*, absolute *Schranke* des menschlichen Wissens. Die natürlichen Dinge sind beschränkt, und nur natürliche Dinge sind sie, insofern sie *nichts* von ihrer allgemeinen *Schranke wissen*, insofern ihre Bestimmtheit nur eine Schranke *für uns* ist, nicht *für sie*. Als *Schranke*, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber *hinaus* ist. Die lebendigen Dinge haben das Vorrecht des Schmerzes vor den leblosen; selbst für jene wird eine *einzelne* Bestimmtheit zur Empfindung eines *Negativen*, weil sie als lebendig die | *Allgemeinheit* der Lebendigkeit, die über das Einzelne *hinaus* ist, in ihnen haben, in dem Negativen ihrer selbst sich noch erhalten und diesen *Widerspruch* als in ihnen existierend empfinden. Dieser Widerspruch ist nur in ihnen, insofern beides in dem Einen Subjekt ist, die Allgemeinheit seines Lebensgefühls, und die gegen dasselbe negative Einzelheit. Schranke, Mangel des Erkennens ist ebenso nur *als* Schranke, Mangel bestimmt, durch die *Vergleichung* mit der *vorhandenen* Idee des Allgemeinen, eines Ganzen und Vollendeten. Es ist daher nur Bewußtlosigkeit nicht einzusehen, daß eben die Bezeichnung von Etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der *wirklichen Gegenwart* des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, daß das Wissen von Grenze nur sein kann, insofern das Unbegrenzte *diesseits* im Bewußtsein ist.

Über jenes Resultat vom Erkennen kann noch *die weitere Bemerkung*

– il *progresso infinito* – non è altro, immediatamente, se non la contraddizione stessa perennemente posta.

Il difetto fondamentale di ogni sistema dualistico. Limitatezza e illimitatezza del sapere umano. — È possibile fare ancora un'osservazione generale sul risultato cui la filosofia critica è pervenuta riguardo alla natura della *conoscenza* – risultato che è divenuto uno dei pregiudizi, cioè dei presupposti generali, della nostra epoca⁹⁹.

In ogni sistema dualistico, ma in particolare in quello kantiano, il difetto fondamentale è denunciato dall'incoerenza di *unire* ciò che un attimo prima è stato dichiarato come autonomo, e quindi come *non unificabile*. Infatti, non appena si dichiara come vero ciò che si è unito, subito si dichiara piuttosto come vero il fatto che *entrambi i momenti*, di cui si è negata la sussistenza-per-sé nell'unificazione come loro verità, hanno verità e realtà soltanto in quanto sono separati.

A questo tipo di filosofare manca la consapevolezza semplice del fatto che, proprio con questo andirivieni, ciascuna di tali determinazioni singole viene dichiarata insoddisfacente, e che il difetto consiste nella semplice incapacità di mettere insieme due pensieri – secondo la forma, infatti, essi sono soltanto *due*.

Ecco perché si ha il massimo dell'incoerenza quando, da un lato, si concede che l'intelletto conoscerebbe soltanto fenomeni, mentre, dall'altro lato, si afferma che questa conoscenza sarebbe *qualcosa di assoluto* dicendo: La conoscenza non *può* andare oltre, questo è il *limite naturale*, assoluto, del sapere umano.

Le cose naturali sono limitate, e sono cose naturali solo nella misura in cui *non sanno nulla* del loro *limite* universale, cioè nella misura in cui la loro determinatezza è un limite soltanto *per noi*, non *per esse*.

Infatti, qualcosa viene saputo, anzi sentito come *limite*, come difetto, solo quando a un tempo si è già *al di là* di esso. Le cose viventi, rispetto alle entità inanimate, hanno il privilegio del dolore; per le cose viventi, una *singola* determinatezza diviene sensazione di un *Negativo* appunto perché esse, in quanto viventi, | hanno entro sé l'*Universalità* della Vita, la quale è *al di là* del Singolare: esse si conservano ancora nella loro negatività e sentono questa *contraddizione* come esistente al loro interno.

Ora, tale contraddizione è nelle cose viventi soltanto nella misura in cui, in un unico soggetto, si danno tanto l'*Universalità* del suo sentimento vitale, quanto anche la *Singularità* che, rispetto a quel sentimento, è negativa. Il limite, il difetto della conoscenza, sono dunque determinati come limite e difetto soltanto mediante il *confronto* con l'*Idea data* dell'*Universale*, di una totalità compiuta.

Si tradisce pertanto solo una mancanza di consapevolezza quando non si capisce che proprio la designazione di Qualcosa come Finito o Limitato implica la dimostrazione della *Presenza reale* dell'Infinito, dell'Illimitato: può esserci sapere relativo a un limite solo nella misura in cui l'Illimitato è *al di qua*, nella coscienza.

Confronto tra la filosofia di Kant, l'empirismo ingenuo e l'empirismo riflettente. Il principio dell'autonomia della ragione. — Intorno a

angeschlossen werden, daß die Kantische Philosophie auf die Behandlung der Wissenschaften keinen Einfluß haben können. *Sie läßt die Kategorien und die Methode des gewöhnlichen Erkennens ganz unangefochten.* Wenn in wissenschaftlichen Schriften damaliger Zeit zuweilen der Anlauf mit Sätzen der Kantischen Philosophie genommen ist, so zeigt sich im Verfolge der Abhandlung selbst, daß jene Sätze nur ein überflüssiger Zierrat waren und derselbe empirische Inhalt aufgetreten wäre, wenn jene etlichen ersten Blätter weggelassen worden wären.*

Was die nähere Vergleichung der Kantischen Philosophie mit dem *metaphysizierenden Empirismus* betrifft, so hält sich zwar der *unbefangene Empirismus* an die sinnliche Wahrnehmung, aber läßt ebenso | eine geistige Wirklichkeit, eine übersinnliche Welt zu, wie auch ihr *Inhalt* beschaffen sei, ob er aus dem Gedanken, aus der Phantasie usf. abstamme. Der *Form* nach hat dieser Inhalt die Beglaubigung wie der sonstige Inhalt des empirischen Wissens in der Autorität der äußern Wahrnehmung, in geistiger Autorität. Aber der *reflektierende* und die *Konsequenz* sich zum Prinzip machende *Empirismus*, bekämpft solchen Dualismus des letzten, höchsten Inhalts, und negiert die Selbständigkeit des denkenden Prinzips und einer in ihm sich entwickelnden geistigen Welt. Der *Materialismus, Naturalismus* ist das *konsequente* System des Empirismus. – Die Kantische Philosophie stellt diesem Empirismus das Prinzip des Denkens und der Freiheit schlechthin gegenüber, und schließt sich dem ersten Empirismus an, ohne im geringsten aus dessen allgemeinem Prinzip hervorzutreten. Die eine Seite ihres Dualismus bleibt die Welt der Wahrnehmung und des über sie reflektierenden Verstandes. Diese Welt wird zwar für eine Welt von *Erscheinungen* ausgegeben. Dies ist jedoch ein bloßer Titel, eine nur formelle Bestimmung, denn Quelle, Gehalt und Betrachtungsweise bleiben ganz dieselben. Die andere Seite ist dagegen die Selbständigkeit des sich erfassenden Denkens, das Prinzip der Freiheit, welches sie mit der vormaligen, gewöhnlichen *Metaphysik* gemein hat, aber alles Inhaltes entleert und ihm keinen wieder zu verschaffen vermag. Dies Denken, hier *Vernunft* genannt, wird als aller Bestimmung beraubt, aller *Autorität* enthoben. Die Hauptwirkung, welche die Kantische Philosophie gehabt hat, ist gewesen, das Bewußtsein

* Sogar im «Handbuche der Metrik von Hermann,» ist der Anfang mit Paragraphen Kantischer Philosophie gemacht; ja in § 8 wird gefolgert, daß das Gesetz des Rhythmus 1) ein *objektives*, 2) ein *formales*, 3) ein *a priori bestimmtes* Gesetz sein müsse. Man vergleiche nun mit diesen Forderungen und den weiter folgenden Prinzipien von Kausalität und Wechselwirkung, die Abhandlung der Versmaße selbst, auf welche jene formellen Prinzipien nicht den geringsten Einfluß ausüben.

quel risultato relativo alla conoscenza, si può aggiungere ancora questa *ulteriore osservazione*: La filosofia kantiana non ha potuto esercitare nessun influsso sulla trattazione delle scienze. *La filosofia kantiana non mette affatto in crisi le categorie e il metodo della conoscenza ordinaria.*

Se talvolta, negli scritti scientifici di quell'epoca, accade di partire da proposizioni della filosofia kantiana, nel prosieguo della trattazione diviene in realtà evidente che quelle proposizioni erano soltanto una decorazione superflua, e che si sarebbe ottenuto lo stesso contenuto empirico anche se si fosse fatto a meno di quelle poche pagine introduttive*.

Per quanto riguarda un confronto più particolareggiato tra la filosofia kantiana e l'*empirismo metafisicizzante*, va detto che l'*empirismo ingenuo*, pur attenendosi certamente alla percezione sensibile, ammette tuttavia | una realtà spirituale, un mondo soprasensibile, di qualunque natura sia poi il *contenuto* di questa realtà – sia che esso derivi dal pensiero, o dalla fantasia, ecc. Secondo la *forma*, questo contenuto riceve la sua attestazione da un'autorità spirituale, così come ogni altro contenuto del sapere empirico la riceve dall'autorità della percezione esterna.

L'*empirismo riflettente*, invece, il quale ha come principio la *coerenza*, combatte tale dualismo del contenuto ultimo e supremo, e nega l'autonomia del principio pensante e del mondo spirituale sviluppantesi entro esso. Il sistema *coerente* dell'*empirismo* è il *materialismo*, il *naturalismo*.

Ora, all'*empirismo riflettente* la filosofia kantiana contrappone assolutamente il principio del pensiero e della Libertà, mentre si connette all'*empirismo ingenuo* senza minimamente fuoriuscire dal correlativo principio universale.

Uno dei due lati del dualismo della filosofia kantiana resta il mondo della percezione e dell'intelletto che riflette su di essa. Questo mondo viene, sì, fatto passare per un mondo di *fenomeni*, ma si tratta soltanto di una mera etichetta, di una determinazione soltanto formale, perché la fonte, il contenuto e il modo di considerare le cose restano interamente identici.

L'altro lato, invece, è l'autonomia del pensiero che coglie se stesso, è il principio della Libertà. La filosofia kantiana ha questo principio in comune con la vecchia metafisica, quella ordinaria, ma lo possiede svuotato di ogni contenuto, senza essere in grado di procurargliene uno nuovo. Questo pensiero, che qui viene chiamato *ragione* ed è spogliato di ogni determinazione, viene dunque destituito di ogni *autorità*.

Aver ridestato la coscienza di questa Interiorità assoluta è stato l'effetto principale della filosofia kantiana. Tale Interiorità, a causa della sua

* Persino il *Manuale di metrica* di Hermann¹⁰⁰ si apre con dei paragrafi di filosofia kantiana. Nel § 8 se ne traggono addirittura le deduzioni in riferimento alla legge del ritmo, e si stabilisce che questa dovrebbe essere una legge 1) *oggettiva*, 2) *formale*, 3) *determinata a priori*. Se però con queste istanze e con gli ulteriori principi di causalità e azione reciproca si confronta la trattazione della metrica stessa, risulta che su quest'ultima quei principi formali non hanno il benché minimo influsso.

dieser absoluten Innerlichkeit erweckt zu haben, die, ob sie um ihrer Abstraktion willen zwar aus sich zu nichts sich entwickeln und keine Bestimmungen weder Erkenntnisse noch moralische Gesetze hervorbringen kann, doch schlechthin sich weigert etwas, das den Charakter einer *Äußerlichkeit* hat, in sich gewähren und gelten zu lassen. Das Prinzip der *Unabhängigkeit der Vernunft*, ihrer absoluten Selbständigkeit in sich, ist von nun an als allgemeines Prinzip der Philosophie, wie als eines der Vorurteile der Zeit, anzusehen. |

C

DRITTE STELLUNG DES GEDANKENS ZUR OBJEKTIVITÄT

DAS UNMITTELBARE WISSEN

§ 61

In der kritischen Philosophie wird das Denken so aufgefaßt, daß es *subjektiv* und dessen *letzte*, unüberwindliche Bestimmung die *abstrakte Allgemeinheit*, die formelle Identität sei; das Denken wird so der Wahrheit als in sich konkreter Allgemeinheit entgegengesetzt. In dieser höchsten Bestimmung des Denkens, welche die Vernunft sei, kommen die Kategorien nicht in Betracht. - Der entgegengesetzte Standpunkt ist, das Denken als Tätigkeit nur *des Besondern* aufzufassen und es auf diese Weise gleichfalls für unfähig zu erklären, Wahrheit zu fassen.

§ 62

Das Denken als Tätigkeit des Besondern hat nur die *Kategorien* zu seinem Produkte und Inhalte. Diese, wie sie der Verstand festhält, sind *beschränkte* Bestimmungen, Formen des *Bedingten*, *Abhängigen*, *Vermittelten*. Für das darauf beschränkte Denken ist das Unendliche, das Wahre, nicht; es kann keinen Übergang zu demselben machen (gegen die Beweise vom Dasein Gottes). Die-

astrattezza, non può certo sviluppare nulla a partire da sé, e non è in grado di produrre nessuna determinazione, nessuna conoscenza e nessuna legge morale; essa, tuttavia, si rifiuta categoricamente di lasciar vigere e valere entro sé qualcosa che abbia il carattere di un'*Esteriorità*.

Il principio dell'*indipendenza della ragione*, cioè il principio della sua assoluta autonomia entro sé, dev'essere ormai considerato come principio universale della Filosofia, e anche come uno dei pregiudizi della nostra epoca. |

C.

TERZA POSIZIONE DEL PENSIERO RISPETTO ALL'OGGETTIVITÀ

IL SAPERE IMMEDIATO

a. I presupposti del sapere immediato

§ 61. Il pensiero inteso come attività del Particolare e dichiarato incapace di cogliere la Verità

Nella filosofia critica, il pensiero è assunto come *soggettivo*, e la sua determinazione *ultima* e insuperabile è l'*Universalità astratta*, l'Identità formale. Il pensiero viene quindi contrapposto alla Verità intesa come Universalità entro sé concreta. E, in questa suprema determinazione del pensiero - la quale sarebbe la ragione -, le categorie non svolgono alcun ruolo.

Ora, il punto di vista opposto alla filosofia critica consiste nell'intendere il pensiero come attività esclusivamente *del Particolare*, e, in tal senso, nel dichiararlo anche incapace di cogliere la Verità.

§ 62. Le categorie dell'intelletto come forme di ciò che è condizionato e mediato

In quanto attività del Particolare, il pensiero ha come suo prodotto e contenuto unicamente le *categorie*. Queste, allorché vengono tenute ferme dall'intelletto, sono determinazioni *limitate*, sono forme di ciò che è *condizionato, dipendente, mediato*.

Per il pensiero che si limita alle categorie, pertanto, non c'è l'Infinito, il Vero: qui il pensiero non è in grado di attuare nessun passaggio verso l'Infinito e il Vero (argomento contrario alle prove dell'esistenza di Dio).

se Denkbestimmungen werden auch *Begriffe* genannt; und einen Gegenstand *begreifen* heißt insofern nichts als ihn in der Form eines *Bedingten* und *Vermittelten* fassen, somit insofern er das Wahre, Unendliche, Unbedingte ist, ihn in ein Bedingtes und Vermitteltes verwandeln und auf solche Weise, statt das Wahre denkend zu fassen, es vielmehr in Unwahres verkehren.

Dies ist die einzige einfache Polemik, welche der Standpunkt vorbringt, der das nur unmittelbare Wissen von Gott und von dem Wahren behauptet. Früher sind von Gott die sogenannten anthropopathischen Vorstellungen aller Art als endlich und daher des Unendlichen unwürdig entfernt worden, und er war dadurch bereits zu einem erklecklich leeren Wesen gediehen. Aber die Denkbestimmungen wurden im allgemeinen noch nicht unter dem Anthropopathischen befaßt; vielmehr galt das Denken dafür, daß es den Vorstellungen des Absoluten die Endlichkeit abstreife, – nach dem oben bemerkten Vorurteil aller Zeiten, daß man erst durch das Nachdenken zur Wahrheit gelange. Nun sind zuletzt auch die Denkbestimmungen überhaupt für Anthropopathismus, und das Denken für die Tätigkeit, *nur zu verendlichen*, erklärt worden. – In der VII. Beilage zu den Briefen über Spinoza hat *Jacobi* diese Polemik am bestimtesten vorgetragen, welche er übrigens aus Spinozas Philosophie selbst geschöpft und für die Bekämpfung des Erkennens überhaupt angewendet hat. Von dieser Polemik wird das Erkennen nur als Erkennen des Endlichen aufgefaßt, als das denkende Fortgehen durch *Reihen* von *Bedingtem* zu *Bedingtem*, in denen jedes, was Bedingung, selbst wieder nur ein Bedingtes ist; – durch *bedingte Bedingungen*. Erklären und Begreifen heißt hienach, Etwas als *vermittelt* durch ein *Anderes* aufzeigen; somit ist aller Inhalt nur ein *besonderer, abhängiger* und *endlicher*; das Unendliche, Wahre, Gott liegt außer dem Mechanismus solchen Zusammenhangs, auf welchen das Erkennen eingeschränkt sei. – Es ist wichtig, daß indem die Kantische Philosophie die Endlichkeit der Kategorien vornehmlich nur in die formelle Bestimmung ihrer *Subjektivität* gesetzt hat, in dieser Polemik die Kategorien nach ihrer Bestimmtheit zur Sprache kommen, und die Kategorie als solche für endlich erkannt wird. – *Jacobi* hat insbesondere die glänzenden Erfolge der Wissenschaften, die sich auf die Natur beziehen, (der *sciences exactes*) im Er-

Queste determinazioni di pensiero vengono chiamate anche *concetti*. In tal senso, *concepire* un oggetto significa nient'altro che coglierlo nella forma di un *Condizionato e Mediato*. Pertanto, nella misura in cui l'oggetto è il Vero, l'Infinito, l'Incondizionato, concepirlo significa trasformarlo in un Condizionato e Mediato, e, in questo modo, invece di cogliere il Vero, lo si converte piuttosto nel Non-vero.

Come si è giunti al punto di vista del sapere immediato intorno a Dio e al Vero. — È questo l'unico e semplice punto polemico addotto da quel punto di vista secondo cui di Dio e del Vero ci sarebbe soltanto un sapere immediato. |

In un primo tempo sono state allontanate da Dio tutte le cosiddette rappresentazioni antropopatiche di ogni sorta, le quali, in quanto finite, venivano perciò considerate indegne dell'Infinito. In tal modo, Dio era già stato convertito in un'Essenza assolutamente vuota.

Le determinazioni di pensiero, però, non erano state ancora annoverate in generale tra quelle antropopatiche. Al pensiero, piuttosto, era assegnato il compito di eliminare la finitezza dalle rappresentazioni dell'Assoluto, e ciò in nome del pregiudizio – già rilevato più sopra¹⁰¹ e tipico di ogni epoca – secondo cui si giungerebbe alla Verità soltanto mediante la riflessione.

Infine, anche le determinazioni di pensiero sono state dichiarate in generale antropopatiche, e allora il pensiero è stato definito come l'attività *volta esclusivamente a rendere finiti* i propri oggetti.

La polemica di Jacobi contro la conoscenza in generale. — Nell'appendice VII alle *Lettere su Spinoza*¹⁰², *Jacobi* ha condotto questa polemica nel modo più deciso, rifacendosi peraltro alla stessa filosofia spinoziana e utilizzandola per combattere la conoscenza in generale.

Nel contesto di questa polemica, la conoscenza viene intesa semplicemente come conoscenza del Finito, come procedimento pensante che, attraverso delle *serie*, va da *Condizionato a Condizionato*: ogni termine che costituisce una condizione è, a sua volta, soltanto un Condizionato. Si tratta dunque di un procedimento mediante *condizioni condizionate*.

Spiegare e concepire, pertanto, significa qui: Mostrare Qualcosa come *mediato* da un *Altro*. Ogni contenuto è quindi nient'altro che un contenuto *particolare, dipendente e finito*; e l'Infinito, il Vero, Dio, si trovano al di fuori del meccanismo di tale connessione cui sarebbe limitata la conoscenza.

La finitezza delle categorie in Kant e in Jacobi. — Un fatto importante è che, mentre la filosofia kantiana ha posto la finitezza delle categorie principalmente e soltanto nella determinazione formale della loro *soggettività*, in questa polemica, invece, esse vengono prese in considerazione secondo la loro determinatezza, ed è la categoria in quanto tale a essere riconosciuta come finita.

Jacobi e il progresso delle scienze esatte. — *Jacobi* ha avuto davanti agli occhi soprattutto i brillanti risultati nella conoscenza delle forze e

kennen der natürlichen Kräfte und Gesetze vor Augen gehabt. Immanent auf diesem Boden des Endlichen läßt sich freilich das Unendliche nicht finden; wie denn *Lalande* gesagt hat, daß er den ganzen Himmel durchsucht, aber Gott nicht gefunden habe, (vergl. Anm. zu § 60). Als letztes Resultat ergab sich auf diesem Boden das *Allgemeine* als das *unbestimmte* Aggregat des äußerlichen Endlichen, die *Materie*; und Jacobi sah mit Recht keinen andern Ausgang auf dem Wege des bloßen Fortgehens in *Vermittlungen*.

§ 63

Zugleich wird behauptet, daß *die Wahrheit für den Geist ist*, so sehr daß es die *Vernunft* allein ist, durch welche der Mensch besteht, und daß sie *das Wissen von Gott* ist. Weil aber das vermittelte Wissen nur auf endlichen Inhalt eingeschränkt sein soll, so ist die Vernunft *unmittelbares Wissen, Glaube*.

Wissen, Glauben, Denken, Anschauen sind die auf diesem Standpunkte vorkommenden Kategorien, die, indem sie als *bekannt vorausgesetzt* werden, nur zu häufig nach bloßen psychologischen Vorstellungen und Unterscheidungen willkürlich gebraucht werden; was ihre Natur und Begriff ist, dies worauf es allein ankäme, wird nicht untersucht. So findet man das *Wissen* sehr gewöhnlich dem *Glauben* entgegengesetzt, während zugleich Glauben als unmittelbares Wissen bestimmt, hiemit sogleich auch für ein Wissen anerkannt wird. Es wird sich auch wohl als empirische Tatsache finden, daß das im Bewußtsein ist, was man glaubt, daß man somit wenigstens *davon weiß*; auch daß, was man glaubt, als etwas *Gewisses* im Bewußtsein ist, daß man *es* also weiß. — So wird ferner vornehmlich *Denken* dem unmittelbaren Wissen und Glauben, und insbesondere dem Anschauen entgegengesetzt. Wird das Anschauen als *intellektuell* bestimmt, so kann dies nichts als *denkendes* Anschauen heißen, wenn man anders unter dem Intellektuellen hier, wo Gott der Gegenstand ist, etwa nicht auch Phantasievorstellungen und Bilder verstehen will. Es geschieht in der Sprache dieses Philosophierens, daß Glauben auch in Beziehung auf die gemeinen Dinge der *sinnlichen* Gegenwart gesagt wird. Wir *glauben*, sagt Jacobi, daß wir einen *Körper* haben, wir glauben an die *Existenz* der *sinnlichen Dinge*. Allein wenn vom Glauben an das Wahre und Ewige die Rede ist, davon, daß Gott in dem unmittelbaren Wissen, Anschauen geoffenbart, gegeben sei, so sind dies keine sinnlichen Dinge, sondern ein *in sich allgemeiner* Inhalt, nur Gegenstände für den *denkenden* Geist. Auch indem die *Einzelheit* als Ich, die *Persönlichkeit*, insofern nicht ein *empirisches* Ich, eine *besondere* Persönlichkeit verstanden wird, vornehmlich indem die Persönlichkeit Gottes vor dem Bewußtsein ist, so ist von *reiner*, d.i. der *in sich allgemeinen* Persönlichkeit die Rede; eine solche ist Gedanke und kommt nur

leggi naturali ottenuti dalle scienze che si riferiscono alla Natura (le *sciences exactes*). E, certamente, in questo terreno del Finito non è possibile trovare l'immanenza dell'Infinito; infatti, come ha detto Lalande¹⁰³: «Ho esplorato tutto il cielo, ma non ho trovato Dio» (cfr. annot. al § 60).

Su questo terreno, il risultato ultimo è stato la *materia*, cioè l'*Universale* inteso come aggregato *indeterminato* | del Finito esteriore. E Jacobi, con ragione, non ha individuato altra via d'uscita se non il mero procedimento per *mediazioni*.

§ 63. La ragione come sapere immediato di Dio, cioè come fede

A un tempo, si fa la seguente affermazione: *La Verità è per lo spirito*. L'uomo, infatti, ha sussistenza unicamente mediante la ragione, e la ragione è *il sapere intorno a Dio*.

Poiché però il sapere mediato deve limitarsi soltanto al contenuto finito, ecco allora che la ragione è *sapere immediato, è fede*.

Le categorie impiegate dalla filosofia del sapere immediato: fede e sapere, intuizione e pensiero. — Le categorie che fanno la loro comparsa in questo punto di vista sono: il *sapere*, la *fede*, il *pensiero*, l'*intuizione*. Essendo *presupposte* come *note*, esse vengono di frequente utilizzate arbitrariamente in base a mere rappresentazioni e distinzioni psicologiche; la loro natura e il loro concetto — l'unica cosa veramente importante — non vengono invece esaminati.

Così accade molto spesso di trovare il *sapere* contrapposto alla *fede*, mentre a un tempo la fede viene determinata come sapere immediato, venendo quindi riconosciuta subito come un certo tipo di sapere. Tra i fatti empirici si troverà allora annoverato questo: Il contenuto della fede è nella coscienza, e quindi, *al riguardo*, se ne sa perlomeno qualcosa; e quest'altro: Ciò che si crede *lo* si sa come qualcosa di *certo* nella coscienza.

In tal senso, inoltre, il *pensiero* viene contrapposto al sapere immediato e alla fede, e in particolare all'intuizione.

Ma in realtà, se l'intuizione viene determinata come intuizione *intellettuale*, allora essa non è altro che intuizione *pensante* — a meno che qui, in cui l'oggetto è Dio, con «intellettuale» non ci si voglia riferire a rappresentazioni fantastiche e a immagini.

Nel linguaggio di questa filosofia, in effetti, accade che si parli di fede anche in riferimento alle cose ordinarie della presenza *sensibile*. Noi *crediamo* — dice Jacobi — di avere un *corpo*, noi crediamo all'*esistenza delle cose sensibili*¹⁰⁴.

Ora, però, quando si parla di fede in ciò che è vero ed eterno, di fede nel fatto che Dio si sarebbe dato, rivelato nel sapere immediato e nell'intuizione, non si tratta di cose sensibili, bensì di un contenuto *entro sé universale*: si tratta di oggetti che sono tali soltanto per lo spirito *pensante*. Anche quando la *Singularità* in quanto Io, cioè | la *personalità*, non viene intesa come un Io *empirico*, come una *personalità particolare*, e soprattutto quando davanti alla coscienza c'è la personalità di Dio, in tali casi si parla di personalità *pura*, cioè della personalità *entro sé universale*: e una tale personalità è pensiero, e pertiene unicamente al pensiero.

dem Denken zu. – Reines *Anschau*en ferner ist nur ganz dasselbe, was reines Denken ist. Anschauen, Glauben drücken zunächst die bestimmten Vorstellungen aus, die wir mit diesen Worten im gewöhnlichen Bewußtsein verbinden; so sind sie vom Denken freilich verschieden und dieser Unterschied ist ungefähr jedem verständlich. Aber nun sollen auch Glauben und Anschauen in höherem Sinn, sie sollen als Glauben an Gott, als intellektuelles Anschauen Gottes, genommen werden, d.h. es soll gerade von dem abstrahiert werden, was den Unterschied von Anschauen, Glauben und vom Denken ausmacht. Es ist nicht zu sagen, wie Glauben und Anschauen in diese höhere Region versetzt noch vom Denken verschieden seien. Man meint mit solchen leer gewordenen Unterschieden sehr Wichtiges gesagt und behauptet zu haben und Bestimmungen zu bestreiten, welche mit den behaupteten dieselben sind. – Der Ausdruck *Glauben* jedoch führt den besondern Vorteil mit sich, daß er an den *christlich-religiösen* Glauben erinnert, diesen einzuschließen oder gar leicht dasselbe zu sein scheint, so daß dieses gläubige Philosophieren wesentlich fromm und christlich-fromm aussieht und auf den Grund dieser Frömmigkeit hin sich die Freiheit gibt, um so mehr mit Prätension und Autorität seine beliebigen Versicherungen zu machen. Man muß sich aber vom Scheine nicht über das, was sich durch die bloße Gleichheit der Worte einschleichen kann, täuschen lassen, und den Unterschied wohl festhalten. Der christliche Glaube schließt eine Autorität der Kirche in sich, der Glaube aber jenes philosophierenden Standpunktes ist vielmehr nur die Autorität der eignen subjektiven Offenbarung. Ferner ist jener christliche Glaube ein objektiver, in sich reicher Inhalt, ein System der Lehre und der Erkenntnis; der Inhalt dieses Glaubens aber ist so unbestimmt in sich, daß | er jenen Inhalt zwar wohl auch etwa zuläßt, aber ebenso sehr auch den Glauben, daß der Dalai-lama, der Stier, der Affe usf. Gott ist, in sich begreift, und daß er für sich sich auf den *Gott überhaupt, das höchste Wesen*, einschränkt. Der Glaube selbst in jenem philosophisch-seinsollenden Sinne ist nichts als das trockne *Abstraktum* des unmittelbaren Wissens, eine ganz formelle Bestimmung, die nicht mit der geistigen Fülle des christlichen Glaubens, weder nach der Seite des gläubigen Herzens und des ihm inwohnenden heiligen Geistes, noch nach der Seite der inhaltvollen Lehre, zu wechseln noch für diese Fülle zu nehmen ist.

Mit dem, was hier Glauben und unmittelbares Wissen heißt, ist übrigens ganz dasselbe, was sonst Eingebung, Offenbarung des Herzens, ein von Natur in den Menschen eingepflanzter Inhalt, ferner insbesondere auch gesunder Menschenverstand, *common sense*, Gemein Sinn, genannt worden ist. Alle diese Formen machen auf die gleiche Weise die Unmittelbarkeit, wie sich ein Inhalt im Bewußtsein findet, eine Tatsache in diesem ist, zum Prinzip.

Inoltre, l'espressione «*intuizione pura*» è perfettamente identica a «*pensiero puro*».

Innanzitutto, infatti, intuizione e fede esprimono le rappresentazioni determinate che noi, nella coscienza ordinaria, colleghiamo a tali parole; in questo senso, esse sono certo diverse dal pensiero, e tale differenza è comprensibile più o meno a chiunque.

La fede e l'intuizione, però, devono essere intese anche in un senso più elevato, cioè come fede in Dio, come intuizione intellettuale di Dio; vale a dire: si deve fare astrazione proprio da ciò che costituisce la differenza tra intuizione e fede, da un lato, e pensiero, dall'altro. Una volta trasposte in questa regione superiore, non si può dire che l'intuizione e la fede sarebbero ancora diverse dal pensiero.

Con tali differenze divenute vuote, ci si illude di aver detto e affermato qualcosa di molto importante, e si ritiene di contestare delle determinazioni che sono proprio identiche a quelle affermate.

La differenza tra la fede cristiana e la fede propria del sapere immediato. — L'espressione «*fede*», tuttavia, reca con sé il vantaggio particolare di richiamare alla mente la *fede cristiana*: essa sembra racchiuderla entro sé, o addirittura identificarsi naturalmente con essa. Di conseguenza, questa filosofia fideistica dà essenzialmente l'impressione di essere piena di devozione, di pietà cristiana, e, sul fondamento di questa pietà, si arroga la libertà di fare le sue asserzioni arbitrarie con tanto più grande pretenziosità e autorità.

Ora, però, quando la mera identità tra parole introduce surrettizamente un'identità fra i significati, non ci si deve lasciar ingannare dalla parvenza, ma bisogna piuttosto tenere ferma la differenza.

La fede cristiana implica un'autorità della Chiesa. La fede di questo punto di vista filosofico, invece, fa capo soltanto all'autorità della propria rivelazione soggettiva.

La fede cristiana, inoltre, ha un contenuto oggettivo, entro sé ricco, ed è un sistema dottrinale e conoscitivo. La fede di questo punto di vista, invece, ha un contenuto entro sé così indeterminato | da ammettere certamente quel contenuto cristiano, ma anche quella fede per cui Dio è il Dalai Lama, il toro, la scimmia, ecc., e da limitarsi per sé al *Dio in generale, all'Essenza suprema*.

La fede stessa in questo presunto senso filosofico non è altro che l'arida *astrazione* del sapere immediato, una determinazione interamente formale, la quale non dev'essere scambiata con la pienezza spirituale della fede cristiana – né dal lato del cuore credente e dello Spirito Santo che vi dimora, né dal lato della sua dottrina piena di contenuto –, né tantomeno va identificata con questa pienezza spirituale.

Le varie forme dell'Immediatezza eretta a principio. — Del resto, ciò che qui si chiama «*fede*» e «*sapere immediato*» è perfettamente identico a ciò che in passato è stato chiamato ispirazione, rivelazione del cuore – cioè, un contenuto inculcato nell'uomo dalla Natura –, e, in particolare, anche sano intelletto, *common sense*, senso comune.

Tutte queste forme non fanno altro che elevare ugualmente a principio l'immediatezza di un contenuto che è un fatto della coscienza.

§ 64

Das, was dieses unmittelbare Wissen weiß, ist, daß das Unendliche, Ewige, Gott, das in unserer *Vorstellung* ist, auch *ist*, - daß im Bewußtsein mit dieser *Vorstellung* unmittelbar und unzertrennlich die Gewißheit ihres *Seins* verbunden ist.

Es kann der Philosophie am wenigsten in Sinn kommen, diesen Sätzen des unmittelbaren Wissens widersprechen zu wollen; sie könnte sich vielmehr Glück wünschen, daß diese *ihre* alten Sätze, welche sogar ihren ganzen allgemeinen Inhalt ausdrücken, auf solche freilich unphilosophische Weise gewissermaßen ebenfalls zu allgemeinen Vorurteilen der Zeit geworden sind. Vielmehr kann man sich nur darüber wundern, daß man meinen konnte, der Philosophie seien diese Sätze entgegengesetzt, - die Sätze: daß das, was für wahr gehalten wird, dem Geiste immanent (§ 63) und daß für den Geist Wahrheit sei (ebendas.). In formeller Rücksicht ist insbesondere der Satz interessant, daß nämlich mit dem *Gedanken Gottes* sein *Sein*, mit der *Subjektivität*, die der Gedanke zunächst hat, die | *Objektivität* unmittelbar und unzertrennlich verknüpft ist. Ja die Philosophie des unmittelbaren Wissens geht in ihrer Abstraktion so weit, daß nicht nur mit dem Gedanken Gottes allein, sondern auch in der Anschauung mit der *Vorstellung* meines *Körpers* und der *äußerlichen Dinge* die Bestimmung ihrer *Existenz* ebenso unzertrennlich verbunden sei. - Wenn die Philosophie solche Einheit zu beweisen, d.i. zu zeigen bestrebt ist, daß es in der Natur des Gedankens oder der Subjektivität selbst liege, unzertrennlich von dem Sein oder der Objektivität zu sein, so möchte es mit solchen Beweisen eine Bewandnis haben, welche es wollte, die Philosophie muß auf allen Fall damit ganz zufrieden sein, daß behauptet und gezeigt wird, daß ihre Sätze auch *Tatsachen des Bewußtseins* sind, hiemit mit der *Erfahrung* übereinstimmen. - Der Unterschied zwischen dem Behaupten des unmittelbaren Wissens und zwischen der Philosophie läuft allein darauf hinaus, daß das unmittelbare Wissen sich eine *ausschließende* Stellung gibt, oder allein darauf, daß es sich dem Philosophieren entgegenstellt. - Aber auch in der Weise der Unmittelbarkeit ist jener Satz, um den, wie man sagen kann, sich das ganze Interesse der neuen Philosophie dreht, sogleich von deren Urheber ausgesprochen worden: *Cogito, ergo sum*. Man muß von der Natur des Schlusses etwa nicht viel mehr wissen, als daß in einem Schlusse: *Ergo*, vorkomme, um jenen Satz für einen Schluß anzusehen; wo wäre der *medius terminus*? und ein solcher gehört doch wohl wesentlicher zum Schlusse, als das Wort: *Ergo*. Will man aber, um den Namen zu rechtfertigen, jene Verbindung bei Descartes einen *unmittelbaren* Schluß nennen, so heißt diese überflüssige Form nichts anderes, als eine *durch nichts vermittelte Verknüpfung unterschiedener Bestimmungen*. Dann aber ist die Verknüpfung des Seins mit unsern Vorstellungen, welche der Satz des unmittelbaren Wissens ausdrückt, nicht mehr und nicht weni-

§ 64. La certezza dell'Essere dell'oggetto rappresentato

Ciò che tale sapere immediato sa è questo: L'Infinito - l'Eterno, Dio - che è nella nostra *rappresentazione*, anche è; nella coscienza, a questa *rappresentazione*, è immediatamente e inseparabilmente collegata la certezza dell'Essere dell'oggetto rappresentato.

L'inseparabilità di Pensare e Essere. - La Filosofia non può farsi nemmeno sfiorare dall'intenzione di contraddire queste proposizioni del sapere immediato. Al contrario, essa avrebbe ragione di rallegrarsi del fatto che siano divenute pregiudizi generali della nostra epoca queste *sue* vecchie proposizioni, le quali, in un certo senso e in modo sicuramente filosofico, esprimono tuttavia l'intero suo contenuto universale. Ci si dovrebbe piuttosto meravigliare che siano state considerate opposte alla Filosofia proposizioni come «ciò che viene ritenuto vero è immanente allo spirito» (§ 63), e «la verità è per lo spirito» (*ibid.*).

Dal punto di vista formale è interessante soprattutto la seguente proposizione: Immediatamente e inseparabilmente, con il *Pensare* Dio è congiunto l'Essere di Dio, alla *Soggettività* | che innanzitutto pertiene al pensiero è connessa l'Oggettività.

Anzi, la filosofia del sapere immediato si spinge così avanti nella sua astrazione da affermare che non solo il Pensare Dio è connesso all'Essere di Dio, ma che, nell'intuizione, anche la *rappresentazione* del mio *corpo* e delle cose *esteriori* è altrettanto inseparabilmente legata con la determinazione della loro *esistenza*.

Ora, la Filosofia si è sempre sforzata, in vario modo e con diversi esiti, di dimostrare tale Unità, cioè di mostrare che l'inseparabilità dall'Essere e dall'Oggettività è insita nella natura stessa del Pensare e della Soggettività. È quindi per questo che, in ogni caso, la Filosofia non può non essere soddisfatta di vedere affermato e mostrato che le sue proposizioni sono anche *fatti di coscienza* che concordano con l'*esperienza*.

La differenza tra le affermazioni del sapere immediato e la Filosofia si riduce unicamente a ciò: Il sapere immediato si conferisce una *posizione esclusiva*, cioè si contrappone al filosofare.

Sul carattere immediato del «cogito, ergo sum» di Cartesio. - Va rilevato però che quella proposizione - su cui, per così dire, ruota tutto l'interesse del pensiero filosofico moderno - è stata espressa in modo immediato anche dal fondatore stesso della filosofia moderna, con le parole: *Cogito, ergo sum*.

Se si prende tale proposizione per un sillogismo, allora vuol dire che si ignora la natura del sillogismo al punto da identificarla con la comparsa dell'*ergo*; senonché, dove sarebbe il *medius terminus*, il quale appartiene al sillogismo in modo ben più essenziale che non la parola *ergo*?

Qualora poi, per giustificare il nome, si voglia chiamare «sillogismo immediato» quel legame stabilito da Cartesio, questa forma superflua non significa altro se non un *collegamento* di determinazioni *differenti non mediato da nulla*. Nel qual caso, allora, anche il collegamento tra l'Essere e le nostre rappresentazioni, espresso dalla proposizione del sapere immediato, sarebbe né più né meno un sillogismo. |

ger ein Schluß. – Aus | Herrn *Hothos* Dissertation über die *Cartesische* Philosophie, die i.J. 1826 erschienen ist, entnehme ich die Zitate, in denen auch *Descartes* selbst ausdrücklich sich darüber erklärt, daß der Satz: *cogito, ergo sum*, kein Schluß ist; die Stellen sind *Respons. ad II. Object. De Methodo IV. Ep. I. 118*. Aus ersterer Stelle führe ich die nähern Ausdrücke an; *Descartes* sagt zunächst, daß wir denkende Wesen seien, sei *prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur* und fährt fort: *neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit*. Da *Descartes* weiß, was zu einem Schlusse gehört, so fügt er hinzu, daß, wenn bei jenem Satz eine Ableitung durch einen Schluß stattfinden sollte, so gehörte hiezu der Obersatz: *illud omne, quod cogitat, est sive existit*. Dieser letztere Satz sei aber ein solcher, den man erst aus jenem ersten Satze vielmehr ableite.

Die Ausdrücke *Descartes* über den Satz der Unzertrennlichkeit meiner als Denkenden vom Sein, daß in der *einfachen Anschauung* des Bewußtseins dieser Zusammenhang enthalten und angegeben, daß dieser Zusammenhang schlechthin Erstes, Prinzip, das Gewisseste und Evidenteste sei, so daß kein Skeptizismus so enorm vorgestellt werden könne, um dies nicht zuzulassen, – sind so sprechend und bestimmt, daß die modernen Sätze *Jacobis* und anderer über diese unmittelbare Verknüpfung nur für überflüssige Wiederholungen gelten können.

§ 65

Dieser Standpunkt begnügt sich nicht damit, von dem *vermittelten* Wissen gezeigt zu haben, daß es *isoliert* genommen für die Wahrheit ungenügend sei, sondern seine Eigentümlichkeit besteht darin, daß das *unmittelbare* Wissen nur *isoliert* genommen, mit *Ausschließung* der Vermittlung, die Wahrheit zum Inhalte habe. – In solchen Ausschließungen selbst gibt sich sogleich der genannte Standpunkt als ein Zurückfallen in den metaphysischen Verstand kund, in das *Entweder – Oder* desselben, damit in der Tat selbst in das Verhältnis der äußerlichen Vermittlung, das auf dem Festhalten an Endlichem, | d.i. einseitigen Bestimmungen beruht, über die jene Ansicht fälschlich sich hinausgesetzt zu haben meint. Doch lassen wir diesen Punkt unentwickelt; das ausschließend unmittelbare Wissen wird nur als *eine Tatsache* behauptet, und hier in der Einleitung ist es nur nach dieser äußerlichen Reflexion aufzunehmen. An sich kommt es auf das Logische des Gegensatzes von Unmittelbarkeit und Vermittlung an. Aber jener Standpunkt weist es ab, die Natur der Sache, d.i. den Begriff zu betrachten, denn eine solche Betrachtung führt auf

Nella dissertazione del signor *Hotho* sulla filosofia cartesiana, apparsa nel 1826¹⁰⁵, sono riportati dei passi in cui lo stesso *Cartesio* dichiara esplicitamente che la proposizione *cogito, ergo sum* non è affatto un sillogismo (i passi sono: *Respons. ad II. Object., De Methodo IV, e Ep. I, 118*).

Qui citerò alla lettera le espressioni del primo passo. *Cartesio* dice innanzitutto: Il fatto che noi siamo esseri pensanti è *prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur*, quindi prosegue: *neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit*. Poiché sa che cos'è un sillogismo, *Cartesio* aggiunge che, se in quella proposizione ci fosse una deduzione sillogistica, allora dovrebbe darsi la premessa maggiore: *illud omne, quod cogitat, est sive existit*. Quest'ultima proposizione, invece, potrebbe semmai essere dedotta soltanto dalla precedente¹⁰⁶.

Sulla proposizione che afferma l'inseparabilità di me come pensante e dell'Essere, *Cartesio* dichiara che questo nesso è contenuto e dato nell'intuizione *semplice* della coscienza, che questo nesso è assolutamente primo, è principio, il principio più certo ed evidente, tanto che non è possibile immaginare scetticismo, per quanto estremo, che non sia costretto ad ammetterlo. Ora, la posizione di *Cartesio* è qui così eloquente ed esatta, che le proposizioni moderne di *Jacobi* e di altri intorno a questo collegamento immediato possono ritenersi nient'altro che ripetizioni superflue.

§ 65. L'esclusività del sapere immediato intesa come fatto

Il punto di vista del sapere immediato non si limita a mostrare che il sapere *mediato, isolatamente* preso, sarebbe insufficiente per giungere alla Verità. La sua peculiarità consiste piuttosto nell'affermare ciò: Il sapere *immediato* ha per contenuto la Verità solo quando è preso *isolatamente*, solo quando *esclude* la Mediazione.

Senonché, proprio quando opera tali esclusioni, il suddetto punto di vista tradisce subito di essere ricaduto nell'intelletto metafisico, nell'*aut-aut* tipico di questo intelletto: il sapere immediato ricade quindi, di fatto, in quel rapporto della Mediazione esteriore che si fonda sull'attenersi saldamente al Finito, | cioè su determinazioni unilaterali che tale visione crede erroneamente di avere oltrepassato.

Qui, tuttavia, non svilupperemo tale aspetto. In questa sede introduttiva ci occuperemo soltanto della riflessione esteriore secondo cui il sapere immediato ed esclusivo viene affermato semplicemente come *un fatto*.

In sé, in effetti, ciò che importa è l'aspetto logico dell'Opposizione tra Immediatezza e Mediazione. Ma il punto di vista del sapere immediato si rifiuta di considerare la natura della Cosa, cioè il Concetto, perché una tale considerazione conduce alla Me-

Vermittlung und gar auf Erkenntnis. Die wahrhafte Betrachtung, die des Logischen, hat ihre Stelle innerhalb der Wissenschaft selbst zu finden.

Der ganze zweite Teil der *Logik*, die Lehre von dem *Wesen*, ist Abhandlung der wesentlichen sich setzenden Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung.

§ 66

Wir bleiben hiemit dabei stehen, daß das unmittelbare Wissen als *Tatsache* genommen werden soll. Hiemit aber ist die Betrachtung auf das Feld der *Erfahrung*, auf ein *psychologisches* Phänomen geführt. — In dieser Rücksicht ist anzuführen, daß es zu den gemeinsten Erfahrungen gehört, daß Wahrheiten, von welchen man sehr wohl weiß, daß sie Resultat der verwickeltsten, höchst vermittelten Betrachtungen sind, sich demjenigen, dem solche Erkenntnis geläufig geworden, *unmittelbar* in seinem Bewußtsein präsentieren. Der Mathematiker, wie jeder in einer Wissenschaft Unterrichtete hat Auflösungen unmittelbar gegenwärtig, zu denen eine sehr verwickelte Analysis geführt hat; jeder gebildete Mensch hat eine Menge von allgemeinen Gesichtspunkten und Grundsätzen unmittelbar gegenwärtig in seinem Wissen, welche nur aus vielfachem Nachdenken und langer Lebenserfahrung hervorgegangen sind. Die Geläufigkeit, zu der wir es in irgend einer Art von Wissen, auch Kunst, technischer Geschicklichkeit gebracht haben, besteht eben darin, solche Kenntnisse, Arten der Tätigkeit, im vorkommenden Falle *unmittelbar* in seinem Bewußtsein, ja selbst in einer nach Außen gehenden Tätigkeit und in seinen Gliedern zu haben. — In allen diesen Fällen schließt die Unmittelbarkeit des | Wissens nicht nur die Vermittlung desselben nicht aus, sondern sie sind so verknüpft, daß das unmittelbare Wissen sogar Produkt und Resultat des vermittelten Wissens ist.

Eine ebenso triviale Einsicht ist die Verknüpfung von unmittelbarer *Existenz* mit der Vermittlung derselben; Keime, Eltern sind eine unmittelbare, anfangende Existenz in Ansehung der Kinder usf., welche Erzeugte sind. Aber die Keime, Eltern, so sehr sie als existierend überhaupt *unmittelbar sind*, sind sie gleichfalls Erzeugte, und die Kinder usf.,

diazione e alla conoscenza. Ecco perché la vera considerazione, quella dell'aspetto logico, trova la sua collocazione all'interno della Scienza stessa.

La giusta collocazione del rapporto tra Immediatezza e Mediazione nella scienza della Logica. — Tutta la seconda parte della *Logica*, cioè la dottrina dell'*Essenza*, è una trattazione dell'Unità essenziale e autopoentesi dell'Immediatezza e della Mediazione.

b. Il misconoscimento della natura dell'Immediatezza

§ 66. L'Immediatezza del sapere come risultato del sapere mediato nell'esperienza ordinaria

Resta quindi assodato che il sapere immediato dev'essere preso come *fatto*.

Con ciò, però, la considerazione è condotta nel campo dell'*esperienza*, e fa capo a un fenomeno *psicologico*.

Sotto questo aspetto, va ricordata una delle esperienze più comuni: Ci sono verità che, pur essendo ben noto trattarsi di risultati ottenuti dopo le più complesse e mediate considerazioni, si presentano *immediatamente* alla coscienza di coloro ai quali tale conoscenza è divenuta familiare. Il matematico, per esempio, come chiunque altro sia esperto in una scienza, ha immediatamente presenti le soluzioni cui è giunto dopo un'analisi molto complessa; ogni uomo colto ha immediatamente presenti nel suo sapere una gran quantità di punti di vista e principi generali che sono sorti solo da una riflessione continua e profonda e da una lunga esperienza di vita.

La familiarità cui si giunge in un qualsiasi ramo del sapere, o anche dell'arte e dell'abilità tecnica, consiste appunto nell'aver *immediatamente* tali nozioni e specie di attività nella propria coscienza allorché se ne presenti l'occasione, anzi nell'averle proprio in un'attività rivolta all'esterno e nelle proprie membra.

In tutti questi casi, dunque, non solo l'Immediatezza | del sapere non esclude la Mediazione, ma Immediatezza e Mediazione sono così strettamente congiunte che il sapere immediato è addirittura prodotto e risultato del sapere mediato.

La connessione tra esistenza immediata e Mediazione. — Altrettanto ovvia è la comprensione del legame tra l'*esistenza* immediata e la Mediazione.

I germi, i genitori, per esempio, sono un'esistenza immediata e iniziale rispetto ai figli, ecc., che sono esseri generati; ma i germi, i genitori, sebbene come esistenti in generale *siano immediati*, sono a loro volta an-

der Vermittlung ihrer Existenz unbeschadet, sind nun unmittelbar, denn sie *sind*. Daß Ich in Berlin *bin*, diese meine *unmittelbare* Gegenwart, ist *vermittelt* durch die gemachte Reise hieher, usf.

§ 67

Was aber das *unmittelbare Wissen* von Gott, vom *Rechtlichen*, vom *Sittlichen* betrifft, – hieher fallen auch die sonstigen Bestimmungen von Instinkt, eingepflanzten, angeborenen Ideen, Gemeinsinn, von natürlicher Vernunft usf., – welche Form man dieser Ursprünglichkeit gebe, so ist die allgemeine Erfahrung, daß, damit das, was darin enthalten ist, zum Bewußtsein gebracht werde, wesentlich *Erziehung*, Entwicklung (auch zur *Platonschen Erinnerung*) erforderlich sei; – (die christliche Taufe, obgleich ein Sakrament, enthält selbst die fernere Verpflichtung einer christlichen Erziehung) d.i. daß Religion, Sittlichkeit, so sehr sie ein *Glauben*, *unmittelbares Wissen* sind, schlechthin bedingt durch die *Vermittlung* seien, welche Entwicklung, Erziehung, Bildung heißt.

Bei der Behauptung *angeborener* Ideen und bei dem Widerspruch gegen dieselbe ist ein ähnlicher Gegensatz ausschließender Bestimmungen herrschend gewesen, als der hier betrachtete, nämlich der Gegensatz von der, wie es ausgedrückt werden kann, wesentlichen *unmittelbaren* Verknüpfung gewisser allgemeiner Bestimmungen mit der *Seele*, und von einer andern Verknüpfung, die auf äußerliche Weise geschähe und durch *gegebene* Gegenstände und Vorstellungen vermittelt wäre. Man machte der Behauptung *angeborener Ideen* den empirischen Einwurf, daß alle Menschen diese Ideen haben, z.B. den Satz des Widerspruchs in ihrem | Bewußtsein haben, ihn wissen müßten, als welcher Satz mit andern dergleichen unter die angeborenen Ideen gerechnet wurde. Man kann diesem Einwurf einen Mißverstand zuschreiben, insofern die gemeinten Bestimmungen als angeborene darum nicht auch schon in der *Form* von Ideen, Vorstellungen von Gewußtem sein sollen. Aber gegen das unmittelbare Wissen ist dieser Einwurf ganz treffend, denn es behauptet ausdrücklich seine Bestimmungen insofern als sie im Bewußtsein seien. – Wenn der Standpunkt des unmittelbaren Wissens etwa zugibt, daß insbesondere für den religiösen Glauben eine Entwicklung und eine christliche oder religiöse Erziehung *notwendig* sei, so ist es ein Belieben, dies bei dem Reden von dem Glauben wieder ignorieren zu wollen, oder es ist die Gedankenlosigkeit nicht zu wissen, daß mit der zugegebenen Notwendigkeit einer Erziehung eben die Wesentlichkeit der Vermittlung ausgesprochen ist.

ch'essi generati, e i figli, ecc., malgrado la mediazione dei genitori, sono ora immediatamente proprio perché *sono*. Io *sono* a Berlino: questa mia presenza *immediata* è *mediata* dal viaggio che ho fatto per giungervi, ecc.

§ 67. L'Immediatezza condizionata dalla Medizione nella Religione e nell'Eticità

Diverso è invece il caso del *sapere immediato* intorno a Dio, a ciò che è *giuridico*, a ciò che è *etico* – e in questo ambito rientrano anche altre determinazioni: istinto, idee acquisite, idee innate, senso comune, ragione naturale, ecc.

Infatti, qualunque forma si conferisca a questa originarietà, l'esperienza universale mostra che, affinché il suo contenuto venga portato alla coscienza, requisito essenziale è l'*educazione*, lo sviluppo (e ciò vale anche per la *reminiscenza platonica*; lo stesso battesimo cristiano, sebbene sia un sacramento, implica l'obbligo ulteriore di un'educazione cristiana).

Questo significa che la Religione e l'Eticità, per quanto siano una *fede* e un *sapere immediato*, sono assolutamente condizionati dalla *Mediazione*, cioè dallo sviluppo, dall'educazione, dalla formazione.

Equivocità della polemica sulle idee innate. — Nella polemica tra i sostenitori delle idee *innate* e i loro detrattori, ha svolto il ruolo dominante un'opposizione tra determinazioni esclusive analoga a quella qui considerata. Si tratta dell'opposizione, per esprimerci così, tra (1) il legame *immediato* essenziale di certe determinazioni universali con l'*anima*, e (2) un altro legame che verrebbe attuato in modo esteriore e sarebbe mediato da oggetti e rappresentazioni *dati*.

All'affermazione che ci sono *idee innate*, infatti, si è mossa l'obiezione di carattere empirico secondo cui ogni uomo allora dovrebbe avere nella sua coscienza e conoscere queste idee. Per esempio, ogni uomo dovrebbe conoscere | il principio di contraddizione, in quanto questo principio è stato annoverato, insieme ad altri, fra le idee innate.

Ora, questa obiezione può essere attribuita a un equivoco nella misura in cui le determinazioni supposte come innate non hanno ancora la *forma* di idee, di rappresentazioni di ciò che viene saputo.

L'obiezione è invece del tutto pertinente quando è rivolta contro il sapere immediato, il quale infatti afferma esplicitamente che le proprie determinazioni sarebbero nella coscienza.

L'arbitrarietà del sapere immediato riguardo alla fede religiosa. — Quando il punto di vista del sapere immediato ammette che per la fede religiosa in particolare sarebbe *necessario* uno sviluppo e un'educazione cristiana o religiosa, allora è arbitrario voler poi ignorare questa ammissione allorché si parla della fede in generale; vale a dire: È segno di insipienza non capire che con l'ammissione della necessità di un'educazione si esprime appunto l'essenzialità della Mediazione.

§ 68

In den angeführten Erfahrungen ist sich auf das berufen, was sich als mit dem unmittelbaren Wissen *verbunden* zeigt. Wenn diese Verbindung etwa zunächst als nur ein *äußerlicher* empirischer Zusammenhang genommen wird, so erweist er sich für die empirische Betrachtung selbst als wesentlich und unzertrennlich, weil er konstant ist. Aber ferner, wenn nach der Erfahrung dieses unmittelbare Wissen für sich selbst genommen wird, insofern es Wissen von Gott und vom Göttlichen ist, so wird solches Bewußtsein allgemein als ein *Erheben über* das Sinnliche, Endliche, wie über die unmittelbaren Begierden und Neigungen des natürlichen Herzens beschrieben, – ein Erheben, welches in den Glauben an Gott und Göttliches übergeht und in demselben endigt, so daß dieser Glaube ein unmittelbares Wissen und Fürwahrhalten ist, aber nichtsdestoweniger jenen Gang der Vermittlung zu seiner Voraussetzung und Bedingung hat.

Es ist schon bemerkt worden, daß die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes, welche von dem endlichen Sein ausgehen, diese Erhebung ausdrücken und keine Erfindungen einer künstelnden Reflexion, sondern die eignen, notwendigen Vermittlungen des Geistes sind, wenn sie auch in der | gewöhnlichen Form jener Beweise nicht ihren vollständigen und richtigen Ausdruck haben.

§ 69

Der (§ 64) bezeichnete Übergang von der subjektiven Idee zum Sein ist es, welcher für den Standpunkt des unmittelbaren Wissens das Hauptinteresse ausmacht, und wesentlich als ein ursprünglicher, vermittlungsloser Zusammenhang behauptet wird. Ganz ohne Rücksicht auf empirisch-scheinende Verbindungen genommen, zeigt gerade dieser Mittelpunkt *in ihm* selbst die Vermittlung, und zwar in ihrer Bestimmung, wie sie wahrhaft ist, nicht als eine Vermittlung mit und durch ein Äußerliches, sondern als sich in sich selbst beschließend.

§ 70

Die Behauptung dieses Standpunkts ist nämlich, daß weder die *Idee* als ein bloß *subjektiver* Gedanke, noch bloß ein Sein für sich das Wahre ist; – das Sein nur für sich, ein Sein nicht der Idee, ist das sinnliche endliche Sein der Welt. Damit wird also

§ 68. La fede come sapere immediato ha come presupposto la Mediazione

Nelle esperienze citate ci si è appellati a ciò che si mostra *legato* al sapere immediato.

Inizialmente questo legame viene preso soltanto come un nesso *esteriore* empirico; eppure già così, alla stessa considerazione empirica, esso si rivela essenziale e indissolubile, in quanto è costante.

Quando poi, in base all'esperienza, questo sapere immediato viene considerato per se stesso come sapere intorno a Dio e al Divino, allora tale coscienza viene universalmente descritta come *elevazione al di sopra* del Sensibile, del Finito, e anche al di sopra dei desideri e delle inclinazioni del cuore naturale: un'elevazione che trapassa e termina nella fede in Dio e nel Divino.

Questa fede, pertanto, è un immediato sapere e tenere-per-vero, ma, nonostante ciò, ha per presupposto e condizione quel processo di Mediazione.

L'elevazione a Dio come Mediazione necessaria dello spirito. — È già stato rilevato¹⁰⁸ che questa elevazione è espressa dalle cosiddette prove dell'esistenza di Dio che partono dall'Essere finito. Tali prove non sono affatto invenzioni di una riflessione artificiosa, bensì costituiscono le mediazioni proprie e necessarie dello spirito, sebbene la loro espressione compiuta | e precisa non sia la forma abituale in cui si presentano le prove.

§ 69. La vera Mediazione come Mediazione con ed entro se stessa

Per il punto di vista del sapere immediato, l'interesse principale è costituito dal passaggio (indicato al § 64) dall'Idea soggettiva all'Essere. Tale passaggio viene affermato essenzialmente come un nesso originario e non mediato.

Ora, anche prescindendo totalmente dal riferimento a legami empirici e apparenti, è proprio questo punto medio a mostrare *entro sé* la Mediazione: e, precisamente, esso mostra la Mediazione nella sua vera determinazione, cioè non come una Mediazione con e attraverso qualcosa di esteriore, bensì come la Mediazione che si conclude entro se stessa.

§ 70. La Mediazione contenuta nell'Immediatezza è un «factum»

Il punto di vista del sapere immediato, infatti, fa la seguente affermazione: Il Vero non è né l'*Idea* come pensiero meramente *soggettivo*, né un mero *Essere* per sé (l'Essere che è soltanto per sé – un Essere che non è quello dell'Idea – è l'Essere finito e sensibile del mondo).

unmittelbar behauptet, daß die Idee nur *vermittelt* des Seins, und umgekehrt das Sein nur *vermittelt* der Idee, *das Wahre ist*. Der Satz des unmittelbaren Wissens will mit Recht nicht die unbestimmte leere Unmittelbarkeit, das abstrakte Sein oder reine Einheit für sich, sondern die Einheit *der Idee* mit dem Sein. Es ist aber Gedankenlosigkeit nicht zu sehen, daß die Einheit *unterschiedener* Bestimmungen, nicht bloß rein unmittelbare, d.i. ganz unbestimmte und leere Einheit, sondern daß eben darin gesetzt ist, daß die eine der Bestimmungen nur durch die andere vermittelt, Wahrheit hat – oder wenn man will jede nur durch die andere mit der Wahrheit vermittelt ist. – Daß die Bestimmung der Vermittlung in jener Unmittelbarkeit selbst enthalten ist, ist hiermit als *Faktum* aufgezeigt, gegen welches der *Verstand*, dem eigenen Grundsatz des unmittelbaren Wissens gemäß, nichts einzuwenden haben darf. Es ist nur gewöhnlicher abstrakter Verstand, der die Bestimmungen von Unmittelbarkeit und von Vermittlung, jede für sich, als absolut nimmt und an ihnen etwas *Festes* von Unterscheidung zu haben meint; so erzeugt er sich die unüberwindliche Schwierigkeit, sie zu vereinigen; – eine Schwierigkeit, welche ebensowohl, wie gezeigt, im Faktum nicht vorhanden ist als sie im spekulativen Begriffe verschwindet.

§ 71

Die Einseitigkeit dieses Standpunkts bringt Bestimmungen und Folgen mit sich, deren Hauptzüge nach der geschehenen Erörterung der Grundlage noch bemerklich zu machen sind. *Vors erste*, weil nicht die *Natur des Inhalts*, sondern das *Faktum des Bewußtseins* als das Kriterium der Wahrheit aufgestellt wird, so ist das *subjektive* Wissen, und die *Versicherung*, daß Ich in *meinem* Bewußtsein einen gewissen Inhalt vorfinde, die Grundlage dessen, was als wahr ausgegeben wird. Was Ich in *meinem* Bewußtsein vorfinde, wird dabei dazu gesteigert, in dem Bewußtsein *Aller* sich vorzufinden und für die *Natur* des Bewußtseins selbst ausgegeben.

Vormals wurde unter den sogenannten Beweisen vom Dasein Gottes der *Consensus gentium* aufgeführt, auf den sich auch schon Cicero be-

Con ciò si afferma dunque immediatamente che l'Idea è il *Vero* solo quando è *mediata* dall'Essere, e, viceversa, che l'Essere è il *Vero* solo quando è *mediato* dall'Idea. Il principio del sapere immediato non mira, e giustamente, all'Immediatezza indeterminata e vuota, all'Essere astratto o alla pura Unità per sé: esso vuole l'Unità *dell'Idea* con l'Essere.

Ma allora è da stolti non accorgersi che l'Unità di determinazioni *differenti* non è affatto un'Unità meramente e puramente immediata, cioè un'Unità del tutto indeterminata e vuota. Al contrario, quell'Unità è posta appunto nel fatto che ciascuna delle determinazioni ha verità solo quando è mediata dall'altra – oppure, se si preferisce, nel fatto che ciascuna determinazione è mediata con la Verità solo attraverso l'altra determinazione.

La determinazione della Mediazione è contenuta in quella stessa Immediatezza: ecco in definitiva il *factum* contro il quale non può muovere nessuna obiezione quell'*intelletto* conforme al principio peculiare del sapere immediato.

È solo l'intelletto astratto ordinario a prendere come assolute, ciascuna per sé, le determinazioni dell'Immediatezza | e della Mediazione, e a credere di avere in esse una base *salda* di differenziazione. L'intelletto produce così da sé l'insormontabile difficoltà insita nel voler unificare quelle due determinazioni: una difficoltà che, come si è visto¹⁰⁹, non è data come *factum*, e che dilegua nel Concetto speculativo.

c. Le conseguenze dell'unilateralità del sapere immediato

§ 71. aa) Il fondamento della Verità posto nel sapere soggettivo

L'unilateralità di questo punto di vista comporta determinazioni e conseguenze i cui tratti principali devono ora essere esaminati in base al fondamento che è stato discusso.

In primo luogo, poiché come criterio della Verità viene stabilito il *factum* della coscienza, e non la *natura del contenuto*, ecco che il fondamento per determinare ciò che è vero viene riposto nel sapere *soggettivo* e nell'*asserzione*: «Io, nella *mia* coscienza, trovo già un certo contenuto».

Ciò che Io trovo nella *mia* coscienza viene quindi elevato a cosa che si trova nella coscienza di *Tutti*, e viene indicato come *natura* della coscienza stessa.

L'insufficienza del «*consensus gentium*» a costituire una prova dell'esistenza di Dio. — In passato, tra le cosiddette prove dell'esistenza di Dio si annoverava il *consensus gentium*, al quale si appellava già Cicerone¹¹⁰.

ruft. Der *Consensus gentium* ist eine bedeutende Autorität, und der Übergang davon, daß ein Inhalt sich in dem Bewußtsein *Aller* finde, dazu, daß er in der Natur des Bewußtseins selbst liege und ihm notwendig sei, liegt nahe bei der Hand. Es lag in dieser Kategorie *allgemeiner* Übereinstimmung das wesentliche, dem ungebildetsten Menschensinne nicht entgehende Bewußtsein, daß das Bewußtsein des Einzelnen zugleich ein *Besonderes, Zufälliges* ist. Wenn die Natur dieses Bewußtseins nicht selbst untersucht, d.i. das Besondere, Zufällige desselben nicht abgesondert wird, als durch welche mühsame Operation des Nachdenkens das an- und für-sich Allgemeine desselben allein herausgefunden werden kann, so kann nur die Übereinstimmung *Aller* über einen Inhalt ein respektables Vorurteil begründen, daß derselbe zur Natur des Bewußtseins selbst gehöre. Für das Bedürfnis des Denkens, das, was sich als *allgemein* vorhanden zeigt, als *notwendig* zu wissen, ist der *Consensus gentium* allerdings nicht genügend, aber auch innerhalb der Annahme, daß jene Allgemeinheit des Faktums ein befriedigender Beweis wäre, ist er um der Erfahrung willen, daß es Individuen und Völker gebe, bei denen sich der Glaube an Gott nicht vorfinde, als ein Beweis dieses Glaubens aufgegeben worden.* Kurzer und | bequemer aber gibt es nichts, als die

* Um in der Erfahrung den Atheismus und den Glauben an Gott mehr oder weniger ausgebreitet zu finden, kommt es darauf an, ob man mit der Bestimmung von einem Gott *überhaupt*, zufrieden ist, oder ob eine bestimmtere Erkenntnis desselben gefordert wird. Von den chinesischen und indischen usf. Götzen wenigstens, ebensowenig von den afrikanischen Fetischen, auch von den griechischen Göttern selbst wird in der christlichen Welt nicht zugegeben werden, daß solche Götzen Gott sind; wer an solche glaubt, glaubt daher nicht an Gott. Wird dagegen die Betrachtung gemacht, daß in solchem Glauben an Götzen doch *an sich* der Glaube an Gott *überhaupt*, wie im besondern Individuum die Gattung, liege, so gilt der Götzendienst auch für einen Glauben, nicht nur an einen Götzen, sondern an Gott. Umgekehrt haben die Athenienser die Dichter und Philosophen, welche den Zeus usf. nur für Wolken usf. hielten und etwa nur einen Gott *überhaupt* behaupteten, als Atheisten behandelt. – Es kommt nicht darauf an, was *an sich* in einem Gegenstande enthalten sei, sondern was davon für das Bewußtsein *heraus* ist. Jede, die gemeinste sinnliche Anschauung des Menschen wäre, wenn man die Verwechslung dieser Bestimmungen gelten läßt, Religion, weil allerdings *an sich* in jeder solchen Anschauung, in jedem Geistigen, das Prinzip enthalten ist, welches entwickelt und gereinigt sich zur Religion steigert. Ein anderes aber ist der Religion *fähig zu sein*, (und jenes *Ansich* drückt die Fähigkeit und Möglichkeit aus) ein anderes, Religion zu *haben*. – So haben in neuern Zeiten wieder Reisende (z.B. die Kapitäne Ross und Parry) Völkerschaften (Eskimaux) gefunden, denen sie alle Religion absprachen, sogar so etwas von Religion, was man noch in afrikanischen *Zauberern* (den *Goeten* Herodots) finden möchte. Nach einer ganz andern Seite hin sagt ein Engländer, der die ersten Monate des letztverflossenen Jubeljahrs in Rom zubrachte, in seiner Reisebe-

Il *consensus gentium* è un'autorità importante, ed è un passaggio agevole quello che si opera dal fatto che un contenuto si trovi nella coscienza di *Tutti* al fatto che tale contenuto sia insito nella natura della coscienza e le sia necessario. In questa categoria dell'accordo *universale* risiedeva la consapevolezza essenziale – presente anche all'uomo più incolto – secondo cui la coscienza del singolo è, a un tempo, qualcosa di *particolare*, di *accidentale*.

Ora, l'aspetto in sé e per sé universale di questa coscienza può essere ricavato unicamente mediante un'operazione riflessiva molto faticosa, la quale consiste nell'isolarne l'aspetto particolare e accidentale. Pertanto, quando la natura della coscienza del singolo non viene a sua volta esaminata – vale a dire: quando la riflessione non compie quell'operazione –, ecco che, riguardo al contenuto, l'accordo di *Tutti* può fondare soltanto un pregiudizio rispettabile, cioè quello secondo cui tale contenuto apparterebbe, appunto, alla natura della coscienza stessa.

Ma per il bisogno del pensiero – il bisogno di sapere la *Necessità* di ciò che si mostra dato come *universale* – il *consensus gentium* è certamente insufficiente. In ogni caso, anche ammettendo come prova sufficiente | quell'Universalità del *factum*, si è già rinunciato a considerare il *consensus gentium* come una prova della fede in Dio, dato che l'esperienza mostra che esistono individui e popoli presso i quali questa fede non si trova affatto*.

* Quando ci si chiede quale maggiore o minore diffusione abbiano nell'esperienza l'ateismo e la fede in Dio, l'importante è stabilire se ci si accontenta della definizione di Dio *in generale*, oppure se si ha l'esigenza di una conoscenza più determinata di Dio.

Per quanto concerne almeno gli idoli cinesi e indiani, ecc., i feticci africani e persino gli stessi dèi greci, nel mondo cristiano non si ammette che si tratti di Dio; chi crede in questi idoli, pertanto, non crede in Dio. Se però si parte dalla considerazione che in questa fede negli idoli, tuttavia, ci sarebbe *in sé* la fede in Dio *in generale* – così come il Genere si trova nell'individuo particolare –, allora anche l'idolatria assume il senso di fede non soltanto in un idolo, ma in Dio.

Gli Ateniesi, viceversa, hanno considerato atei quei poeti e filosofi che, giudicando Zeus e gli altri dèi come nuvole, ecc., affermavano soltanto un Dio *in generale*.

Ciò che qui importa, dunque, non è il contenuto *in sé* di un oggetto, bensì ciò che di questo contenuto si *estrinseca* per la coscienza. Se si ammettesse lo scambio di queste determinazioni, allora ogni intuizione dell'uomo, anche la più ordinariamente sensibile, sarebbe Religione; *in sé*, infatti, in ciascuna di tali intuizioni, in ogni entità spirituale, è contenuto quel principio che, sviluppato e purificato, si eleva fino alla Religione. Ma una cosa è *essere capaci* di religione (e quell'*In-sé* esprime appunto la capacità e possibilità), altra cosa è *avere* religione.

E così, in tempi recenti, alcuni viaggiatori (per esempio, i capitani Ross e Parry)¹¹¹ hanno trovato ancora delle popolazioni (gli Eschimesi) cui hanno negato qualsiasi forma di religione, persino quella che si potrebbe trovare ancora negli *stregoni* africani (i *goeti* di Erodoto)¹¹².

Da un versante completamente diverso, un inglese che ha trascorso a Roma i primi mesi dell'ultimo Giubileo, nel resoconto del suo viaggio ha detto dei

bloße *Versicherung* zu machen zu haben, daß Ich einen Inhalt in meinem Bewußtsein mit der Gewißheit seiner Wahrheit finde, und daß daher diese Gewißheit nicht mir als besonderem Subjekte, sondern der Natur des Geistes selbst angehöre.

§ 72

Daraus, daß das *unmittelbare Wissen* das Kriterium der Wahrheit sein soll, folgt *fürs zweite*, daß aller Aberglaube und Götzendienst für Wahrheit erklärt wird, und daß der unrechtlichste und unsittlichste Inhalt des Willens gerechtfertigt ist. Dem Indier gilt nicht aus sogenanntem vermitteltem Wissen, aus Rasonnements und Schlüssen, die Kuh, der Affe oder der Brahmin, der Lama als Gott, sondern er *glaubt* daran. Die natürlichen Begierden und Neigungen aber legen von selbst ihre Interessen ins Bewußtsein, die unmoralischen Zwecke finden sich ganz unmittelbar in demselben; der gute oder böse Charakter drückt das *bestimmte Sein* des Willens aus, welches in den Interessen und Zwecken gewußt, und zwar am unmittelbarsten gewußt wäre.

§ 73

Endlich soll das unmittelbare Wissen von Gott sich nur darauf erstrecken, *daß* Gott ist, nicht *was* Gott ist; denn das letztere würde eine Erkenntnis sein und auf vermitteltes Wissen führen. Damit ist Gott als Gegenstand der Religion ausdrücklich auf den *Gott überhaupt*, auf das unbestimmte Übersinnliche beschränkt, und die Religion ist in ihrem Inhalte auf ihr *minimum* reduziert.

Wenn es wirklich nötig wäre, nur so viel zu bewirken, daß der Glaube, *es sei ein Gott*, noch erhalten werde, oder gar, daß solcher Glaube zu Stande komme, so wäre sich nur über die Armut der Zeit zu verwundern, welche das Dürftigste des religiösen Wissens für einen Gewinn halten läßt, und dahin gekommen ist in ihrer Kirche zu dem Altar zurückzukehren, der sich längst in *Athen* befand, welcher *dem unbekanntem Gotte!* gewidmet war. |

schreibung von den heutigen *Römern*, daß das gemeine Volk bigott, daß aber die, die lesen und schreiben können, sämtlich Atheisten seien. — Der Vorwurf des Atheismus ist übrigens in neuern Zeiten wohl vornehmlich darum seltener geworden, weil der Gehalt und die Forderung über Religion sich auf ein *minimum* reduziert hat (s. § 73).

Il procedimento | più rapido e agevole è senza dubbio quello che fa leva su questa mera *asserzione*: Io trovo un contenuto nella mia coscienza e ho la certezza della sua verità, e pertanto questa certezza non appartiene a me in quanto soggetto particolare, bensì alla natura dello spirito stesso.

§ 72. bb) La giustificazione di ogni contenuto e di ogni superstizione

In secondo luogo, dato che il *sapere immediato* deve fungere da criterio della Verità, consegue che ogni superstizione e idolatria viene dichiarata come verità, e che si giustifica anche il più ingiusto e immorale contenuto della volontà.

Per l'indiano, la vacca, la scimmia, o il bramino, il Lama, sono Dio, e lo sono non per via del cosiddetto sapere mediato, cioè per raziocinii e sillogismi, bensì perché egli vi *crede*.

I desideri e le inclinazioni naturali, poi, pongono da se stessi i loro interessi nella coscienza, e i fini immorali si trovano nella coscienza in tutto e per tutto immediatamente. Il carattere buono o cattivo esprimerebbe perciò quell'*Essere determinato* della volontà che, negli interessi e nei fini, viene saputo nel modo più immediato.

§ 73. cc) L'inconoscibilità dell'Essenza di Dio

Infine, il sapere immediato di Dio deve estendersi solo fino ad affermare *che* Dio è, ma non *che cosa* è Dio.

Nel secondo caso, infatti, si avrebbe una conoscenza, e ciò porterebbe a un sapere mediato.

In tal modo Dio, in quanto oggetto della Religione, è limitato esplicitamente al *Dio in generale*, al Soprasensibile indeterminato, e la Religione, nel suo contenuto, è ridotta al suo *minimum*.

L'indigenza in cui versa il sapere immediato di Dio. — Se bastasse realmente solo conservare, o magari suscitare la fede nell'*esistenza di un Dio*, allora ci si dovrebbe soltanto meravigliare della miseria di questa epoca che induce a stimare come un guadagno l'aspetto più indigente del sapere religioso, e che si è spinta fino a ritornare, nella sua chiesa, all'altare che molto tempo fa, in Atene, era dedicato al *Dio ignoto!*¹¹⁴ |

Romani di oggi che il popolino è bigotto, ma che coloro i quali sanno leggere e scrivere sono tutti atej¹¹³.

Nella nostra epoca, del resto, l'accusa di ateismo è divenuta molto rara, soprattutto perché il contenuto religioso e le relative esigenze si sono ridotti ai minimi termini (v. § 73).

§ 74

Noch ist die allgemeine Natur der *Form der Unmittelbarkeit* kurz anzugeben. Es ist nämlich diese Form selbst, welche, weil sie *einseitig* ist, ihren Inhalt selbst einseitig und damit *endlich* macht. Dem *Allgemeinen* gibt sie die Einseitigkeit einer *Abstraktion*, so daß Gott zum bestimmungslosen Wesen wird; Geist aber kann Gott nur heißen, insofern er als *sich* in sich selbst *mit sich vermittelnd* gewußt wird. Nur so ist er *konkret*, lebendig und Geist; das *Wissen* von Gott als Geist enthält eben damit Vermittlung in sich. – Dem *Besondern* gibt die Form der Unmittelbarkeit die Bestimmung, zu *sein, sich auf sich* zu beziehen. Das Besondere ist aber eben dies, sich auf *Anderes* außer ihm zu beziehen; durch jene Form wird das *Endliche* als absolut gesetzt. Da sie als ganz abstrakt gegen *jeden Inhalt gleichgültig* und eben damit jeden Inhalts empfänglich ist, so kann sie abgöttischen und unmoralischen ebensogut sanktionieren als den entgegengesetzten Inhalt. Nur diese Einsicht in denselben, daß er nicht selbständig, sondern *durch ein Anderes vermittelt* ist, setzt ihn auf seine Endlichkeit und Unwahrheit herab. Solche Einsicht, weil der Inhalt die Vermittlung mit sich führt, ist ein Wissen, welches Vermittlung enthält. Für das Wahre aber kann nur ein Inhalt erkannt werden, insofern er nicht mit einem Andern vermittelt, nicht endlich ist, also sich mit sich selbst vermittelt, und so in Eins Vermittlung und unmittelbare Beziehung auf sich selbst ist. – Jener Verstand, der sich von dem endlichen Wissen, *der Verstandes-Identität* der Metaphysik und der Aufklärung, losgemacht zu haben meint, macht selbst unmittelbar wieder diese *Unmittelbarkeit, d.i. die abstrakte Beziehung-auf-sich*, die abstrakte Identität zum Prinzip und Kriterium der Wahrheit. *Abstraktes Denken* (die Form der reflektierenden Metaphysik) und *abstraktes Anschauen* (die Form des unmittelbaren Wissens) sind ein und dasselbe.

§ 75

Die *Beurteilung* dieser dritten Stellung, die dem Denken zur Wahrheit gegeben wird, hat nur auf eine Weise vorgenommen werden können, welche | dieser Standpunkt unmittelbar in ihm

d. Cenni sulla vera natura del sapere immediato

§ 74. Il sapere immediato ricade nella metafisica riflettente

È giunto il momento di accennare brevemente alla natura universale della *forma dell'Immediatezza*.

Ora, è proprio questa forma *unilaterale* a rendere unilaterale, e quindi *finito*, il contenuto dello stesso sapere immediato.

1) Tale sapere conferisce infatti all'*Universale* l'unilateralità di un'*astrazione*, tanto che Dio diviene un'Essenza priva di determinazioni. Dio, invece, può chiamarsi Spirito solo nella misura in cui viene saputo come *Colui che*, entro sé, *si media con se stesso*; solo così Dio è *concreto*, è vivente ed è Spirito. Il sapere Dio come Spirito, pertanto, implica proprio la Mediazione entro sé.

2) Quanto poi al *Particolare*, il sapere immediato gli conferisce la determinazione di *essere*, di relazionarsi *a se stesso*. Sennonché, il Particolare consiste appunto nel relazionarsi ad *Altro* fuori di sé, e quindi il sapere immediato non fa che porre il *Finito* come assoluto.

Quella forma, in quanto totalmente astratta, è *indifferente* verso *ogni contenuto*, e appunto per questo può ricevere qualsiasi contenuto; di conseguenza, essa può sancire tanto un contenuto idolatrico e immorale, quanto anche un contenuto opposto.

Un contenuto viene invece ridotto alla sua finitezza e non verità solo quando si comprende che esso non è autonomo, ma è *mediato da un Altro*. E, poiché il contenuto comporta la Mediazione, tale comprensione è un sapere che implica Mediazione. Ma un contenuto può essere conosciuto come vero solo nella misura in cui non è mediato da un Altro, non è finito: il Vero si media dunque con se stesso, e così, in un tutt'uno, esso è mediazione con se stesso e rapporto immediato a se stesso.

Quell'intelletto che crede di essersi allontanato dal sapere finito – cioè, dal sapere che fa capo all'*Identità intellettuale* caratteristica della metafisica e dell'Illuminismo – trasforma a sua volta immediatamente in principio e criterio della Verità questa *Immediatezza, cioè l'astratta Relazione-a-se-stesso*, l'*Identità astratta. Pensiero astratto* (la forma della metafisica riflettente) e *intuizione astratta* (la forma del sapere immediato) sono un'unica e medesima cosa.

§ 75. Il sapere immediato non è un «factum»

La *valutazione* di questa terza posizione del pensiero rispetto alla Verità è avvenuta solo secondo la modalità | che questo punto di vista presenta e ammette immediatamente entro se stesso.

selbst angibt und zugesteht. Es ist hiemit als *faktisch falsch* aufgezeigt worden, daß es ein unmittelbares Wissen *gebe*, ein Wissen welches ohne Vermittlung es sei mit Anderem oder in ihm selbst mit sich sei. Gleichfalls ist es für faktische Unwahrheit erklärt worden, daß das Denken *nur* an durch *Anderes vermittelten* Bestimmungen, – endlichen und bedingten, – fortgehe, und daß sich nicht ebenso in der Vermittlung diese Vermittlung selbst aufhebe. Von dem *Faktum* aber solchen Erkennens, das weder in einseitiger Unmittelbarkeit noch in einseitiger Vermittlung fortgeht, ist die *Logik* selbst und die *ganze Philosophie* das *Beispiel*.

§ 76

In Beziehung auf den Ausgangspunkt, die oben sogenannte *unbefangene* Metaphysik, das Prinzip des unmittelbaren Wissens betrachtet, so ergibt sich aus der Vergleichung, daß dasselbe zu jenem Anfang, den diese Metaphysik in der neuern Zeit als *Cartesische* Philosophie genommen hat, *zurückgekehrt* ist. In beiden ist behauptet:

1) Die einfache Untrennbarkeit des *Denkens* und *Seins* des Denkenden, – *Cogito ergo sum*, ist ganz dasselbe, daß mir im Bewußtsein das Sein, Realität, Existenz des Ich unmittelbar geöffnet sei; (Cartesius erklärt zugleich ausdrücklich *Princ. phil. I. 9*, daß er unter Denken das *Bewußtsein* überhaupt als solches verstehe,) und daß jene Untrennbarkeit die schlechthin *erste* (nicht vermittelte, bewiesene,) und *gewisseste* Erkenntnis sei.

2) Ebenso die Unzertrennlichkeit der Vorstellung von *Gott* und seiner *Existenz*, so daß diese in der Vorstellung Gottes selbst enthalten ist, jene Vorstellung schlechthin nicht ohne die Bestimmung der Existenz, diese somit eine notwendige und ewige ist.* |

* *Cart. Princ. phil. I. 15 magis hoc (ens summe perfectum existere) credit, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat;... intelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur.* Eine darauf folgende Wendung, die wie eine Vermittlung und Beweis lautet, tut dieser ersten Grundlage keinen Eintrag. – Bei Spinoza ist es ganz dasselbe, daß Got | tes Wesen d.i. die abstrakte Vorstellung, die Existenz in sich schließt. Die erste Definition Spinozas ist die von *Causa sui*.

Si è quindi mostrato che, *de facto*, è falso ritenere *ci sia* un sapere immediato, un sapere privo di Mediazione – si tratti poi di Mediazione con Altro o di Mediazione interna con sé.

Si è anche spiegato che, *de facto*, non è vera l'affermazione secondo cui il pensiero procederebbe *soltanto* attraverso determinazioni – finite e condizionate – *mediate* da *Altro*, e questa Mediazione non rimoverebbe a sua volta se stessa nella Mediazione.

Che poi ci sia un tipo di conoscenza che non procede secondo l'Immediatezza unilaterale, né secondo la Mediazione unilaterale, di questo *factum* costituiscono l'*esempio* la stessa *Logica* e l'*intera Filosofia*.

e. Confronto tra il sapere immediato e la filosofia cartesiana

§ 76. aa) I punti in comune

Se si considera il principio del sapere immediato in relazione al punto di partenza, cioè alla metafisica che sopra abbiamo definito *ingenua*, ecco risultare dal confronto che tale principio è *ritornato* proprio al punto iniziale da cui, in epoca moderna, quella metafisica era partita nella forma della filosofia cartesiana.

Entrambi hanno in comune le seguenti affermazioni:

1) Il *Pensare* e l'*Essere* del pensante sono puramente e semplicemente inseparabili (*cogito ergo sum*, infatti, equivale in tutto e per tutto ad affermare che, nella coscienza, mi è immediatamente rivelato l'Essere (la realtà, l'esistenza) dell'Io; – nei *Princ. Phil. I. 9*, Cartesio dichiara esplicitamente di intendere con «pensiero» la *coscienza* in generale)¹¹⁵. Questa inseparabilità è la conoscenza assolutamente *prima* (non mediata, non dimostrata) e *la più certa*.

2) La rappresentazione di *Dio* e l'*esistenza* di Dio sono altrettanto inseparabili. In tal senso, l'esistenza è contenuta nella stessa rappresentazione di Dio: tale rappresentazione non è assolutamente senza la determinazione dell'esistenza di Dio, e questa è quindi un'esistenza necessaria ed eterna*. |

* Cartesio, *Principia philosophiae*, I, 15: *Magis hoc (ens summe perfectum existere) credit, si attendat nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat; (...) intelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur*¹¹⁶. Una frase successiva, che suona come una mediazione e una dimostrazione, non inficia affatto questo primo fondamento.

In Spinoza troviamo un argomento perfettamente identico: | L'Essenza di Dio, cioè la rappresentazione astratta di Dio, implica entro sé l'Esistenza. La

3) Was das gleichfalls unmittelbare Bewußtsein von der Existenz *äußerer* Dinge betrifft, so heißt dasselbe nichts anderes als das *sinnliche* Bewußtsein; daß wir ein solches haben ist die geringste der Erkenntnisse; es hat allein Interesse zu wissen, daß dies unmittelbare Wissen von dem *Sein* der äußerlichen Dinge Täuschung und Irrtum, und in dem Sinnlichen als solchem keine Wahrheit ist, das *Sein* dieser äußerlichen Dinge vielmehr ein zufälliges, vorübergehendes, ein *Schein* ist, – daß sie wesentlich dies sind, nur eine Existenz zu haben, die von ihrem Begriff, Wesen trennbar ist.

§ 77

Unterschieden sind aber beide Standpunkte:

1) Die Cartesische Philosophie geht von diesen unbewiesenen und für unbeweisbar angenommenen Voraussetzungen *fort zu weiterer* entwickelter Erkenntnis, und hat auf diese Weise den Wissenschaften der neuen Zeit den Ursprung gegeben. Der moderne Standpunkt dagegen ist zu dem für sich wichtigen Resultate gekommen (§ 62), daß das Erkennen, welches an *endlichen* Vermittlungen fortgehe nur Endliches erkenne und keine Wahrheit enthalte; | und verlangt an das Bewußtsein von Gott, daß es bei jenem und zwar ganz abstrakten Glauben stehen bleibe.*

2) Der moderne Standpunkt ändert dabei einerseits nichts an der von Cartesius eingeleiteten Methode des gewöhnlichen wissenschaftlichen Erkennens, und führt die daraus entsprungenen

daß sie ein solches sei, *cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens*; – die Untrennbarkeit des Begriffs vom Sein ist die Grundbestimmung und Voraussetzung. Aber welcher Begriff ist es, dem diese Untrennbarkeit vom Sein zukommt? nicht der von *endlichen* Dingen, denn diese sind eben solche, deren Existenz eine *zufällige* und erschaffene ist. – Daß bei Spinoza die 11te Proposition: daß Gott notwendig existiere, mit einem Beweise folgt, ebenso die 20ste: daß Gottes Existenz und sein Wesen ein und dasselbe sind, – ist ein überflüssiger Formalismus des Beweisens. Gott ist die (und zwar einzige) Substanz, die Substanz aber ist *Causa sui*, also existiert Gott notwendig – heißt nichts anderes, als daß Gott dies ist, dessen Begriff und Sein untrennlich ist.

* Anselmus sagt dagegen: *Negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.* (Tractat. cur Deus homo) – Anselm hat dabei an dem konkreten Inhalte der christlichen Lehre eine ganz andere schwere Aufgabe für das Erkennen, als das, was jener moderne Glaube enthält.

3) La coscienza dell'esistenza delle cose *esterne* è anch'essa immediata, e non è altro che la coscienza *sensibile*. Il fatto di avere tale coscienza è la più insignificante delle conoscenze, perché l'unico interesse consiste nel sapere che questo sapere immediato relativo all'*Essere* delle cose sensibili è illusione ed errore. Nel Sensibile in quanto tale, infatti, non c'è nessuna verità, e l'*Essere* di queste cose esteriori è piuttosto un Essere accidentale, transeunte, è una *parvenza*; di conseguenza, le cose esteriori hanno un'esistenza che è separabile dal loro concetto, dalla loro essenza.

§ 77. bb) Le differenze

I due punti di vista differiscono invece per quanto segue:-

1) La filosofia cartesiana muove da questi presupposti indimostrati, e assunti come indimostrabili, per *procedere* verso una conoscenza *ulteriormente* sviluppata, e così ha dato origine alle scienze dell'epoca moderna.

Il punto di vista del sapere immediato, invece, è pervenuto al seguente risultato (§ 62), di per sé importante: La conoscenza che procede attraverso mediazioni *finite* conosce soltanto il Finito e non contiene nessuna verità. | Questo punto di vista pretende che la nostra coscienza intorno a Dio si arresti a quella fede completamente astratta di cui si è detto*.

2) Per un verso, inoltre, il punto di vista del sapere immediato non modifica minimamente il metodo della conoscenza scientifica ordinaria introdotto da Cartesio, anzi vi si conforma completa-

prima definizione di Spinoza è quella di Dio come *Causa sui*, per cui questa sarebbe ciò *cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens*¹¹⁷. La determinazione fondamentale e il presupposto dell'argomento è l'inseparabilità del Concetto dall'Essere. Ma a quale concetto spetta questa inseparabilità dall'Essere? Non certo al concetto delle cose *finite*, perché queste sono proprio ciò la cui esistenza è *accidentale* e creata.

Il fatto poi che in Spinoza la prop. 11 («Dio esiste necessariamente») e la 20 («l'Esistenza di Dio e la sua Essenza sono un'unica e medesima cosa») ¹¹⁸ vengano dimostrate, non è altro che un superfluo formalismo dimostrativo.

L'argomento fondamentale è questo: Dio è la Sostanza (e, precisamente, l'unica Sostanza); ma la Sostanza è *Causa sui*: dunque Dio esiste necessariamente. E ciò equivale a dire: Dio è ciò il cui Concetto e il cui Essere sono inseparabili.

* Anselmo dice invece: *Negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere* (Tractatus Cur Deus Homo)¹¹⁹. Anselmo dunque, riguardo al contenuto concreto della dottrina cristiana, assegna alla conoscenza un compito ben diverso e più difficile di quello implicato dalla moderna fede immediata.

Wissenschaften des Empirischen und Endlichen ganz auf dieselbe Weise fort, – andererseits aber verwirft dieser Standpunkt diese Methode, und damit weil er keine andere kennt *alle* Methoden für das Wissen von dem was seinem Gehalte nach unendlich ist, er überläßt sich darum der wilden Willkür der Einbildungen und Versicherungen, einem Moralitäts-Eigendünkel und Hochmut des Empfindens, oder einem maßlosen Gutdünken und Raisonement, welches sich am stärksten gegen Philosophie und Philospheme erklärt. Die Philosophie gestattet nämlich nicht ein bloßes Versichern, noch Einbilden noch beliebiges Hin- und Herdenken des Raisonements.

§ 78

Der *Gegensatz* von einer selbständigen Unmittelbarkeit des Inhalts oder Wissens und einer dagegen ebenso selbständigen Vermittlung, die mit jener unvereinbar sei, ist zunächst deswegen bei Seite zu setzen, weil er eine bloße *Voraussetzung* und beliebige *Versicherung* ist. Ebenso sind alle andere Voraussetzungen oder Vorurteile bei dem Eintritt in die Wissenschaft aufzugeben, sie mögen aus der Vorstellung oder dem Denken genommen sein; denn es ist die Wissenschaft, in welcher alle dergleichen Bestimmungen erst untersucht und was an ihnen und ihren Gegensätzen sei erkannt werden soll.

Der *Skeptizismus*, als eine durch alle Formen des Erkennens durchgeführte, negative Wissenschaft, würde sich als eine Einleitung darbieten, worin die Nichtigkeit solcher Voraussetzungen dargetan würde. Aber er | würde nicht nur ein unerfreulicher, sondern auch darum ein überflüssiger Weg sein, weil das Dialektische selbst ein wesentliches Moment der affirmativen Wissenschaft ist, wie sogleich bemerkt werden wird. Übrigens hätte er die endlichen Formen auch nur empirisch und unwissenschaftlich zu finden und als gegeben aufzunehmen. Die Forderung eines solchen vollbrachten Skeptizismus ist dieselbe mit der, daß der Wissenschaft *das Zweifeln an Allem*, d.i. die gänzliche *Voraussetzungslosigkeit* an Allem vorangehen solle. Sie ist eigentlich in dem Entschluß, *rein denken zu wollen*, durch die Freiheit vollbracht, welche von allem abstrahiert und ihre reine Abstraktion, die Einfachheit des Denkens, erfaßt.

mente quando si occupa delle scienze dell'Empirico e del Finito sorta dalla filosofia cartesiana. Per l'altro verso, invece, esso rifiuta tale metodo, e quindi, poiché non ne conosce altri, respinge *tutti* i metodi che mirano a conoscere ciò che ha un contenuto infinito.

Il sapere immediato, pertanto, si abbandona all'arbitrio selvaggio delle fantasie e delle asserzioni, a una presunzione di moralità e all'orgoglio del sentimento, oppure a smodate opinioni e a raziocinii con cui si dichiara fortemente avverso alla Filosofia e ai filosofemi. La Filosofia, infatti, non ammette mere asserzioni, né fantasie, né l'arbitrario andirivieni dei raziocinii.

§ 78. Osservazione generale: Nella Scienza bisogna rinunciare a tutti i presupposti e i pregiudizi

L'*opposizione* tra una Immediatezza autonoma del contenuto, cioè del sapere, e una Mediazione altrettanto autonoma che sarebbe inconciliabile con quell'Immediatezza, va dunque messa da parte innanzitutto perché si tratta di un mero *presupposto* e di un'*asserzione* arbitraria.

Quando si entra nella sfera della Scienza bisogna analogamente rinunciare a tutti gli altri presupposti o pregiudizi – derivino poi questi dalla rappresentazione o dal pensiero. La Scienza è infatti l'unica sede in cui tutte le determinazioni di questo tipo devono essere esaminate e conosciute in sé e nelle loro opposizioni.

La Scienza è preceduta soltanto dalla decisione di voler pensare in modo puro. — Lo *scetticismo*, inteso come scienza negativa che attraversa tutte le forme della conoscenza, potrebbe offrirsi come introduzione all'esposizione della nullità di tali presupposti. Si tratterebbe | però di una via non soltanto poco piacevole, ma anche superflua, perché l'aspetto dialettico, come si mostrerà fra poco¹²⁰, è esso stesso un momento essenziale della Scienza affermativa.

Anche lo scetticismo, del resto, troverebbe le forme finite solo in modo empirico e ascientifico, e le accoglierebbe come date. L'istanza di un tale scetticismo compiuto è identica a quella per cui la Scienza dovrebbe essere preceduta dal *dubbio radicale*, cioè dalla totale *assenza di presupposti*. Ora, tale esigenza viene soddisfatta propriamente con la libera decisione di *voler pensare in modo puro*, libertà che astrae da ogni cosa e coglie la sua astrazione pura, cioè la semplicità del pensiero.

NÄHERER BEGRIFF UND EINTEILUNG DER LOGIK

§ 79

Das *Logische* hat der Form nach drei Seiten *a) die abstrakte oder verständige, β) die dialektische oder negativ-vernünftige, γ) die spekulative oder positiv-vernünftige.*

Diese drei Seiten machen nicht drei *Teile* der Logik aus, sondern sind *Momente jedes Logisch-Reellen*, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt. Sie können sämtlich unter das erste Moment, das *Verständige*, gesetzt, und dadurch abgesondert auseinander gehalten werden, aber so werden sie nicht in ihrer Wahrheit betrachtet. — Die Angabe, die hier von den Bestimmungen des Logischen gemacht ist, sowie die Einteilung ist hier ebenfalls nur antizipiert und historisch.

§ 80

a) Das Denken als *Verstand* bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend. |

§ 81

β) Das *dialektische* Moment ist das eigene Sich-Aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzte.

1) Das Dialektische vom Verstande für sich abgesondert genommen, macht, insbesondere in wissenschaftlichen Begriffen aufgezeigt den *Skeptizismus* aus; er enthält die bloße Negation als Resultat des Dialektischen. 2) Die Dialektik wird gewöhnlich als eine äußere Kunst betrachtet, welche durch Willkür eine Verwirrung in bestimmten Begriffen und einen bloßen *Schein* von *Widersprüchen* in ihnen hervorbringt, so daß nicht diese Bestimmungen, sondern dieser Schein ein Nichtiges und das Verständige dagegen vielmehr das Wahre sei. Oft ist die Dialektik auch weiter nichts, als ein subjektives Schaukelsystem von hin- und herübergehendem Rasonnement, wo der Gehalt fehlt und die Blöße durch solchen Scharfsinn bedeckt wird, der solches Rasonnement erzeugt. — In ihrer eigentümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des End-

CONCETTO PIÙ PRECISO E PARTIZIONE DELLA LOGICA

§ 79. I tre momenti dell'elemento logico

L'elemento logico ha, secondo la forma, tre aspetti:-

- a) l'aspetto astratto o intellettuale,*
- β) l'aspetto dialettico o negativamente razionale,*
- γ) l'aspetto speculativo o positivamente razionale.*

Precisazione: Questi tre aspetti non sono tre parti della Logica. — Questi tre aspetti non costituiscono tre *parti* della Logica, ma sono piuttosto *momenti di ogni realtà logica*, cioè di ogni concetto o verità in generale. Essi possono senz'altro essere posti tutti insieme sotto il primo momento, quello *intellettuale*, nel qual caso è possibile tenerli separati; presi in tal senso, però, non vengono considerati nella loro verità.

Questa indicazione delle determinazioni dell'elemento logico, come pure la sua partizione, hanno qui carattere semplicemente anticipatorio e descrittivo.

§ 80. Il momento astratto

a) In quanto *intelletto*, il pensiero si arresta alla determinatezza salda e alla sua differenza rispetto ad altre determinatezze. Per l'intelletto, una tale astrazione ha valore di astrazione sussistente ed essente per sé. |

§ 81. Il momento dialettico

β) Il momento *dialettico* è l'autorimozione di tali determinazioni finite e il loro passaggio nelle determinazioni opposte.

La dialettica ordinaria dal punto di vista dell'intelletto. — 1) Il momento dialettico, preso isolatamente per sé dall'intelletto, costituisce lo *scetticismo*, soprattutto in relazione ai concetti scientifici. Lo scetticismo contiene la mera negazione come risultato della dialettica.

2) La dialettica, in genere, viene considerata come una tecnica estrinseca che con arbitrio produce confusione nei concetti determinati e dà luogo in questi a una mera *parvenza* di *contraddizioni*; in tal senso, non quelle determinazioni sarebbero qualcosa di nullo, bensì questa parvenza, mentre invece l'aspetto intellettuale costituirebbe il Vero. Spesso, inoltre, la dialettica non è altro che un'altalena soggettiva di raziocinii oscillanti da un capo all'altro, in cui manca il contenuto e dove la nudità viene nascosta dalla sagacia che produce tali raziocinii.

La dialettica autentica come vera elevazione al di sopra del Finito. — Nella sua determinatezza peculiare, invece, la dialettica è la natura vera e propria delle determinazioni intellettive, delle cose e del Finito in generale.

lichen überhaupt. Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolierte Bestimmtheit und ein Beziehen derselben, wodurch diese in Verhältnis gesetzt, übrigens in ihrem isolierten Gelten erhalten wird. Die Dialektik dagegen ist dies *immanente* Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich, als das was sie ist, nämlich als ihre Negation, darstellt. Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus, und ist das Prinzip, wodurch allein *immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit* in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt. |

§ 82

γ) Das *Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige* faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das *Affirmative*, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist.

1) Die Dialektik hat ein *positives* Resultat, weil sie einen *bestimmten Inhalt* hat, oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das *leere, abstrakte Nichts*, sondern die Negation von *gewissen Bestimmungen* ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil dies nicht ein *unmittelbares Nichts*, sondern ein Resultat ist. 2) Dies Vernünftige ist daher, obwohl ein gedachtes, auch abstraktes, zugleich ein *Konkretes*, weil es nicht *einfache, formelle* Einheit, sondern *Einheit unterschiedener Bestimmungen* ist. Mit bloßen Abstraktionen oder formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu tun, sondern allein mit konkreten Gedanken. 3) In der spekulativen Logik ist die bloße *Verstandes-Logik* enthalten und kann aus jener sogleich gemacht werden; es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen; so wird sie zu dem, was die *gewöhnliche Logik* ist, eine *Historie* von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten.

§ 83

Die Logik zerfällt in drei Teile:

I. In die *Lehre von dem Sein*.

II. Die *Lehre von dem Wesen*.

III. Die *Lehre von dem Begriffe und Idee*.

Nämlich in die Lehre von dem Gedanken:

I. In seiner *Unmittelbarkeit*, – dem *Begriffe an sich*.

II. In seiner *Reflexion* und *Vermittlung*, – dem *Fürsichsein* und *Schein* des Begriffes.

III. In seinem *Zurückgekehrtsein in sich selbst* und *seinem entwickelten Bei-sich-sein*, – dem *Begriffe an und für sich*.

La riflessione, innanzitutto, è l'oltrepassamento della determinatezza isolata, ed è un riferirsi a questa in modo da porla in un rapporto, mentre per il resto la si mantiene nel suo valore isolato.

La dialettica, per contro, è quell'oltrepassamento *immanente* in cui l'unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettive si presentano per quello che sono, cioè come negazione delle determinazioni stesse. Ogni Finito consiste nel rimuovere se stesso. Il momento dialettico costituisce pertanto l'anima motrice del procedimento scientifico, ed è l'unico principio mediante cui il contenuto della Scienza ottiene *nesso e necessità immanenti*; analogamente, è nel momento dialettico in generale che risiede la vera elevazione, non esteriore, al di sopra del Finito. |

§ 82. Il momento speculativo

γ) Il momento *speculativo* o *positivamente razionale* coglie l'unità delle determinazioni nella loro contrapposizione, coglie cioè l'aspetto *affermativo* contenuto nel loro dissolversi e passare in altro.

Positività e concretezza del risultato della dialettica autentica. La logica tradizionale è logica dell'intelletto. — 1) La dialettica ha un risultato *positivo* perché ha un *contenuto determinato*, vale a dire: perché il suo risultato non è propriamente il *Nulla vuoto e astratto*, bensì la negazione di *certe determinazioni* che sono contenute nel risultato, e questo risultato non è affatto un *Nulla immediato*, bensì, appunto, un risultato.

2) Questo elemento razionale, pertanto, sebbene sia pensato e anche astratto, è a un tempo un *Concreto*, perché non è un'Unità *semplice e formale*, ma *Unità di determinazioni differenti*. In generale, dunque, la Filosofia non ha niente a che vedere con mere astrazioni o con pensieri formali, ma si occupa unicamente di pensieri concreti.

3) Nella Logica speculativa è contenuta la mera *logica dell'intelletto*, la quale può esserne subito dedotta; per farlo, è sufficiente trascurare il momento dialettico e razionale. In tal modo, la Logica diviene la *logica usuale*, un *inventario* di varie determinazioni di pensiero giustapposte che, nella loro finitezza, vengono scambiate per qualcosa di infinito.

§ 83. Partizione della Logica

La Logica si divide in tre parti:

I. *La dottrina dell'Essere*.

II. *La dottrina dell'Essenza*.

III. *La dottrina del Concetto e dell'Idea*.

La Logica, cioè, è la dottrina del pensiero:

I. nella sua *Immediatezza*: il *Concetto in sé*;

II. nella sua *Riflessione* e *Mediazione*: l'*Essere-per-sé* e la *Parvenza* del Concetto;

III. nel suo *Essere-ritornato-entro-se-stesso* e nel suo *Essere-presso-sé sviluppato*: il *Concetto in sé e per sé*. |

ERSTE ABTEILUNG DER LOGIK
DIE LEHRE VOM SEIN

§ 84

Das Sein ist der Begriff nur *an sich*, die Bestimmungen desselben sind *seiende*, in ihrem Unterschiede *Andre* gegeneinander, und ihre weitere Bestimmung (die Form des Dialektischen) ist ein *Übergehen in Anderes*. Diese Fortbestimmung ist in Einem ein *Heraussetzen* und damit Entfalten des *an sich* seienden Begriffs, und zugleich das *Insichgehen* des Seins, ein Vertiefen desselben in sich selbst. Die Explikation des Begriffs in der Sphäre des Seins wird ebensowohl die Totalität des Seins, als damit die Unmittelbarkeit des Seins oder die Form des Seins als solchen aufgehoben wird.

§ 85

Das Sein selbst, sowie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seins, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt können als Definitionen des Absoluten, als die *metaphysischen Definitionen Gottes* angesehen werden; näher jedoch immer nur die erste einfache Bestimmung einer Sphäre, und dann die dritte, als welche die Rückkehr aus der Differenz zur einfachen Beziehung auf sich ist. Denn Gott metaphysisch definieren, heißt dessen Natur in *Gedanken* als solchen ausdrücken; die Logik aber umfaßt alle Gedanken, wie sie noch in der Form von Gedanken sind. Die *zweiten* Bestimmungen, als welche eine Sphäre in ihrer *Differenz* sind, dagegen sind die Definitionen des *Endlichen*. Wenn aber die Form von Definitionen gebraucht würde, so würde sie dies enthalten, daß ein Substrat der Vorstellung vorschwebt; denn auch *das Absolute*, als welches Gott im Sinne und in der Form des Gedankens ausdrücken soll, bleibt im Verhältnisse zu seinem Prädikate, dem bestimm | ten und wirklichen Ausdruck in Gedanken, nur ein *gemeinter* Gedanke, ein für sich

PRIMA SEZIONE DELLA LOGICA
LA DOTTRINA DELL'ESSERE

§ 84. Il Concetto essente-in-sé esplicantesi nella sfera dell'Essere

L'Essere è il Concetto soltanto *in sé*.

Le determinazioni dell'Essere sono determinazioni *essenti*. Nella loro differenza, ciascuna è rispetto alle altre come *Alterità*, e la loro determinazione ulteriore (la forma del momento dialettico) è un *Passaggio in Altro*.

Questo progressivo determinarsi è un *porsi-fuori-di-sé* e quindi un dispiegarsi del Concetto essente-*in-sé*, e, a un tempo, è l'*andare-entro-sé* dell'Essere, cioè l'approfondimento dell'Essere entro se stesso.

L'esplicazione del Concetto nella sfera dell'Essere diviene tanto la Totalità dell'Essere, quanto anche la Rimozione dell'Immediatezza dell'Essere, cioè la Rimozione della forma dell'Essere in quanto Essere.

§ 85. Le determinazioni logiche come definizioni metafisiche di Dio

L'Essere stesso, insieme alle successive determinazioni – non solo dell'Essere, ma della sfera logica in generale –, possono essere considerati come definizioni dell'Assoluto, come le *definizioni metafisiche di Dio*.

A rigore, tuttavia, questo vale soltanto per la *prima* determinazione semplice di ogni sfera, e poi per la *terza*, la quale costituisce il ritorno dalla Differenza all'Autorelazione semplice. Definire Dio in termini metafisici, infatti, significa esprimere la sua natura in *pensieri* in quanto pensieri, e la Logica abbraccia appunto tutti i pensieri quando essi sono ancora nella forma di pensieri.

Le *seconde* determinazioni, invece, in quanto esprimono una sfera nella sua *Differenza*, sono definizioni del *Finito*.

Ora, però, se nella Logica si impiegasse la forma definitoria, ciò implicherebbe l'intromissione di un sostrato rappresentativo. Infatti anche *l'Assoluto*, nella misura in cui deve esprimere Dio nel senso e nella forma del pensiero, resta, in rapporto al suo predicato – cioè, | in rapporto alla sua espressione determinata e reale in pensieri –, semplicemente un pensiero *opinato*, un sostra-

unbestimmtes Substrat. Weil der Gedanke, die Sache um die es hier allein zu tun ist, nur im Prädikate enthalten ist, so ist die Form eines Satzes, wie jenes Subjekt, etwas völlig Überflüssiges (vergl. § 31 u. unten Kap. vom Urteile).

A QUALITÄT

a. SEIN

§ 86

Das *reine Sein* macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte, einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts vermitteltes und weiter bestimmtes sein kann.

Alle Zweifel und Erinnerungen, die gegen das Anfangen der Wissenschaft mit dem abstrakten leeren *Sein* gemacht werden könnten, erledigen sich durch das einfache Bewußtsein dessen, was die Natur des Anfangs mit sich bringt. Sein kann bestimmt werden, als Ich = Ich, als die *absolute Indifferenz* oder *Identität* usf. Im Bedürfnisse, entweder mit einem schlechthin *Gewissen* d.i. der Gewißheit seiner selbst, oder mit einer Definition oder Anschauung des *absoluten Wahren* anzufangen, können diese und andere dergleichen Formen dafür angesehen werden, daß sie die Ersten sein müssen. Aber indem innerhalb jeder dieser Formen bereits *Vermittlung* ist, so sind sie nicht wahrhaft die Ersten; die Vermittlung ist ein Hinausgegangensein aus einem Ersten zu einem Zweiten und Hervorgehen aus Unterschiedenen. Wenn Ich = Ich, oder auch die intellektuelle Anschauung wahrhaft als nur das Erste genommen wird, so ist es in dieser reinen Unmittelbarkeit nichts anderes als *Sein*, so wie das reine Sein umgekehrt als nicht mehr dieses abstrakte, sondern in sich die Vermittlung enthaltende Sein, reines Denken oder Anschauen ist.

Wird *Sein* als Prädikat des Absoluten ausgesagt, so gibt dies die erste Definition desselben: *Das Absolute ist das Sein*. Es ist dies die (im Gedanken) schlechthin anfängliche, abstrakteste und dürftigste. Sie ist die Definition der *Eleaten*, aber zugleich auch das Bekannte, daß *Gott der Inbegriff aller Realitäten* ist. Es soll nämlich von der Beschränktheit, die in jeder Realität ist, abstrahiert werden, so daß *Gott nur das Reale* in

to di per sé indeterminato. E poiché il pensiero, che è la Cosa di cui unicamente si tratta nella Logica, è contenuto soltanto nel predicato, ecco che la forma di una proposizione, come pure quel tipo di soggetto, sono qui qualcosa di completamente superfluo (cfr. § 31 e *infra*, il capitolo sul Giudizio).

A. QUALITÀ

a. ESSERE

§ 86. L'Essere puro come l'Inizio della Logica

L'Essere puro costituisce l'Inizio perché esso è tanto pensiero puro quanto anche l'Immediatezza indeterminata e semplice.

Il primo Inizio, infatti, non può essere nulla di mediato e di ulteriormente determinato.

Perché il Primo della Scienza è necessariamente l'Essere puro. — Tutti i dubbi e le critiche che si potrebbero rivolgere all'Essere astratto e vuoto posto all'Inizio della Scienza, vengono dissolti dalla semplice consapevolezza di cosa implichi la natura dell'Inizio.

L'Essere può avere le determinazioni dell'Io = Io, dell'Indifferenziazione assoluta o dell'Identità assoluta, ecc. Queste e altre forme simili, dato che bisogna iniziare la Scienza con qualcosa di assolutamente certo, cioè con l'autocertezza, oppure con una definizione o intuizione della Verità assoluta, possono essere considerate come necessariamente le prime.

Tuttavia, poiché all'interno di ciascuna di tali forme c'è già una Mediazione, esse non sono veramente le prime. La Mediazione, infatti, è l'aver-oltrepassato un primo termine verso un secondo termine e un venir-fuori da termini differenti.

Se dunque l'Io = Io, oppure anche l'intuizione intellettuale, vengono presi sul serio e soltanto come il *primum*, allora in questa Immediatezza pura non c'è altro che l'Essere; analogamente, viceversa, quando non è più questo Essere astratto, ma un Essere che implica entro sé la Mediazione, l'Essere puro è pensiero puro o intuizione pura.

La prima definizione dell'Assoluto: «L'Assoluto è l'Essere». — Se l'Essere viene enunciato come predicato dell'Assoluto, allora si ottiene questa prima definizione: *L'Assoluto è l'Essere*. E questa (nel pensiero) è la definizione assolutamente iniziale, la più astratta e la più povera.

Si tratta della definizione data dagli Eleati, ma, a un tempo, costituisce anche la nota formulazione secondo cui *Dio è il complesso di tutte le realtà*. Vale a dire: Si deve fare astrazione dalla limitatezza che inerisce a ogni realtà, e ciò affinché soltanto Dio sia la *realtà* in ogni realtà, sia

aller Realität, das *Allerrealste* sei. Indem Realität bereits eine Reflexion enthält, so ist dies unmittelbar in dem ausgesprochen, was Jacobi von dem Gotte des Spinoza sagt, daß er das Prinzipium *des Seins in allem Dasein* sei.

§ 87

Dieses reine Sein ist nun die *reine Abstraktion*, damit das *absolut-negative*, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das *Nichts* ist.

1) Es folgte hieraus die zweite Definition des Absoluten, daß es das *Nichts* ist; in der Tat ist sie darin enthalten, wenn gesagt wird, daß das Ding-an-sich das unbestimmte, schlechthin form- und damit inhalts-lose ist; – oder auch daß Gott *nur das höchste Wesen* und sonst weiter nichts *ist*, denn als solches ist er als ebendieselbe Negativität ausgesprochen; das Nichts, das die *Buddhisten* zum Prinzip von Allem, wie zum letzten Endzweck und Ziel von Allem machen, ist dieselbe Abstraktion. – 2) Wenn der Gegensatz in dieser Unmittelbarkeit als *Sein* und *Nichts* ausgedrückt ist, so scheint es als zu auffallend, daß er nichtig sei, als daß man nicht versuchen sollte das Sein zu fixieren und es gegen den Übergang zu bewahren. Das Nachdenken muß in dieser Hinsicht darauf verfallen für das Sein eine feste Bestimmung aufzusuchen, durch welche es von dem Nichts unterschieden wäre. Man nimmt es z.B. als das in allem | Wechsel beharrende, die unendlich bestimmbare *Materie* usf. oder auch ohne Nachdenken als irgend eine *einzelne* Existenz, das nächste beste Sinnliche oder Geistige. Aber alle solche weitem und konkretem Bestimmungen lassen das Sein nicht mehr als das *reine Sein*, wie es hier im Anfang unmittelbar ist. Nur in und um dieser reinen Unbestimmtheit willen ist es *Nichts*; – ein *Unsagbares*; sein Unterschied von dem Nichts ist eine bloße *Meinung*. – Es ist gerade nur um das Bewußtsein über diese Anfänge zu tun, nämlich daß sie nichts als diese leere Abstraktionen, und jede von beiden so leer ist als die andere; der *Trieb*, in dem Sein oder in beiden eine feste Bedeutung zu finden, ist diese *Notwendigkeit* selbst, welche das Sein und Nichts weiter führt und ihnen eine wahre, d.i. konkrete Bedeutung gibt. Dieses Fortgehen ist die logische Ausführung und der im Folgenden sich darstellende Verlauf. Das *Nachdenken*, welches tiefere Bestimmungen für sie *findet*, ist das logische Denken, durch welches sich solche, nur nicht auf eine zufällige sondern notwen-

l'Ente realissimo. E, poiché la Realtà implica già una Riflessione, tutto questo si trova immediatamente espresso in ciò che Jacobi dice del Dio di Spinoza, cioè che quel Dio sarebbe il principio *dell'Essere in ogni Esserci*¹²¹.

§ 87. L'Essere puro è il Nulla puro

Ora, questo Essere puro è l'*astrazione pura*. Esso è quindi quell'Essere *assolutamente negativo* che, preso in maniera altrettanto immediata, è il *Nulla*.

La seconda definizione dell'Assoluto: «L'Assoluto è il Nulla». — 1) Da qui è sorta la seconda definizione dell'Assoluto: L'Assoluto è il *Nulla*.

Di fatto, tale definizione è implicita quando si dice che la Cosa-in-sé è l'Indeterminato, l'assolutamente privo di forma e, quindi, di contenuto; oppure quando si dice: Dio è *soltanto l'Essenza suprema* e, per il resto, non è nulla – quando lo si definisce così, infatti, Dio viene enunciato come questa stessa negatività. E la medesima astrazione è quel Nulla che dai Buddisti viene elevato a principio di ogni cosa, a fine ultimo e meta di tutte le cose.

Nell'Inizio non c'è Opposizione o Differenza tra Essere e Nulla. —

2) Quando l'Opposizione, in questa Immediatezza, è espressa come Opposizione tra *Essere* e *Nulla*, balza subito agli occhi che non si tratta affatto di un'Opposizione. Sembra perciò che si debba tentare di fissare in qualche modo l'Essere per preservarlo dal Passaggio nel Nulla.

In questa prospettiva, la riflessione si mette a ricercare per l'Essere una determinazione salda che giovi a differenziarlo dal Nulla. L'Essere viene quindi inteso, per esempio, come ciò che perdura | in ogni mutamento, come la *materia* infinitamente determinabile, ecc.; oppure, anche senza intervento della riflessione, lo si determina come una qualsiasi esistenza *singola*, come il primo e più prossimo dato sensibile o spirituale.

Senonché, tutte queste ulteriori determinazioni più concrete non restituiscono più l'Essere in quella forma di *Essere puro* che esso ha immediatamente nell'Inizio. Solo entro e per questa indeterminatezza pura l'Essere è *Nulla*, è un *ineffabile*; qui la sua Differenza dal Nulla è una mera *opinione*.

L'importante consiste proprio nella consapevolezza intorno a questi Inizi, cioè nel comprendere che si tratta soltanto di due astrazioni vuote, ciascuna delle quali è vuota quanto l'altra. L'*impulso* a trovare un significato stabile nell'Essere, o anche nel Nulla, non è altro che quella stessa *Necessità* che, spingendo l'Essere e il Nulla a procedere oltre, conferisce loro un significato vero, cioè concreto.

Questo procedere è l'attuazione del processo logico che verrà esponendosi nelle pagine che seguono.

Quanto alla *riflessione* che *trova* determinazioni più profonde per l'Essere e il Nulla, essa è lo stesso pensiero logico mediante cui tali determinazioni si producono in modo non solo accidentale, ma anche necessario.

dige Weise, hervorbringen. – Jede folgende Bedeutung, die sie erhalten, ist darum nur als eine *nähere Bestimmung* und *wahrere Definition* des *Absoluten* anzusehen; eine solche ist dann nicht mehr eine leere Abstraktion wie Sein und Nichts, vielmehr ein Konkretes, in dem beide, Sein und Nichts, Momente sind. – Die höchste Form des Nichts für sich wäre die *Freiheit*, aber sie ist die Negativität, insofern sie sich zur höchsten Intensität in sich vertieft und selbst und zwar absolute Affirmation ist.

§ 88

Das *Nichts* ist als dieses unmittelbare sich selbstgleiche, ebenso umgekehrt *dasselbe*, was das *Sein* ist. Die Wahrheit des Seins, sowie des Nichts ist daher die *Einheit* beider; diese Einheit ist das *Werden*.

1) Der Satz: *Sein und Nichts ist Dasselbe*, erscheint für die *Vorstellung* oder den Verstand als ein so paradoxer Satz, daß sie ihn viel leicht nicht für ernstlich gemeint hält. In der Tat ist er auch von dem Härtesten, was das Denken sich zumutet, denn Sein und Nichts sind der Gegensatz in seiner ganzen *Unmittelbarkeit*, d.h. ohne daß in dem einen schon eine Bestimmung *gesetzt* wäre, welche dessen Beziehung auf das Andere enthielte. Sie *enthalten* aber diese Bestimmung, wie in dem vorhergehenden § aufgezeigt ist, die Bestimmung, welche eben in beiden dieselbe ist. Die Deduktion ihrer Einheit ist insofern ganz *analytisch*; wie überhaupt der ganze Fortgang des Philosophierens, als methodischer d.h. als *notwendiger* nichts anderes ist, als bloß das *Setzen* desjenigen, was in einem Begriffe schon enthalten ist. – Ebenso richtig, als die Einheit des Seins und Nichts, ist es aber *auch*, daß sie *schlechthin verschieden* sind, – das Eine *nicht* ist was das Andere ist. Allein weil der Unterschied hier sich noch nicht bestimmt hat, denn eben Sein und Nichts sind noch das Unmittelbare, – so ist er wie er an denselben ist, das *Unsagbare*, die bloße *Meinung*. –

2) Es erfordert keinen großen Aufwand von Witz, den Satz, daß Sein und Nichts Dasselbe ist, lächerlich zu machen, oder vielmehr Ungeheimheiten vorzubringen mit der unwahren Versicherung, daß sie Konsequenzen und Anwendungen jenes Satzes seien; z.B. es sei hienach dasselbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Atmen, diese Stadt, die Sonne, das Recht, der Geist, Gott *sei* oder *nicht*. In solchen Beispielen werden zum Teil *besondere Zwecke*, die *Nützlichkeit*, die Etwas für *mich* hat, untergeschoben und gefragt, ob es *mir* gleichgültig sei, daß die nützliche Sache sei oder nicht sei. In der Tat ist die Philosophie eben

Il senso delle ulteriori determinazioni dell'Essere e del Nulla. — Ogni significato successivo conferito a Essere e Nulla, pertanto, dev'essere considerato nient'altro che una *determinazione più precisa* e una *definizione più vera* dell'*Assoluto*; allora un tale significato non è più un'astrazione vuota come l'Essere e il Nulla, ma costituisce piuttosto un'entità concreta, all'interno della quale Essere e Nulla sono momenti.

La forma suprema del Nulla, preso per sé, sarebbe la *Libertà*. La Libertà, però, è la Negatività che, approfondendosi entro sé fino all'intensità suprema, diviene essa stessa Affermazione, e precisamente Affermazione assoluta.

§ 88. Il Divenire come Unità dell'Essere e del Nulla

Il *Nulla*, a sua volta, in quanto è questo Nulla immediato e uguale a se stesso, è lo *stesso* dell'*Essere*.

La verità tanto dell'Essere quanto del Nulla, pertanto, è l'*Unità* di entrambi. Questa Unità è il *Divenire*.

Ineffabilità della Differenza tra Essere e Nulla immediati. — 1) Alla *rappresentazione* o all'intelletto, la proposizione «*Essere e Nulla sono lo Stesso*» appare così paradossale che si sarebbe quasi | tentati di non prenderla sul serio. In realtà, tale proposizione verte su quanto di più arduo il pensiero possa esigere da se stesso.

Essere e Nulla, infatti, sono l'Opposizione nella sua totale *Immediatezza*, vale a dire: né nell'Essere né nel Nulla è già *posta* una determinazione che implichi la relazione di sé all'altro. Tuttavia, come si è mostrato nel § precedente, Essere e Nulla *implicano* questa determinazione, una determinazione che è appunto la stessa in entrambi. Di conseguenza, la deduzione della loro Unità è interamente *analitica*; in conformità a ciò, l'intero processo del filosofare, in quanto è metodico – cioè *necessario* –, non è altro in generale che l'attività di *porre* ciò che è già implicito in un concetto.

Ora, però, come è corretto affermare l'Unità di Essere e Nulla, è altrettanto corretto affermare *anche* che *essi* sono *assolutamente diversi*: l'uno *non* è l'altro. Sennonché, dato che qui la Differenza non si è ancora determinata – poiché Essere e Nulla sono ancora, appunto, l'Immediato –, ecco allora che la Differenza, nell'Immediatezza di Essere e Nulla, è l'*ineffabile*, è la mera *opinione*.

Esempi inadeguati delle astrazioni pure di Essere e Nulla. — 2) Non occorre molto spreco di ingegno per ridicolizzare la proposizione «*Essere e Nulla sono lo Stesso*», né per escogitare una serie di scempiaggini erroneamente asserite come conseguenze e applicazioni di tale proposizione – dicendo, per esempio: «è lo stesso se la mia casa, il mio patrimonio, l'aria che respiro, questa città, il sole, il diritto, lo spirito, Dio, *siano* o *non siano*».

a) Per un verso, in tali esempi si introducono in modo surrettizio dei *fini particolari*, nel senso dell'*utilità* che Qualcosa ha per *me*, e poi si chiede se *mi* sia indifferente l'Essere o il Non-essere della cosa utile in questione.

diese Lehre, den Menschen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Absichten zu befreien, und ihn dagegen gleichgültig zu machen, so daß es ihm allerdings dasselbe sei, ob solche Sachen sind oder nicht sind. Aber überhaupt sowie von einem *Inhalte* die Rede ist, so ist damit ein Zusammenhang mit *andern* Existenzen, Zwecken usf. gesetzt, die als gültig *vorausgesetzt* sind; von *solchen Voraussetzungen* ist es nun abhängig gemacht, ob das Sein oder Nichtsein *eines bestimmten Inhalts dasselbe* sei oder *auch nicht*. Es wird ein *inhaltsvoller* Unterschied | dem leeren Unterschiede von Sein und Nichts untergeschoben. – Zum Teil sind es aber an sich wesentliche Zwecke, absolute Existenzen und Ideen, die bloß unter die Bestimmung des *Seins* oder Nichtseins gesetzt werden. Solche konkrete Gegenstände, sind noch etwas ganz anderes als nur *Seiende* oder auch *Nichtseiende*; dürftige Abstraktionen, wie Sein und Nichts, – und sie sind, weil sie eben nur die Bestimmungen des Anfangs sind, die allerdürftigsten, die es gibt, – sind für die Natur jener Gegenstände ganz inadäquat; wahrhafter Inhalt ist längst über diese Abstraktionen selbst und deren Gegensatz hinaus. – Wenn überhaupt ein Konkretes dem Sein und Nichts unterschoben wird, so geschieht der Gedankenlosigkeit ihr Gewöhnliches, ein ganz anderes vor die Vorstellung zu bekommen und davon zu sprechen, als das, wovon die Rede ist, und hier ist bloß vom abstrakten Sein und Nichts die Rede. –

3) Es kann leicht gesagt werden, daß man die Einheit des Seins und Nichts nicht *begreife*. Der Begriff derselben aber ist in den vorhergehenden §§ angegeben, und er ist weiter nichts als dies angegebene; sie begreifen heißt nichts anderes, als dieses auffassen. Man versteht aber auch unter dem Begreifen noch etwas weiteres als den eigentlichen Begriff; es wird ein mannigfaltigeres reicheres Bewußtsein, eine Vorstellung verlangt, so daß ein solcher Begriff als ein konkreter Fall vorgelegt werde, mit dem das Denken in seiner gewöhnlichen Praxis vertrauter wäre. Insofern das Nicht-begreifen-können nur die Ungewohnheit ausdrückt, abstrakte Gedanken ohne alle sinnliche Beimischung festzuhalten und spekulative Sätze zu fassen, so ist weiter nichts zu sagen, als daß die Art des philosophischen Wissens allerdings verschieden ist von der Art des Wissens, an das man im gemeinen Leben gewöhnt ist, wie auch von der, die in andern Wissenschaften herrscht. Heißt das Nicht-Begreifen aber nur, daß man sich die | Einheit des Seins und Nichts nicht *vorstellen* könne, so ist dies in der Tat so wenig der Fall, daß jeder vielmehr unendlich viele Vorstellungen von dieser Einheit hat, und daß man solche Vorstellung nicht habe, kann nur dieses sagen wollen, daß man den vorliegenden Begriff nicht in irgend einer jener Vorstellungen erkennt und sie nicht als ein Beispiel davon weiß. Das Beispiel davon, das am näch-

La Filosofia, in realtà, è proprio quella dottrina che libera l'uomo da un'infinita moltitudine di fini e propositi finiti rendendoglieli indifferenti, di modo che per l'uomo sia senz'altro lo stesso l'Essere o il Non-essere di tali cose.

In generale, però, quando in questione è un *contenuto*, viene con ciò posta una connessione con *altre* esistenze, con *altri* fini, ecc., che sono *presupposti* come validi. Ora, in quegli esempi è appunto da *tali presupposti* che viene fatto dipendere se l'Essere o il Non-essere *di un determinato contenuto* sia *lo stesso oppure no*. E, in tal modo, alla Differenza vuota | di Essere e Nulla subentra surrettiziamente una Differenza *piena di contenuto*.

β) Per altro verso, invece, quegli esempi pongono sotto la mera determinazione dell'Essere o del Non-essere anche dei fini in sé essenziali, delle esistenze e delle Idee assolute. Sennonché, tali oggetti concreti sono ancora qualcosa di totalmente diverso da ciò che è semplicemente *Essente* oppure *Non-essente*. Astrazioni povere come Essere e Nulla – le quali, appunto perché costituiscono semplicemente le determinazioni dell'Inizio, sono le astrazioni più povere di tutte – sono totalmente inadeguate alla natura di quegli oggetti. Il contenuto vero si trova di gran lunga oltre queste astrazioni e al di là della loro Opposizione.

In generale, quando all'Essere e al Nulla si sostituisce surrettiziamente un'entità concreta, allora l'assenza di pensiero, com'è suo solito, provvede a fare oggetto di rappresentazione e di discorso qualcosa di completamente diverso da ciò che è in questione – nel nostro caso: dall'Essere astratto e dal Nulla astratto.

In che senso è possibile concepire l'Unità di Essere e Nulla. I veri esempi di questa Unità: il Divenire e l'Inizio. — 3) È facile dire che non si riesce a *concepire* l'unità dell'Essere e del Nulla. Il concetto di tale Unità, però, è stato indicato nei paragrafi precedenti, ed esso non è altro da quello che è stato indicato. Concepire l'Unità di Essere e Nulla significa soltanto accogliere questo concetto.

In genere, tuttavia, con «concepire» si intende anche qualcosa di più del concetto vero e proprio; si esige una consapevolezza più varia e più ricca, una rappresentazione che illustri un tale concetto con un caso concreto che sia più familiare alla prassi abituale del pensiero.

Ora, nella misura in cui il non-riuscire-a-concepire si limita a denunciare la mancanza di abitudine a tenere fermi dei pensieri astratti, senza mischiarvi nulla di sensibile, e a cogliere delle frasi speculative, allora non occorre dire altro che questo: Il sapere filosofico è senz'altro diverso sia da ogni altro tipo di sapere cui siamo abituati nella vita ordinaria, sia dal tipo di sapere che domina nelle altre scienze.

Se però il non-riuscire-a-concepire significa soltanto che sarebbe impossibile | *rappresentare* l'Unità dell'Essere e del Nulla, allora ciò è di fatto così poco fondato che, piuttosto, ognuno dispone di un'infinità di rappresentazioni di questa Unità. Non avere una tale rappresentazione, dunque, può voler dire soltanto che non si è in grado di riconoscere il concetto insito in una qualsiasi di quelle rappresentazioni e che non la si comprende come un esempio di quella Unità.

sten liegt, ist das *Werden*. Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden und wird ebenso zugeben, daß es *Eine* Vorstellung ist; ferner daß, wenn man sie analysiert, die Bestimmung von Sein, aber auch von dem schlechthin Andern desselben, dem *Nichts*, darin enthalten ist; ferner daß diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser *Einen* Vorstellung sind; so daß Werden somit Einheit des Seins und Nichts ist. – Ein gleichfalls nahe liegendes Beispiel ist der *Anfang*; die Sache *ist noch nicht* in ihrem Anfang, aber er ist nicht bloß ihr *Nichts*, sondern es ist schon auch ihr *Sein* darin. Der Anfang ist selbst auch Werden, drückt jedoch schon die Rücksicht auf das weitere Fortgehen aus. – Man könnte, um sich dem gewöhnlichem Gang der Wissenschaften zu bequemen, die Logik mit der Vorstellung des rein gedachten Anfangs also des Anfangs als Anfangs beginnen, und diese Vorstellung analysieren; so würde man es sich vielleicht eher als Ergebnis der Analyse gefallen lassen, daß sich Sein und Nichts als in Einem ungetrennt zeigen.

4) Es ist aber noch zu bemerken, daß der Ausdruck: Sein und Nichts ist *dasselbe*, oder: *die Einheit* des Seins und Nichts, – ebenso alle anderen solchen *Einheiten*, des Subjekts und Objekts usf. mit Recht anstößig ist, weil das Schiefe und Unrichtige darin liegt, daß die *Einheit* herausgehoben, und die Verschiedenheit zwar darin liegt, (weil es z.B. Sein und Nichts ist, deren Einheit gesetzt ist,) aber diese Verschiedenheit nicht zugleich ausgesprochen und anerkannt ist, von ihr also nur ungebührigerweise abstrahiert, sie nicht bedacht zu sein scheint. In der Tat läßt sich eine spekulative Bestimmung nicht in Form eines solchen Satzes richtig ausdrücken; es soll die Einheit *in* der zugleich *vorhandenen* und *gesetz* | *ten* Verschiedenheit gefaßt werden. *Werden* ist der wahre Ausdruck des Resultats von Sein und Nichts, als die Einheit derselben; es ist nicht nur die *Einheit* des Seins und Nichts, sondern ist die *Unruhe* in sich, – die Einheit, die nicht bloß als Beziehung-auf-sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seins und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist. – Das *Dasein* dagegen ist diese *Einheit*, oder das *Werden* in dieser Form der Einheit; darum ist das *Dasein* *einseitig* und *endlich*. Der Gegensatz ist als ob er verschwunden wäre; er ist nur *an sich* in der Einheit enthalten, aber nicht in der Einheit *gesetzt*.

5) Dem Satze, daß das Sein das Übergehen in Nichts und das Nichts das Übergehen ins Sein ist; – dem Satze des *Werdens* steht der Satz: *Aus Nichts wird Nichts*, Etwas wird nur aus Etwas, gegenüber, der Satz der Ewigkeit der Materie, des Pantheismus. Die Alten haben die einfache

L'esempio più evidente e diffuso dell'Unità di Essere e Nulla è il *Divenire*. Ognuno ha una rappresentazione del Divenire, e ognuno ammetterà pure che si tratta di un'*unica* rappresentazione. Si ammetterà inoltre che, se si analizza tale rappresentazione, vi si trova contenuta sia la determinazione dell'*Essere*, sia anche quella assolutamente altra dall'*Essere*, cioè la determinazione del *Nulla*. E ancora: poiché queste due determinazioni, in quest'*unica* rappresentazione, sono inseparate, si dovrà ammettere che il Divenire è l'Unità dell'*Essere* e del *Nulla*.

Un altro esempio altrettanto diffuso è quello dell'*Inizio*. Nel suo Inizio, la Cosa *non è ancora*; l'*Inizio*, tuttavia, non è meramente il *Nulla* della Cosa, ma racchiude già anche il suo *Essere*. L'*Inizio* è anch'esso un Divenire, ma esprime già il rinvio al processo ulteriore.

Per conformarsi al percorso più abituale delle scienze, si potrebbe cominciare la Logica con la rappresentazione dell'*Inizio* puramente pensato, dunque con l'*Inizio* in quanto *Inizio*, e poi analizzare questa rappresentazione; allora sarebbe forse più facile accettare come risultato dell'analisi che Essere e Nulla si mostrano in Unità inseparata.

Il carattere speculativo delle proposizioni logiche su Essere e Nulla.

– 4) È comunque necessario aggiungere che lo sconcerto provocato dalle espressioni «Essere e Nulla sono *lo Stesso*» o «l'*Unità* di Essere e Nulla» – analogamente a tutte le altre *Unità* di questo tipo (come l'*Unità* di Soggetto e Oggetto, ecc.) – ha le sue buone ragioni. L'ambiguità e inesattezza di tali espressioni è dovuta al fatto che esse mettono in risalto l'*Unità*, mentre invece non vi viene nel contempo espressa e riconosciuta la Diversità, che pure vi è data (già solo per il fatto che, per esempio, l'*Unità* posta è quella tra Essere e Nulla); qui dunque si astrae indebitamente dalla Diversità, e sembra che non la si prenda in considerazione.

In realtà, nella forma di una tale proposizione non è possibile esprimere correttamente una determinazione speculativa. L'*Unità* dev'essere colta *nella* Diversità, | la quale è *data* e *posta* contemporaneamente a essa. Infatti, la vera espressione per il Risultato di Essere e Nulla, cioè per la loro *Unità*, è «*Divenire*»: e il Divenire non è soltanto l'*Unità* dell'*Essere* e del *Nulla*, ma è l'*inquietudine* entro sé: il Divenire non è l'*Unità* meramente immobile come Autorelazione, ma costituisce l'*Unità* che, mediante la Diversità di Essere e Nulla data all'interno del Divenire stesso, è entro sé rivolta contro se stessa.

L'*Esserci*, invece, è proprio questa *Unità* immobile, o meglio: è il Divenire in questa forma di *Unità*. Di conseguenza, l'*Esserci* è *unilaterale* e *finito*. Qui è come se l'Opposizione fosse dileguata: essa è contenuta soltanto *in sé* nell'*Unità*, ma non è *posta* nell'*Unità*.

Al principio del Divenire si contrappone il principio del panteismo.

– 5) Alla proposizione «l'*Essere* è il Passaggio nel *Nulla* e il *Nulla* è il Passaggio nell'*Essere*» si contrappongono le proposizioni «*da Nulla non viene Nulla*», «Qualcosa diviene soltanto da Qualcosa». In altre parole: Al principio del *Divenire* si contrappone il principio dell'eternità della materia, il principio del panteismo.

Gli antichi sono giunti alla semplice riflessione secondo cui la propo-

Reflexion gemacht, daß der Satz: aus Etwas wird Etwas, oder aus Nichts wird Nichts, das Werden in der Tat aufhebt; denn das, woraus es wird, und das, was wird, sind ein und dasselbe; es ist nur der Satz der abstrakten Verstandes-Identität vorhanden. Es muß aber als wunderbar auffallen, die Sätze: aus Nichts wird Nichts, oder aus Etwas wird nur Etwas, auch in unseren Zeiten ganz unbefangen vorgetragen zu sehen, ohne einiges Bewußtsein, daß sie die Grundlage des Pantheismus [sind], sowie ohne Kenntnis davon, daß die Alten die Betrachtung dieser Sätze erschöpft haben.

b. DASEIN

§ 89

Das Sein im Werden, als eins mit dem Nichts, so das Nichts eins mit dem Sein, sind nur verschwindende; das Werden fällt durch seinen Widerspruch in sich in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammen; sein *Resultat* ist somit das *Dasein*. |

Es ist an diesem ersten Beispiele ein für allemal an das zu erinnern, was § 82 und Anm. daselbst angegeben ist; was allein einen Fortgang und eine Entwicklung im Wissen begründen kann, ist, die Resultate in ihrer Wahrheit festzuhalten. Wenn in irgend einem Gegenstande oder Begriff der Widerspruch aufgezeigt wird (– und es ist überall *gar nichts*, worin nicht der Widerspruch, d.i. entgegengesetzte Bestimmungen aufgezeigt werden können und müssen; – das Abstrahieren des Verstandes ist das gewaltsame Festhalten an Einer Bestimmtheit, eine Anstrengung das Bewußtsein der andern, die darin liegt, zu verdunkeln und zu entfernen) – wenn nun solcher Widerspruch erkannt wird, so pflegt man den Schlußsatz zu machen: *Also ist dieser Gegenstand Nichts*; wie *Zeno* zuerst von der Bewegung zeigte, daß sie sich widerspreche, daß sie also nicht *sei*, oder wie die Alten das *Entstehen* und *Vergehen*, die zwei Arten des Werdens, für unwahre Bestimmungen mit dem Ausdrucke erkannten, daß das *Eine*, d.i. das Absolute, nicht entstehe noch vergehe. Diese Dialektik bleibt so bloß bei der negativen Seite des Resultates stehen, und abstrahiert von dem, was zugleich wirklich vorhanden ist, ein *bestimmtes* Resultat, hier ein reines *Nichts*, aber *Nichts* welches das *Sein*, und ebenso ein Sein, welches das Nichts in sich schließt. So ist 1) das *Dasein* die Einheit des Seins und des Nichts, in der die Unmittelbarkeit

sizione «da Qualcosa viene Qualcosa», o «da Nulla non viene Nulla», rimuove di fatto il Divenire. Ciò-da-cui-qualcosa-diviene e ciò-che-diviene, infatti, sono qui un'unica e medesima cosa; la proposizione non esprime altro che l'Identità astratta dell'intelletto.

Ma allora non può non meravigliare il fatto che ancora nella nostra epoca vediamo sostenere con la più grande disinvoltura le proposizioni «da Nulla non viene Nulla» e «da Qualcosa viene Qualcosa», senza la consapevolezza che esse sono il fondamento del panteismo e senza sapere che già gli antichi avevano esaurito gli argomenti intorno a tali proposizioni.

b. ESSERCI

§ 89. L'Esserci come Risultato del Divenire

Nel Divenire, tanto l'Essere unito con il Nulla, quanto il Nulla unito con l'Essere, sono soltanto dileguanti. Mediante la sua contraddizione interna, il Divenire coincide con l'Unità in cui Essere e Nulla sono rimossi.

Il *Risultato* del Divenire è quindi l'*Esserci*. |

La Contraddizione in generale e l'unilateralità della dialettica dell'intelletto. — Riguardo a questo primo esempio, va ricordato una volta per tutte ciò che s'è detto al § 82 e nella relativa annotazione, vale a dire: Il progresso e sviluppo del sapere può essere fondato unicamente tenendo fermi i Risultati nella loro verità.

Consideriamo il caso in cui in un qualsiasi oggetto o concetto venga indicata la Contraddizione (– non c'è *mai* e in nessun luogo *nulla* in cui si non possa e debba mostrare la Contraddizione, cioè indicare delle determinazioni opposte; l'intelletto che opera per astrazioni, invece, si attiene forzatamente a un'unica determinatezza, si sforza di oscurare e allontanare la consapevolezza intorno all'altra determinatezza, anch'essa data).

Ora, non appena una tale Contraddizione viene riconosciuta, si tira di solito questa conclusione: «*Dunque*, questo oggetto è *Nulla*». Così ha fatto Zenone, il quale per primo ha mostrato che il movimento è contraddittorio e che, dunque, non *sarebbe*¹²²; così pure quegli antichi che considerarono le due specie del Divenire, il *nascere* e il *perire*, come determinazioni non vere, affermando che l'*Uno*, cioè l'Assoluto, non nasce né perisce.

Questa dialettica si arresta perciò meramente all'aspetto negativo del Risultato, e astrae invece da ciò che nel Risultato è dato realmente in contemporanea a quell'aspetto; essa astrae, cioè, dal Risultato *determinato*, il quale, nel nostro caso, è il seguente: un *Nulla* puro che entro sé implica l'*Essere*, e, a un tempo, un Essere che entro sé implica il Nulla.

L'Esserci come Unità in cui viene rimossa la Contraddizione tra Essere e Nulla. — Di conseguenza, 1) l'Esserci è quell'Unità di Essere e Nulla in cui è dileguata sia l'Immediatezza di queste determinazioni, sia

dieser Bestimmungen und damit in ihrer Beziehung ihr Widerspruch verschwunden ist, – eine Einheit, in der sie nur noch *Momente* sind, 2) da das Resultat der aufgehobene Widerspruch ist, so ist es in der Form *einfacher Einheit* mit sich oder selbst als ein *Sein*, aber ein Sein mit der Negation oder Bestimmtheit; es ist das Werden in der *Form* des *einen* seiner Momente, des Seins, gesetzt.

§ 90

α) Das *Dasein* ist Sein mit einer *Bestimmtheit*, die als unmittelbare oder seiende Bestimmtheit ist, die *Qualität*. Das Dasein als in dieser seiner Bestimmtheit *in sich* reflektiert ist *Daseiendes*, *Etwas*. – Die Kategorien, die sich an dem Dasein entwickeln, sind nur summarisch anzugeben.

§ 91

Die Qualität, als *seiende* Bestimmtheit gegenüber der in ihr enthaltenen aber von ihr unterschiedenen *Negation* ist *Realität*. Die Negation nicht mehr das abstrakte Nichts, sondern als ein Dasein und *Etwas*, ist nur Form an diesem, sie ist als *Anderssein*. Die Qualität, indem dies Anderssein ihre eigene Bestimmung, aber zunächst von ihr unterschieden ist, – ist *Sein-für-anderes*, – eine Breite des Daseins, des Etwas. Das *Sein* der Qualität als solches, gegenüber dieser Beziehung auf Anderes ist das *An-sich-sein*.

§ 92

β) Das von der Bestimmtheit als unterschieden festgehaltene Sein, das *Ansichsein*, wäre nur die leere Abstraktion des Seins. Im Dasein ist die Bestimmtheit eins mit dem Sein, welche zugleich als Negation gesetzt, *Grenze*, *Schranke* ist. Daher ist das Anderssein nicht ein gleichgültiges außer ihm, sondern sein eigenes Moment. *Etwas* ist durch seine Qualität erstlich *endlich*, und zweitens *veränderlich*, so daß die Endlichkeit und Veränderlichkeit seinem Sein angehört.

§ 93

Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes und so fort ins *Unendliche*.

quindi, nella loro relazione, la loro Contraddizione. L'Esserci è l'Unità in cui Essere e Nulla non sono altro che *momenti*.

2) Poiché il Risultato è la Contraddizione rimossa, esso ha qui la forma di *Unità semplice* con sé, o meglio: il Risultato è qui un *Essere*, ma un Essere che implica la Negazione, cioè la determinatezza: esso è il Divenire posto nella *forma* di *uno* dei suoi due momenti, cioè nella forma dell'Essere.

§ 90. L'Esserci come Quale, cioè come Qualcosa

a) L'Esserci è l'Essere con una *determinatezza* immediata, essente, cioè l'Essere con una *Qualità*.

In quanto riflesso *entro sé* | in questa sua determinatezza, l'Esserci è un *Essenteci*, un *Qualcosa*.

Indicheremo ora sommariamente le categorie che si sviluppano nell'Esserci.

§ 91. Realtà e Alterità dell'Esserci. Essere-in-sé e Essere-per-altro

La Qualità, in quanto determinatezza *essente*, implica entro sé la *Negazione*, ma ne è differente. Rispetto a questa Negazione, la Qualità è *Realità*.

La Negazione, a sua volta, non è più il Nulla astratto, ma è un Esserci e un *Qualcosa*. In questa forma, la Negazione è un'Alterità.

Poiché questa Alterità è la determinazione propria della Qualità, ma ne è inizialmente differente, ecco che la Qualità è *Essere-per-altro*: è un'estensione dell'Esserci, del Qualcosa.

L'Essere in quanto Essere della Qualità, rispetto a questa Relazione ad Altro, è l'Essere-in-sé.

§ 92. Limite e Alterazione del Qualcosa

β) L'Essere-in-sé, cioè l'Essere che viene tenuto fermo nella sua differenza dalla determinatezza, sarebbe nient'altro che l'astrazione vuota dell'Essere.

Nell'Esserci, la determinatezza unita con l'Essere, e a un tempo posta come Negazione, è *Limite*, *limitazione*. Di conseguenza, l'Alterità non è qualcosa di indifferente collocato al di fuori dell'Esserci, ma, al contrario, è un suo momento peculiare.

Un *Qualcosa*, mediante la sua Qualità, è in primo luogo *finito*, e in secondo luogo *alterabile*. All'Essere del Qualcosa, pertanto, appartengono la Finitezza e l'Alterabilità.

§ 93. Il Passaggio infinito del Qualcosa nell'Altro

Qualcosa diviene un Altro, ma l'Altro è anch'esso un Qualcosa, dunque diviene ugualmente un Altro, e così all'*infinito*.

§ 94

Diese *Unendlichkeit* ist die *schlechte oder negative* Unendlichkeit, indem sie nichts ist, als die Negation des Endlichen, welches aber ebenso wieder | entsteht, somit ebenso sehr nicht aufgehoben ist, – oder diese Unendlichkeit drückt nur das *Sollen* des Aufhebens des Endlichen aus. Der Progreß ins Unendliche bleibt bei dem Aussprechen des Widerspruchs stehen, den das Endliche enthält, daß es sowohl *Etwas* ist als sein *Anderes*, und ist das perennierende Fortsetzen des Wechsels dieser einander herbeiführenden Bestimmungen.

§ 95

γ) Was in der Tat vorhanden ist, ist, daß Etwas zu Anderem, und das Andere überhaupt zu Anderem wird. Etwas ist im Verhältnis zu einem Anderen, selbst schon ein Anderes gegen dasselbe; somit da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht, – beide haben keine weitere als eine und dieselbe Bestimmung, ein *Anderes* zu sein, – so geht hiemit Etwas in seinem Übergehen in Anderes nur *mit sich selbst* zusammen, und diese Beziehung im Übergehen und im Andern auf sich selbst ist die *wahrhafte Unendlichkeit*. Oder negativ betrachtet; was verändert wird, ist das *Andre*, es wird das *Andre des Andern*. So ist das Sein, aber als Negation der Negation wiederhergestellt und ist das *Fürsichsein*.

Der Dualismus, welcher den Gegensatz von Endlichem und Unendlichem unüberwindlich macht, macht die einfache Betrachtung nicht, daß auf solche Weise sogleich das Unendliche nur *das Eine der Beiden* ist, daß es hiemit zu einem nur *Besondern* gemacht wird, wozu das Endliche das andere Besondere ist. Ein solches Unendliches, welches nur ein Besonderes ist, *neben* dem Endlichen ist, an diesem eben damit seine Schranke, Grenze hat, ist *nicht* das, was es sein soll, nicht das Unendliche, sondern ist nur *endlich*. – In solchem Verhältnisse, wo das Endliche *Hüben*, das Unendliche *Drüben*, das erste *diesserts*, das andere *jenseits* gestellt ist, wird dem Endlichen die *gleiche Würde* des Bestehens und der *Selbständigkeit* mit dem Unendlichen zugeschrieben; das Sein des Endlichen wird zu einem absoluten Sein gemacht; es steht in solchem Dualismus fest für sich. Vom Unendlichen sozusagen berührt | würde es vernichtet; aber es soll vom Unendlichen nicht berührt werden können, es soll ein Abgrund, eine unübersteigbare Kluft zwischen beiden sich befinden, das Unendliche schlechthin drüben, und das End-

§ 94. Il cattivo Infinito come mera Negazione del Finito

Questa *Infinità* è la *cattiva* Infinità, cioè l'Infinità *negativa*. Essa, infatti, è semplicemente la Negazione del Finito, il quale però | rinasce continuamente, e quindi non è veramente rimosso. In altre parole: Questo Infinito esprime soltanto il *Dover-essere* della Rimozione del Finito.

Il progresso infinito non va oltre l'enunciazione della seguente Contraddizione contenuta nel Finito: Il Finito è tanto un *Qualcosa*, quanto anche l'*Altro* di questo Qualcosa, ed è il perenne riproporsi dello scambio tra queste determinazioni che scaturiscono l'una dall'altra.

§ 95. La vera Infinità come Autorelazione nell'Altro da sé. La Negazione della Negazione

γ) Qui, di fatto, è dato questo: Qualcosa diviene Altro, e l'Altro, in generale, diviene Altro.

Quando si rapporta a un Altro, infatti, un Qualcosa è già esso stesso un Altro rispetto a quello. Quindi, poiché in tale Passaggio *ciò-in-cui-si-passa* è in tutto e per tutto lo stesso di *ciò-che-passa* – entrambi hanno quest'unica e medesima determinazione: essere un *Altro* –, ecco che un Qualcosa, nel suo Passaggio in Altro, si congiunge solo *con se stesso*. Ora, questa Autorelazione nel Passaggio e nell'Altro è la *vera Infinità*.

Oppure, considerando questo fatto in senso negativo, si può dire: Ciò che viene alterato è l'*Altro*: esso diviene l'*Altro* dell'*Altro*; in tal modo l'Essere viene, sì, restaurato, ma come Negazione della Negazione, ed è l'*Essere-per-sé*.

Gli equivoci in cui cade il rigido dualismo di Finito e Infinito. — Il dualismo secondo cui l'Opposizione tra Finito e Infinito sarebbe insuperabile non fa questa semplice considerazione: In una tale Opposizione, l'Infinito è immediatamente e soltanto *uno dei due termini*, e perciò viene trasformato in un semplice *Particolare*, rispetto al quale il Finito è l'altro Particolare. Un tale Infinito, che è soltanto un Particolare, è *giustapposto* al Finito, e nel Finito ha appunto la sua limitazione, il suo limite: esso allora *non* è ciò che deve-essere, non è l'Infinito, ma è soltanto *finito*.

Inoltre, in questo rapporto in cui il Finito è messo *da un lato* e l'Infinito *dall'altro*, il primo *al di qua* e il secondo *al di là*, al Finito viene attribuita la *stessa dignità* di *sussistenza e autonomia* propria dell'Infinito. L'Essere del Finito viene così trasformato in un Essere assoluto; in tale dualismo, l'Essere del Finito è fissato per sé. Se questo Finito fosse, per così dire, | toccato dall'Infinito, ne sarebbe annullato. Ecco allora che non deve poter essere toccato dall'Infinito, tra i due ci dev'essere un abisso, un baratro insormontabile; l'Infinito deve assolutamente *permanere* da un lato e il Finito dall'altro.

liche hüben *verharren*. Indem die Behauptung von dem festen Beharren des Endlichen dem Unendlichen gegenüber über alle Metaphysik hinweg zu sein meint, steht sie ganz nur auf dem Boden der ordinärsten Verstandes-Metaphysik. Es geschieht hier dasselbe, was der unendliche Progreß ausdrückt, das einmal wird zugegeben, daß das Endliche *nicht an und für sich sei*, daß ihm *nicht* selbständige Wirklichkeit, nicht *absolutes* Sein zukomme, daß es nur ein Vorübergehendes ist; das *andremal* wird dies sogleich vergessen, und das Endliche dem Unendlichen nur gegenüber, schlechthin getrennt von demselben und der Vernichtung entnommen als selbständig für sich beharrend vorgestellt. — Indem das Denken auf solche Weise sich zum Unendlichen zu erheben meint, so widerfährt ihm das Gegenteil, — zu einem Unendlichen zu kommen, das nur ein Endliches ist, und das Endliche, welches von ihm verlassen worden, vielmehr immer beizubehalten, zu einem Absoluten zu machen.

Wenn man nach der angestellten Betrachtung der Nichtigkeit des Verstandes-Gegensatzes vom Endlichen und Unendlichen (womit *Platos Philebus* mit Nutzen verglichen werden kann) auch hier leicht auf den Ausdruck verfallen kann, daß das Unendliche und Endliche hiemit *Eins* sei, daß das Wahre, die wahrhafte Unendlichkeit als *Einheit* des Unendlichen und Endlichen bestimmt und ausgesagt werde, so enthält solcher Ausdruck zwar Richtiges, aber er ist ebensosehr schief und falsch, wie vorhin von der *Einheit* des Seins und Nichts bemerkt worden ist. Er führt ferner auf den gerechten Vorwurf von der Verendlichung der Unendlichkeit, von einem endlichen Unendlichen. Denn in jenem Ausdruck erscheint das Endliche als belassen; es wird nicht ausdrücklich als *aufgehoben* ausgedrückt. — Oder indem darauf reflektiert würde, daß es als eins mit dem Unendlichen gesetzt allerdings nicht bleiben könnte, was es außer dieser Einheit war, und wenigstens an seiner Bestimmung etwas litte, (wie das Kali mit der Säure verbunden von seinen Eigenschaften verliert), so widerführe eben dies dem Unendlichen, das als das Negative seinerseits | gleichfalls an dem Andern abgestumpft würde. In der Tat geschieht solches auch dem abstrakten, einseitigen Unendlichen des Verstandes. Aber das wahrhafte Unendliche verhält sich nicht bloß wie die einseitige Säure; sondern es erhält sich; die Negation der Negation ist nicht eine Neutralisation; das Unendliche ist das Affirmative, und nur das Endliche das Aufgehobene.

Im Fürsichsein ist die Bestimmung der *Idealität* eingetreten. Das *Dasein* zunächst nur nach seinem Sein oder seiner Affirmation aufgefaßt, hat *Realität* (§ 91), somit ist auch die Endlichkeit zunächst in der Bestimmung der *Realität*. Aber die Wahrheit des Endlichen ist vielmehr seine *Idealität*. Ebensosehr ist auch das Verstandes-Unendliche, welches *neben* das Endliche gestellt, selbst nur eins der beiden Endlichen ist, ein

Mentre quindi l'affermazione della salda permanenza del Finito rispetto all'Infinito crede di oltrepassare ogni metafisica, essa si trova invece in tutto e per tutto sul terreno della più volgare metafisica dell'intelletto. È lo stesso caso del progresso infinito: Per un verso, si ammette che il Finito *non è in sé e per sé*, che *non* gli spetta una realtà autonoma, un Essere *assoluto*, e che è soltanto qualcosa di transeunte; per l'altro verso, invece, ci si dimentica subito di questa ammissione, e si rappresenta il Finito soltanto come contrapposto all'Infinito, come assolutamente separato da questo e sottratto all'annullamento, come autonomo e persistente per sé.

Quando dunque il pensiero crede di elevarsi in tal modo fino all'Infinito, gli capita invece proprio il contrario, cioè di pervenire a un Infinito che è soltanto un Finito, e di abbarbicarsi sempre a quel Finito che aveva abbandonato, facendone qualcosa di assoluto.

Il vero Infinito come Negazione della Negazione del Finito. — Sulla scorta di queste considerazioni intorno alla nullità dell'Opposizione intellettuale di Finito e Infinito (al riguardo può essere utile leggere il *Filebo* di Platone)¹²³, si può essere facilmente portati a concludere che l'Infinito e il Finito sarebbero quindi *una sola cosa*, e che la Verità, cioè la vera Infinità, andrebbe determinata ed enunciata come *Unità* dell'Infinito e del Finito.

Una tale affermazione, pur contenendo qualcosa di corretto, non è però meno ambigua e falsa di quella, esaminata in precedenza¹²⁴, sull'*Unità* di Essere e Nulla. Essa inoltre dà adito alla giusta critica secondo cui, in tal modo, si renderebbe finita l'Infinità e si avrebbe un'Infinità finita. In quella affermazione, infatti, il Finito appare lasciato così com'è; non si dice esplicitamente che esso è *rimosso*.

Oppure si potrebbe fare la seguente riflessione: Poiché il Finito, una volta posto in Unità con l'Infinito, non potrebbe affatto rimanere quello che era al di fuori di tale Unità, e almeno la sua determinazione dovrebbe subire alterazioni (come accade all'alcali che, unendosi con l'acido, perde alcune sue proprietà), allora la stessa cosa capiterebbe anche all'Infinito, il quale, in quanto è il Negativo, verrebbe | a sua volta ugualmente smussato nel Finito.

Ora, una cosa analoga accade effettivamente all'Infinito astratto e unilaterale dell'intelletto. Il vero Infinito, invece, non si comporta in modo meramente unilaterale come l'acido: il vero Infinito conserva se stesso. La Negazione della Negazione non è una neutralizzazione. L'Infinito è l'Affermativo, e ciò che viene rimosso è unicamente il Finito.

L'Idealità del Finito come caposaldo della Filosofia. — Nell'Essere-per-sé è intervenuta la determinazione dell'*Idealità*.

Innanzitutto, infatti, l'*Esserci* è colto soltanto secondo il suo Essere, cioè secondo la sua affermazione. In tal senso, esso ha *Realità* (§ 91), e quindi anche la Finitezza è inizialmente nella determinazione della *Realità*.

La verità del Finito, però, è piuttosto la sua *Idealità*. Già lo stesso Infinito dell'intelletto, quell'Infinito *giustapposto* al Finito, è soltanto uno dei due termini finiti, è un Infinito non vero, e quindi *idealitato*.

unwahr, ein *ideelles*. Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen *Idealismus*. Es kommt allein darauf an, nicht das für das Unendliche zu nehmen, was in seiner Bestimmung selbst sogleich zu einem Besondern und Endlichen gemacht wird. – Auf diesen Unterschied ist deswegen hier weitläufiger aufmerksam gemacht worden; der Grundbegriff der Philosophie, das wahrhafte Unendliche, hängt davon ab. Dieser Unterschied erledigt sich durch die ganz einfachen, darum vielleicht unscheinbaren, aber unwiderleglichen Reflexionen, die im § enthalten sind.

c. FÜRSICHSEIN

§ 96

a) Das Fürsichsein als Beziehung auf sich selbst ist *Unmittelbarkeit*, und als Beziehung des Negativen auf sich selbst ist es Fürsichseiendes, das *Eins*, – das in sich selbst Unterschiedslose damit das *Andere* aus sich *Ausschließende*. |

§ 97

β) Die Beziehung des Negativen auf sich ist *negative* Beziehung, also Unterscheidung des Eins von sich selbst, die *Repulsion* des Eins, d.i. Setzen *Vieler Eins*. Nach der *Unmittelbarkeit* des Fürsichseienden sind diese Viele *Seiende*, und die Repulsion der seienden Eins wird insofern ihre Repulsion *gegeneinander* als Vorhandener oder gegenseitiges *Ausschließen*.

§ 98

γ) Die *Vielen* sind aber das Eine was das Andere ist, jedes ist Eins oder auch Eins der Vielen; sie sind daher eins und dasselbe. Oder die Repulsion an ihr selbst betrachtet, so ist sie als negatives *Verhalten* der vielen Eins gegeneinander ebenso wesentlich ihre *Beziehung* aufeinander; und da diejenigen, auf welche sich das Eins in seinem Repellieren bezieht, Eins sind, so bezieht es sich in ihnen auf sich selbst. Die Repulsion ist daher ebenso wesentlich *Attraktion*; und das ausschließende Eins oder das Fürsichsein hebt sich auf. Die qualitative Bestimmtheit, welche im

Ora, questa Idealità del Finito è la proposizione fondamentale della Filosofia, e, di conseguenza, ogni vera filosofia è *Idealismo*. La cosa più importante consiste nel non scambiare l'Infinito con ciò che, nella sua stessa determinazione, viene subito trasformato in un qualcosa di particolare e finito.

Ecco perché qui si è richiamata l'attenzione soprattutto su questa differenza: da ciò dipende il concetto fondamentale della Filosofia, cioè il vero Infinito. I tratti di questa differenza vengono colti grazie alle riflessioni contenute in questo paragrafo, riflessioni semplicissime, e forse proprio per questo poco evidenti, ma comunque inconfutabili.

c. ESSERE-PER-SÉ

§ 96. L'Essere-per-sé come Uno indifferenziato ed esclusivo

a) L'Essere-per-sé, in quanto Autorelazione, è *Immediatezza*, e, in quanto Autorelazione del Negativo, esso è un Essente-per-sé, è l'*Uno*.

L'Uno è ciò che, entro se stesso, è indifferenziato, e che quindi *esclude* da sé l'*Altro*. |

§ 97. L'esclusione reciproca dei Molti-Uno

β) L'Autorelazione del Negativo è una Relazione *negativa*, dunque è una differenziazione dell'Uno da se stesso, è la *Repulsione* dell'Uno, cioè l'attività di porre *Molti-Uno*.

Secondo l'*Immediatezza* dell'Essente-per-sé, questi Molti sono *Essenti*, e la Repulsione degli Uno essenti diviene pertanto la loro Repulsione *reciproca* di entità date, diviene cioè la loro *esclusione* reciproca.

§ 98. Reciprocità di Repulsione e Attrazione

γ) I *Molti*, però, sono l'Uno ciò che è l'Altro. Ciascuno è un Uno, oppure Uno dei Molti. Essi sono pertanto un'unica e medesima cosa.

In altre parole, la Repulsione in se stessa è un *comportamento* negativo reciproco dei Molti-Uno, e, a un tempo, è essenzialmente anche la loro *Relazione* reciproca. E poiché quei termini cui l'Uno si relaziona nella sua Repulsione sono degli Uno, ecco che, in questi Uno, l'Uno si relaziona a se stesso.

La Repulsione, perciò, è altrettanto essenzialmente *Attrazione*. E quindi l'Uno esclusivo, cioè l'Essere-per-sé, rimuove se stesso.

La determinatezza qualitativa, la quale nell'Uno ha raggiunto

Eins ihr An-und-für-sich-Bestimmtheit, erreicht hat, ist hiemit in die Bestimmtheit *als aufgehobene* übergegangen, d.i. in das Sein als *Quantität*.

Die *atomistische* Philosophie ist dieser Standpunkt, auf welchem sich das Absolute als Fürsichsein, als Eins, und als viele Eins bestimmt. Als ihre Grundkraft ist auch die am Begriffe des Eins sich zeigende *Repulsion* angenommen worden; nicht aber so die *Attraktion*, sondern der *Zufall*, d.i. das Gedankenlose, soll sie zusammenbringen. Indem das Eins als Eins fixiert ist, so ist das Zusammenkommen desselben mit andern allerdings als etwas ganz äußerliches anzusehen. — Das *Leere*, welches als das andere Prinzip zu dem Atomen angenommen wird, ist die *Repulsion* selbst vorgestellt als das *seiende* Nichts zwischen den Atomen. — Die neuere Atomistik, — und die Physik behält noch immer dies Prinzip bei, hat insofern die Atome aufgegeben, als sie sich an kleine Teilchen, *Molecules*, hält; sie hat sich damit dem sinnlichen Vorstellen nähergebracht, aber die denkende | Bestimmung verlassen. — Indem ferner der *Repulsivkraft* eine *Attraktivkraft* an die Seite gesetzt wird, so ist der Gegensatz zwar *vollständig* gemacht und man hat sich viel mit der Entdeckung dieser sogenannten Naturkraft gewußt. Aber die Beziehung beider aufeinander, was das Konkrete und Wahrhafte derselben ausmacht, wäre aus der trüben Verwirrung zu reißen, in der sie auch noch in *Kants* metaphysischen *Anfangsgründen* der *Naturwissenschaft* gelassen ist. — Noch wichtiger als im Physischen ist in neuern Zeiten die atomistische Ansicht im *Politischen* geworden. Nach derselben ist der Wille der *Einzelnen* als solcher das Prinzip des Staates, das Attrahierende ist die Partikularität der Bedürfnisse, Neigungen, und das Allgemeine, der Staat selbst, ist das äußerliche Verhältnis des Vertrags.

B

QUANTITÄT

a. DIE REINE QUANTITÄT

§ 99

Die *Quantität* ist das reine Sein, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem Sein selbst, sondern als *aufgehoben* oder *gleichgültig* gesetzt ist.

il suo essere-determinata-in-sé-e-per-sé, è con ciò passata nella determinatezza *rimossa*, è passata cioè nell'Essere come *Quantità*.

La Repulsione, il caso e il vuoto nell'atomismo classico. — La filosofia *atomistica* consiste proprio in questo punto di vista in cui l'Assoluto si determina come Essere-per-sé, come Uno, e come Multi-Uno.

Come forza fondamentale degli atomi è stata assunta anche quella *Repulsione* manifestantesi nel concetto dell'Uno; a dover riunificare i Multi-Uno, però, non è l'Attrazione, bensì il *caso*, cioè l'assenza di pensiero. Poiché l'Uno è fissato in quanto Uno, il suo raccogliersi insieme agli altri Uno va considerato qui come qualcosa di totalmente esteriore.

Il *vuoto*, che è l'altro principio applicato all'atomo, è la *Repulsione* stessa rappresentata come il Nulla *essente* fra gli atomi.

L'atomismo moderno e la scoperta della forza attrattiva. L'influenza sulla fisica e sulla politica. — L'atomismo moderno — al cui principio continua a richiamarsi la fisica — ha rinunciato agli atomi nella misura in cui si attiene alle piccole particelle, alle molecole. Esso si è quindi avvicinato maggiormente alle rappresentazioni sensibili, ma ha trascurato | la determinazione pensante.

Inoltre, poiché accanto alla forza repulsiva viene posta una forza attrattiva, l'opposizione tra queste due forze è stata resa certamente *completa*, e ci si è inorgogliiti della scoperta di questa cosiddetta forza naturale. La relazione reciproca tra *Repulsione* e *Attrazione*, però, la quale costituisce il loro carattere concreto e autentico, dovrebbe essere sottratta alla fosca confusione in cui è rimasta anche negli stessi *Principi metafisici della scienza della natura* di Kant¹²⁵.

Ancora più che nella sfera fisica, il punto di vista atomistico moderno è stato importante nella sfera *politica*. Secondo tale punto di vista, infatti, il principio dello Stato è la volontà dei *Singoli* in quanto tali, la cui forza attrattiva è costituita dalla Particolarità dei bisogni e delle inclinazioni, mentre l'Universale — lo Stato stesso — è il rapporto esteriore del contratto.

B.

QUANTITÀ

a. LA QUANTITÀ PURA

§ 99. La definizione della *Quantità pura*

La *Quantità* è l'Essere puro in cui la determinatezza è posta non più come unita con l'Essere stesso, bensì come *rimossa*, cioè come *indifferente*.

1) Der Ausdruck *Größe* ist insofern für Quantität nicht passend, als er vornehmlich *die bestimmte* Quantität bezeichnet. 2) Die Mathematik pflegt die Größe, als das zu definieren, was *vermehrt* oder *vermindert* werden kann; so fehlerhaft diese Definition ist, indem sie das Definitum selbst wieder enthält, so liegt doch dies darin, daß die Größebestimmung eine solche ist, die als *veränderlich* und *gleichgültig* gesetzt sei, so daß unbeschadet einer Veränderung derselben, einer vermehrten Extension oder Intension, die Sache, z.B. ein Haus, Rot nicht aufhöre, Haus, Rot | zu sein. 3) Das Absolute ist reine Quantität, – dieser Standpunkt fällt im allgemeinen damit zusammen, daß dem Absoluten die Bestimmung von *Materie* gegeben wird, an welcher die Form zwar vorhanden, aber eine gleichgültige Bestimmung sei. Auch macht die Quantität die Grundbestimmung des Absoluten aus, wenn es so gefaßt wird, daß an ihm, dem absolut-indifferenten, aller Unterschied nur quantitativ sei. – Sonst können der reine Raum, die Zeit usf. als Beispiele der Quantität genommen werden, insofern das Reale als *gleichgültige* Raum- oder Zeiterfüllung aufgefaßt werden soll.

§ 100

Die Quantität zunächst in ihrer unmittelbaren Beziehung auf sich, oder in der Bestimmung der durch die Attraktion gesetzten Gleichheit mit sich selbst, ist *kontinuierliche*, – in der andern in ihr enthaltenen Bestimmung des *Eins* ist sie *diskrete* Größe. Jene Quantität ist aber ebensowohl diskret, denn sie ist nur Kontinuität *des Vielen*; diese ebenso kontinuierlich, ihre Kontinuität ist das *Eins* als *Dasselbe* der vielen *Eins*, *die Einheit*.

1) Die kontinuierliche und diskrete Größe müssen daher nicht insofern als *Arten* angesehen werden, als ob die Bestimmung der einen der andern nicht zukomme, sondern sie unterscheiden sich nur dadurch, daß *dasselbe Ganze* das einmal unter der einen, das anderemal unter der andern seiner Bestimmungen gesetzt ist. 2) Die Antinomie des Raums, der Zeit oder der Materie, in Ansehung ihrer Teilbarkeit ins Unendliche oder aber ihres Bestehens aus Unteilbaren ist nichts anderes, als die Behauptung der Quantität das einmal als kontinuierlicher, das

In che senso la Quantità pura non è la grandezza. — 1) L'espressione *grandezza*, nella misura in cui designa prevalentemente *la Quantità determinata*, è inadeguata per la Quantità pura.

Il carattere alterabile e indifferente della grandezza matematica. — 2) La matematica definisce in genere la grandezza come ciò che è suscettibile di essere *aumentato* o *diminuito*.

Tale definizione è certo insufficiente, perché a sua volta contiene il termine definito. Tuttavia, essa implica che la determinazione della grandezza sia posta come *alterabile e indifferente*, per cui la cosa – per esempio una casa, il colore rosso, ecc. –, nonostante subisca un mutamento, un aumento di estensione o di intensione, non cessa di essere casa, | rossa, ecc.

In quali casi la Quantità è la determinazione fondamentale dell'Assoluto. — 3) «L'Assoluto è Quantità pura»: questo punto di vista coincide in generale con quello che determina l'Assoluto come *materia* nella quale è data, sì, la forma, ma come una determinazione indifferente.

La Quantità costituisce la determinazione fondamentale dell'Assoluto anche quando esso viene inteso come l'assolutamente indifferente in cui ogni differenza sarebbe soltanto quantitativa.

Anche lo spazio puro, il tempo, ecc., possono essere assunti come esempi della Quantità nella misura in cui la Realtà viene intesa come riempimento spaziale o temporale *indifferente*.

§ 100. Il Continuo e il Discreto come determinazioni della Quantità pura

Innanzitutto, la Quantità si trova nella sua immediata Autorelazione, cioè nella determinazione dell'Uguaglianza con se stessa posta mediante l'Attrazione. Essa è quindi grandezza *continua*.

Nell'altra determinazione in essa contenuta, cioè nella determinazione dell'Uno, la Quantità è invece grandezza *discreta*.

Ora, però, la Quantità continua è altrettanto discreta, perché non è altro che la continuità *dei Molti*; la Quantità discreta, a sua volta, è altrettanto continua: la sua continuità è l'Uno in quanto è lo *Stesso* dei Molti-Uno, è *l'unità*.

Continuo e Discreto non sono specie della Quantità. — 1) La grandezza continua e la grandezza discreta, pertanto, non devono essere considerate come *specie* della Quantità, come se la determinazione dell'una non spettasse anche all'altra. Esse differiscono solo perché la *stessa Totalità* è posta una volta sotto una delle sue determinazioni, un'altra volta sotto l'altra.

Unilateralità di ogni separazione tra Continuo e Discreto. — 2) L'antinomia dello spazio, del tempo o della materia, rispetto alla loro divisibilità all'infinito, oppure rispetto al loro consistere di elementi indivisibili, non è altro che l'affermazione della Quantità una volta come continua, un'altra volta come discreta.

anderemal als diskreter. Werden Raum, Zeit usw. nur mit der Bestimmung kontinuierlicher Quantität gesetzt, so sind sie *teilbar* ins *unendliche*; mit der Bestimmung diskreter Größe aber sind sie an sich *geteilt* und bestehen aus unteilbaren Eins; das eine ist so einseitig als das andere. |

b. DAS QUANTUM

§ 101

Die Quantität wesentlich *gesetzt* mit der ausschließenden Bestimmtheit die in ihr enthalten ist, ist *Quantum*; begrenzte Quantität.

§ 102

Das Quantum hat seine Entwicklung und vollkommene Bestimmtheit in der *Zahl*, die als ihr Element das Eins nach dem Momente der Diskretion die *Anzahl*, nach dem der Kontinuität die *Einheit*, als seine qualitativen Momente in sich enthält.

In der Arithmetik pflegen die *Rechnungsarten* als zufällige Weisen, die Zahlen zu behandeln, aufgeführt zu werden. Wenn in ihnen eine Notwendigkeit und damit ein Verstand liegen soll, so muß derselbe in einem Prinzip, und dies kann nur in den Bestimmungen liegen, die in dem Begriffe der Zahl selbst enthalten sind; dies Prinzip soll hier kurz aufgezeigt werden. — Die Bestimmungen des Begriffs der Zahl sind die *Anzahl* und die *Einheit*, und die Zahl selbst ist die Einheit beider. Die Einheit aber auf empirische Zahlen angewendet ist nur die *Gleichheit* derselben; so muß das Prinzip der Rechnungsarten sein, Zahlen in das Verhältnis von Einheit und Anzahl zu setzen und die Gleichheit dieser Bestimmungen hervorzubringen.

Indem die Eins oder die Zahlen selbst gleichgültig gegeneinander sind, so erscheint die Einheit, in welche sie versetzt werden, überhaupt als ein äußerliches Zusammenfassen. Rechnen ist darum überhaupt *Zählen*, und der Unterschied der *Arten* zu rechnen liegt allein in der qualitativen Beschaffenheit der Zahlen, die zusammengezählt werden, und für die Beschaffenheit ist die Bestimmung von Einheit und Anzahl das Prinzip. |

Numerieren ist das erste, die Zahl *überhaupt* machen, ein Zusammenfassen von beliebig vielen *Eins*. — Eine *Rechnungsart* aber ist das Zusammenzählen von solchen, die schon Zahlen, nicht mehr das bloße Eins sind.

Die Zahlen sind *unmittelbar* und *zuerst* ganz unbestimmt Zahlen überhaupt, ungleich daher überhaupt; das Zusammenfassen oder Zählen von solchen ist *Addieren*.

Infatti, quando spazio, tempo, ecc., sono posti soltanto nella determinazione della grandezza continua, allora sono *divisibili all'infinito*; posti invece nella determinazione della grandezza discreta, essi sono in sé *divisi*, e consistono di Uno indivisibili. L'una posizione è unilaterale quanto l'altra. |

b. IL QUANTO

§ 101. Il Quanto come Quantità limitata

La Quantità, una volta *posta* essenzialmente insieme alla determinatezza esclusiva in essa contenuta, è un Quanto, cioè una Quantità limitata.

§ 102. Il Numero e i suoi momenti: quotità e unità numerata

Il Quanto si sviluppa e si determina compiutamente nel *Numero*, il quale implica entro sé, come suo elemento, l'Uno.

I momenti qualitativi di questo Uno sono: secondo il Discreto, la *quantità numerante*, la *quotità*; secondo il Continuo, l'*unità numerata*.

Il principio della deduzione delle operazioni aritmetiche: addizione, moltiplicazione ed elevazione a potenza. — L'aritmetica presenta in genere le *specie di calcolo* come modalità accidentali di trattare i numeri.

Ora, se in tali specie ci dev'essere una necessità, e quindi un'intelligibilità, allora essa deve far capo a un principio, e questo può risiedere soltanto nelle determinazioni contenute nel concetto stesso del Numero. Esporremo ora in breve tale principio.

Le determinazioni del concetto del Numero sono la *quotità* e l'*unità numerata*. Il Numero stesso è l'unità di entrambe. Ora, l'unità, quando è applicata a numeri empirici, è soltanto la loro *Uguaglianza*; di conseguenza, il principio delle specie di calcolo deve consistere nel porre i numeri nel rapporto tra unità numerata e quotità, e nel produrre l'Uguaglianza di queste determinazioni.

Poiché gli Uno, cioè i numeri stessi, sono reciprocamente indifferenti, ecco che l'unità in cui essi vengono trasposti appare, in generale, come una combinazione esteriore. In generale, pertanto, calcolare significa *contare*, e la differenza tra le *specie* di calcolo risiede unicamente nel carattere qualitativo dei numeri contati insieme. E il principio di tale carattere è la determinazione dell'unità numerata e della quotità. |

La prima operazione è il *numerare*, cioè costituire il Numero *in generale*, combinare a piacere molti *Uno*. Non si tratta perciò di una *specie* di calcolo, poiché calcolare significa contare entità che sono già numeri, e non più meri Uno.

Ora, 1) i numeri, *immediatamente e inizialmente*, sono numeri totalmente indeterminati in generale, e perciò, in generale, disuguali. Combinare o contare tali numeri significa *addizionarli*.

Die *nächste* Bestimmung ist, daß die Zahlen *gleich* überhaupt sind, damit machen sie Eine *Einheit* aus, und es ist eine *Anzahl* solcher vorhanden; solche Zahlen zu zählen ist das *Multiplizieren*, – wobei es gleichgültig ist, wie die Bestimmungen von Anzahl und Einheit an die beiden Zahlen, die Faktoren, verteilt [werden], welche für die Anzahl und welche dagegen für die Einheit genommen wird.

Die *dritte* Bestimmtheit ist endlich die *Gleichheit* der *Anzahl* und der *Einheit*. Das Zusammenzählen so bestimmter Zahlen ist das *Erheben in die Potenz* – und zunächst in das *Quadrat*. – Das weitere Potenzieren ist das formelle wieder in die unbestimmte Anzahl ausgehende Fortsetzen der Multiplikation der Zahl mit sich selbst. – Da in dieser dritten Bestimmung die vollkommene Gleichheit des einzigen vorhandenen Unterschieds, der Anzahl und der Einheit, erreicht ist, so kann es nicht mehrere als diese drei Rechnungsarten geben. – Dem Zusammenzählen entspricht das Auflösen der Zahlen nach denselben Bestimmtheiten. Es gibt daher neben den drei angeführten Arten, welche insofern die *positiven* genannt werden können, auch drei *negative*. |

c. DER GRAD

§ 103

Die *Grenze* ist mit dem Ganzen des Quantum selbst identisch; als *in sich* vielfach ist sie die *extensive*, aber als in sich *einfache* Bestimmtheit die *intensive* Größe oder der *Grad*.

Der Unterschied der kontinuierlichen und diskreten Größe von der extensiven und intensiven besteht daher darin, daß die erstern auf die *Quantität überhaupt* gehen, diese aber auf die *Grenze* oder Bestimmtheit derselben als solche. – Gleichfalls sind die extensive und intensive Größe auch nicht zwei Arten, deren jede eine Bestimmtheit enthielte, welche die andere nicht hätte; was extensive Größe ist, ist ebensowohl als intensive, und umgekehrt.

§ 104

Im Grade ist der *Begriff* des Quantum *gesetzt*. Er ist die Größe als gleichgültig *für sich* und einfach, so daß sie aber die Bestimmtheit, wodurch sie Quantum ist, schlechthin *außer ihr* in

2) Nella determinazione *successiva*, i numeri sono in generale *uguali*; essi costituiscono quindi un'unica *unità*, e si ha anche la loro *quotità*. Contare tali numeri significa *moltiplicarli* – e qui è indifferente in che modo le determinazioni di quotità e di unità numerata vengano distribuite fra i due numeri da moltiplicare – i fattori –, e cioè quale dei due venga preso come quotità e quale invece come unità numerata.

3) La *terza* determinatezza, infine, è l'*uguaglianza* della *quotità* e dell'*unità numerata*. Contare dei numeri così determinati significa *elevare a potenza*, e innanzitutto *al quadrato*. L'ulteriore elevazione a potenza costituisce la prosecuzione formale della moltiplicazione del numero per se stesso, prosecuzione che a sua volta sfocia nella quotità indeterminata.

Poiché in questa terza determinazione viene raggiunta la perfetta Uguaglianza dell'unica Differenza data – la Differenza tra quotità e unità numerata –, ecco allora che non ci possono essere più di queste tre specie di calcolo.

Al contare, poi, corrisponde poi la scomposizione dei numeri in base alle medesime determinatezze. Di conseguenza, accanto alle tre specie indicate, le quali in tal senso possono essere dette specie *positive*, ce ne sono anche tre *negative*. |

c. IL GRADO

§ 103. Il Grado come grandezza intensiva

Il *Limite* è identico alla Totalità del Quanto stesso.

Ora, in quanto è *entro sé* molteplice, il Limite è la grandezza *estensiva*. In quanto è determinatezza entro sé *semplice*, invece, esso è la grandezza *intensiva*, cioè il *Grado*.

Estensività e Intensività non sono due specie della grandezza determinata. — La differenza tra grandezze continue e discrete, da un lato, e grandezze estensive e intensive, dall'altro, consiste pertanto nel fatto che le prime si riferiscono alla *Quantità in generale*, mentre le seconde si riferiscono invece al *Limite*, cioè alla determinatezza della *Quantità* come tale.

Nemmeno la grandezza estensiva e la grandezza intensiva sono dunque delle specie ciascuna delle quali conterrebbe una determinatezza di cui l'altra sarebbe priva: quella che è una grandezza estensiva è altrettanto intensiva, e viceversa.

§ 104. L'Esteriorità-a-sé come concetto del Quanto

Nel Grado è *posto* il *concetto* del Quanto.

Tale concetto è il seguente: Il Quanto è quella grandezza che, *per sé* indifferente e semplice, ha però assolutamente *fuori di sé*, in altre grandezze, la determinatezza mediante cui essa è un Quanto.

andern Größen hat. In diesem Widerspruch, daß die fürsichseiende gleichgültige Grenze die absolute Äußerlichkeit ist, ist der unendliche quantitative Progreß gesetzt, – eine Unmittelbarkeit, die unmittelbar in ihr Gegenteil, in das Vermitteltsein, (das Hinausgehen über das soeben gesetzte Quantum), und umgekehrt, umschlägt.

Die Zahl ist Gedanke, aber der Gedanke als ein sich vollkommen äußerliches Sein. Sie gehört nicht der Anschauung an, weil sie Gedanke ist, aber ist der die Äußerlichkeit der Anschauung zu seiner Bestimmung habende Gedanke. – Das Quantum kann daher nicht nur ins Unendliche vermehrt oder vermindert werden, es selbst ist durch seinen Begriff dieses Hinausschicken über sich. Der unendliche quantitative Progreß ist ebenfalls die gedankenlose Wiederholung eines und desselben | Widerspruch, der das Quantum überhaupt und in seiner Bestimmtheit gesetzt, der Grad, ist. Über den Überfluß, diesen Widerspruch in der Form des unendlichen Progresses auszusprechen, sagt mit Recht Zeno bei Aristoteles: es ist dasselbe, etwas einmal sagen, und es immer sagen.

§ 105

Dieses sich selbst in seiner fürsichseienden Bestimmtheit Äußerlichsein des Quantums macht seine Qualität aus; es ist in demselben eben es selbst und auf sich bezogen. Es ist die Äußerlichkeit, d.i. das Quantitative, und das Fürsichsein, das Qualitative, darin vereinigt. – Das Quantum an ihm selbst so gesetzt ist das quantitative Verhältnis, – Bestimmtheit, welche ebensowohl ein unmittelbares Quantum, der Exponent, als Vermittlung ist, nämlich die Beziehung irgend eines Quantums auf ein anderes, – die beiden Seiten des Verhältnisses, die zugleich nicht nach ihrem unmittelbaren Werte gelten, sondern deren Wert nur in dieser Beziehung ist.

§ 106

Die Seiten des Verhältnisses sind noch unmittelbare Quanta, und die qualitative und die quantitative Bestimmung einander noch äußerlich. Nach ihrer Wahrheit aber, daß das Quantitative selbst Beziehung auf sich in seiner Äußerlichkeit ist, oder das Fürsichsein und die Gleichgültigkeit der Bestimmtheit vereinigt sind, ist es das Maß. |

In questa Contraddizione, per cui il Limite indifferente *essente-per-sé* è l'*Esteriorità* assoluta, è posto il progresso quantitativo infinito: si tratta di una *Immediatezza* che si ribalta immediatamente nel suo contrario, cioè nell'*Essere-mediato* (nell'oltrepassare il Quanto non appena lo si è posto), e viceversa.

Il Quanto come essenzialmente esteriore a se stesso. — Il Numero è pensiero, ma un pensiero il cui Essere è perfettamente esteriore a se stesso. Il Numero, appunto perché è un pensiero, non appartiene all'intuizione, e tuttavia si tratta di un pensiero che ha per determinazione l'*Esteriorità* dell'intuizione.

Il Quanto, di conseguenza, non solo può essere aumentato o diminuito all'infinito, ma, mediante il suo concetto, consiste anche in questo *rinviare fuori* al di là di sé. Il progresso quantitativo infinito è anch'esso la ripetizione priva di pensiero di quell'unica e medesima contraddizione | che costituisce il Quanto in generale e il Quanto posto nella sua determinatezza, cioè il Grado.

Riguardo poi al fatto che sia superfluo esprimere questa Contraddizione nella forma del progresso infinito, lo dice giustamente Zenone, come riferisce Aristotele: è lo stesso dire una cosa *una volta* e dirla *sempre*¹²⁶.

§ 105. Il rapporto quantitativo

Questa *Esteriorità-a-se-stesso* nella propria determinatezza *essente-per-sé* costituisce la *Qualità* del Quanto. In tale *Esteriorità*, il Quanto è appunto se stesso e si relaziona a sé.

Qui dunque si trovano unificati l'*Essere-fuori-di-sé*, cioè l'elemento quantitativo, e l'*Essere-per-sé*, cioè l'elemento qualitativo.

Posto così *in se stesso*, il Quanto è il *rapporto* quantitativo, vale a dire: Esso costituisce una determinatezza che è sia un Quanto *immediato* – l'esponente – sia una *Mediazione*, cioè la *Relazione* di un Quanto qualsiasi a un altro Quanto. E i due lati del rapporto non valgono per il loro valore immediato, ma hanno valore soltanto in questa Relazione.

§ 106. La Misura come verità di questo rapporto

I *lati* del rapporto sono ancora dei Quanti immediati, e le due determinazioni, la qualitativa e la quantitativa, sono ancora reciprocamente esteriori.

La loro verità, però, consiste nel fatto che lo stesso elemento quantitativo, nella sua *Esteriorità*, è Autorelazione, vale a dire: L'*Essere-per-sé* e l'indifferenza della determinatezza sono unificati.

In tal senso, il rapporto quantitativo è la *Misura*. |

C

DAS MASS

§ 107

Das Maß ist das qualitative Quantum, zunächst als *unmittelbares*, ein Quantum, an welches ein Dasein oder eine Qualität gebunden ist.

§ 108

Insofern im Maß Qualität und Quantität nur in *unmittelbarer* Einheit sind, so tritt ihr Unterschied auf eine ebenso unmittelbare Weise an ihnen hervor. Das spezifische Quantum ist insofern teils bloßes Quantum und das Dasein ist einer Vermehrung und Verminderung fähig, ohne daß das Maß, welches insofern eine *Regel* ist, dadurch aufgehoben wird, teils aber ist die Veränderung des Quantums auch eine Veränderung der Qualität.

§ 109

Das *Maßlose* ist zunächst dies Hinausgehen eines Maßes durch seine quantitative Natur über seine Qualitätsbestimmtheit. Da aber das andere quantitative Verhältnis, das Maßlose des ersten, ebenso sehr qualitativ ist, so ist das Maßlose gleichfalls ein Maß; welche beiden Übergänge von Qualität in Quantum und von diesem in jene wieder als *unendlicher Progreß* vorgestellt werden können, – als das sich im Maßlosen aufheben und wiederherstellen des Maßes.

§ 110

Was hierin in der Tat geschieht, ist, daß die *Unmittelbarkeit*, welche noch dem Maße als solchem zukommt, aufgehoben wird; Qualität und Quantität selbst sind an ihm zunächst als *unmittelbare*, und es ist nur ihre *relative Identität*. Das Maß zeigt sich aber in das Maßlose sich aufzuheben, jedoch in diesem, welches dessen Negation, aber selbst Einheit der Quantität und Qualität ist, ebenso sehr nur *mit sich selbst* zusammenzugehen.

C.

LA MISURA

§ 107. Definizione della Misura

La Misura è il Quanto qualitativo, innanzitutto come Quanto *immediato*.

Si tratta di un Quanto cui è legato un Esserci, cioè una Qualità.

§ 108. La Misura come regola

Nella Misura, finché Qualità e Quantità si trovano soltanto in Unità *immediata*, la loro Differenza emerge in un modo altrettanto immediato.

Da un lato, pertanto, il Quanto specifico è mero Quanto, e l'Esserci è suscettibile di aumento e diminuzione, senza che venga con ciò rimossa la Misura, la quale perciò è una *regola*.

Dall'altro lato, però, l'Alterazione del Quanto è anche un'Alterazione della Qualità.

§ 109. Il progresso infinito della Misura nella Dismisura

La *Dismisura* si ha innanzitutto quando una Misura, mediante la sua natura quantitativa, va oltre la sua determinatezza qualitativa.

Tuttavia, poiché l'altro rapporto quantitativo – la Dismisura del primo rapporto – è altrettanto qualitativo, ecco allora che anche la Dismisura è una Misura.

Entrambi questi Passaggi – dalla Qualità al Quanto, e dal Quanto alla Qualità – possono essere a loro volta rappresentati come *progresso infinito*, cioè come la Rimozione e Restaurazione della Misura nella Dismisura.

§ 110. La Rimozione della Misura immediata

In realtà, qui accade la Rimozione di quell'*Immediatezza* che ancora pertiene alla Misura. Nella Misura, infatti, anche la Qualità e la Quantità sono innanzitutto *immediate*, e la Misura stessa non è altro che la loro *Identità relativa*.

Ora, però, nella Dismisura, la Misura mostra di rimuovere se stessa e, | a un tempo, di con-venire soltanto *con se stessa*. La Dismisura, infatti, pur essendo la Negazione della Misura, è anch'essa Unità della Quantità e della Qualità.

§ 111

Das Unendliche, die Affirmation als Negation der Negation, hatte statt der abstraktern Seiten, des Seins und Nichts, Etwas und eines Andern usf. nun die Qualität und Quantität zu seinen Seiten. Diese sind α) zunächst die Qualität in die Quantität (§ 98) und die Quantität in die Qualität (§ 105) *übergegangen*, und damit beide als *Negationen* aufgezeigt. β) Aber in ihrer *Einheit* (dem Maße) sind sie zunächst unterschieden und die eine nur *vermittelt* der andern; und γ) nachdem sich die Unmittelbarkeit dieser Einheit als sich aufhebend erwiesen, so ist diese Einheit nunmehr *gesetzt* als das, was sie *an sich* ist, als einfache Beziehung-auf-sich, welche das Sein überhaupt und dessen Formen als aufgehobene in sich enthält. – Das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche durch die Negation ihrer Selbst Vermittlung *mit sich* und Beziehung auf sich selbst ist, somit ebenso Vermittlung, die sich zur Beziehung auf sich, zur Unmittelbarkeit aufhebt, ist *das Wesen*. |

§ 111. Il passaggio dalla sfera dell'Essere a quella dell'Essenza

L'Infinito, cioè l'Affermazione come Negazione della Negazione, al posto dei lati astratti dell'Essere e del Nulla, del Qualcosa e dell'Altro, ecc., ha avuto dunque come suoi lati la Qualità e la Quantità.

Questi lati sono:-

α) innanzitutto, la Qualità *passata* nella Quantità (§ 98), e la Quantità *passata* nella Qualità (§ 105); entrambe sono quindi mostrate come *Negazioni*;

β) nella loro *Unità* (la Misura), però, Qualità e Quantità sono inizialmente differenti, e l'una è soltanto *mediante* l'altra;

γ) una volta che l'Immediatezza di questa Unità si è rivelata come Rimozione di se stessa, infine, l'Unità è ormai *posta* così come essa è *in sé*, cioè come semplice Autorelazione che implica entro sé come rimossi l'Essere in generale e le sue forme.

Ora, l'Essere o l'Immediatezza la quale, mediante l'Autonegazione, è Mediazione *con sé* e Relazione a se stessa, e che quindi è anche Mediazione che rimuove se stessa per divenire Relazione a sé e Immediatezza, è *l'Essenza*. |

ZWEITE ABTEILUNG DER LOGIK
DIE LEHRE VOM WESEN

§ 112

Das Wesen ist der Begriff als *gesetzter* Begriff, die Bestimmungen sind im Wesen nur *relative*, noch nicht als schlechthin in sich reflektiert; darum ist der Begriff noch nicht als *Fürsich*. Das Wesen als das durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein, ist die Beziehung auf sich selbst, nur indem sie Beziehung auf Anderes ist, das aber unmittelbar nicht als Seiendes sondern als ein *Gesetztes* und *Vermitteltes* ist. – Das Sein ist nicht verschwunden, sondern erstlich ist das Wesen als einfache Beziehung auf sich selbst, Sein; fürs andere ist aber das Sein nach seiner einseitigen Bestimmung, *unmittelbares* zu sein zu einem nur negativen *herabgesetzt*, zu einem *Scheine*. – Das Wesen ist hiemit das Sein als *Scheinen* in sich selbst.

Das Absolute ist das *Wesen*. – Diese Definition ist insofern dieselbe als die, daß es das *Sein* ist, insofern Sein gleichfalls die einfache Beziehung auf sich ist; aber sie ist zugleich höher, weil das *Wesen* das *in sich* gegangene Sein ist, d.i. seine einfache Beziehung auf sich ist diese Beziehung gesetzt als die Negation des Negativen, als Vermittlung seiner in sich mit sich selbst. – Indem das Absolute als *Wesen* bestimmt wird, wird aber die Negativität häufig nur in dem Sinne *einer Abstraktion* von allen bestimmten Prädikaten genommen. Dieses negative Tun, das Abstrahieren, fällt dann außerhalb des Wesens, und das *Wesen* selbst ist so nur als ein Resultat *ohne diese seine Prämisse*, das *caput mortuum* der Abstraktion. Aber da diese Negativität dem Sein nicht äußerlich, sondern seine eigene Dialektik ist, so ist seine Wahrheit, das *Wesen*, als das *in sich* gegangene oder *in sich* seiende Sein; seinen Unterschied vom unmittelbaren Sein; macht jene *Reflexion*, sein *Scheinen* in sich selbst, aus, und sie ist die eigentümliche Bestimmung des Wesens selbst.

SECONDA SEZIONE DELLA LOGICA
LA DOTTRINA DELL'ESSENZA

§ 112. L'Essenza come Concetto posto

L'Essenza è il Concetto in quanto Concetto *posto*.

Nell'Essenza le determinazioni sono soltanto *relative*, non sono ancora assolutamente riflesse entro sé. Il Concetto, pertanto, non è ancora come *Per-sé*.

L'Essenza, in quanto è l'Essere che si media con se stesso attraverso l'Autonegatività, è Relazione a se stessa solo perché è Relazione ad Altro; questo Altro, però, è immediatamente non un Essente, bensì un'entità *posta e mediata*.

L'Essere non è dileguato. In primo luogo, infatti, in quanto Relazione semplice a se stessa, l'Essenza è Essere. In secondo luogo, però, secondo la sua determinazione unilaterale dell'*Immediatezza*, l'Essere è *ridotto* a un Essere soltanto negativo, cioè a una *Parvenza*.

L'Essenza, quindi, è l'Essere in quanto *Parvenza* entro se stesso.

Sulla proposizione «l'Assoluto è l'Essenza». — «L'Assoluto è l'Essenza»: questa definizione è identica a «l'Assoluto è l'Essere» nella misura in cui anche l'Essere è l'Autorelazione semplice.

A un tempo, però, si tratta di una proposizione più elevata, perché l'Essenza è l'Essere *andato* entro sé, introiettatosi. Vale a dire: L'Autorelazione semplice dell'Essenza è questa Relazione posta come Negazione del Negativo, come Mediazione interna di sé con se stessa.

La Riflessione entro sé dell'Essere come determinazione peculiare dell'Essenza. — Quando l'Assoluto viene determinato come *Essenza*, la Negatività viene spesso intesa solo nel senso di *una astrazione* da ogni predicato determinato. In tal caso, questa attività negativa – il fare astrazione – cade al di fuori dell'Essenza, e l'Essenza stessa è semplicemente un Risultato *privato di queste sue premesse*, è il *caput mortuum*¹²⁷ dell'astrazione.

Tuttavia, poiché questa Negatività non è affatto esteriore all'Essere, ma è piuttosto la sua propria dialettica, ecco che essa costituisce la verità dell'Essere – appunto, l'Essenza – nella forma dell'Essere *introiettatosi*, cioè essente *entro sé*. La Differenza di questo Essere | dall'Essere immediato è costituita da quella *Riflessione* entro sé, dalla sua *Parvenza* entro se stesso, e tale Riflessione è la determinazione peculiare dell'Essenza stessa.

§ 113

Die Beziehung-auf-sich im Wesen ist die Form der *Identität*, der *Reflexion-in-sich*; diese ist hier an die Stelle der *Unmittelbarkeit* des Seins getreten; beide sind dieselben Abstraktionen der Beziehung-auf-sich.

Die Gedankenlosigkeit der Sinnlichkeit, alles Beschränkte und Endliche für ein *Seiendes* zu nehmen, geht in die Hartnäckigkeit des Verstandes über, es als *ein mit-sich-identisches, sich in sich nicht widersprechendes*, zu fassen.

§ 114

Diese Identität erscheint als aus dem Sein herkommend zunächst nur mit den Bestimmungen des Seins behaftet und darauf als auf ein *Äußerliches* bezogen. Wird dasselbe so von dem Wesen absondert genommen, so heißt es das *Unwesentliche*. Aber das Wesen ist In-sich-sein, es ist *wesentlich*, nur insofern es das Negative seiner in ihm selbst, die Beziehung-auf-anderes, die Vermittlung in ihm selbst hat. Es hat daher das Unwesentliche als seinen eignen Schein in sich. Aber indem das Unterscheiden im Scheinen oder vermitteln enthalten ist, das Unterschiedene aber im Unterschiede von derjenigen Identität, aus der es kommt und in der [es] nicht ist oder als Schein liegt, selbst die Form der Identität erhält, so ist dasselbe so in der Weise der sich auf sich beziehenden Unmittelbarkeit oder des Seins; die Sphäre des Wesens wird | dadurch zu einer noch unvollkommenen Verknüpfung der *Unmittelbarkeit* und der *Vermittlung*. Es ist in ihr Alles so gesetzt, daß es sich auf sich bezieht und daß zugleich darüber hinausgegangen ist, – als ein *Sein der Reflexion*, ein Sein, in dem ein Anderes scheint, und das in einem Andern scheint. – Sie ist daher auch die Sphäre des *gesetzten Widerspruches*, der in der Sphäre des Seins nur *an sich* ist.

Es kommen in der Entwicklung des Wesens, weil der Eine Begriff in allem das Substantielle ist, dieselben Bestimmungen vor, als in der Entwicklung des Seins, aber in *reflektierter* Form. Also statt des *Seins* und

§ 113. La Riflessione-entro-sé

Nell'Essenza la Relazione-a-sé è la forma dell'*Identità*, della *Riflessione-entro-sé*.

Questa Riflessione-entro-sé è qui subentrata al posto dell'*Immediatezza* dell'Essere.

Entrambe sono astrazioni della Relazione-a-sé.

Passaggio dalla sensibilità all'intelletto. — L'insipienza propria della sensibilità, la quale prende ogni entità limitata e finita per un *Essente*, trapassa ora nell'ostinazione dell'intelletto, il quale intende invece ogni Limitato e Finito come un *Identico-a-sé*, come un qualcosa di *non contraddicentesi entro sé*.

§ 114. La sfera dell'Essenza come sfera della Contraddizione posta

Poiché deriva dall'Essere, questa Identità appare innanzitutto affetta soltanto dalle determinazioni dell'Essere, e sembra riferirsi all'Essere come a un'*Esteriorità*.

Presa separatamente dall'Essenza, un'Esteriorità viene chiamata l'*Inessenziale*. L'Essenza, però, è Essere-entro-sé – è *essenziale* – solo nella misura in cui essa ha entro se stessa il Negativo di sé, la Relazione-ad-altro, la Mediazione. L'Essenza, pertanto, ha l'*Inessenziale* come sua propria Parvenza interna.

Ora, nella Parvenza, cioè nella Mediazione, è implicata la Differenziazione, mentre il Differenziato conserva invece la forma dell'Identità proprio nella sua Differenza da quell'Identità da cui esso deriva e in cui esso non è, o è in quanto Parvenza. Di conseguenza, la stessa Differenziazione è nella modalità dell'*Immediatezza* che si relaziona a sé, cioè nella modalità dell'Essere.

La sfera dell'Essenza diviene perciò | una congiunzione ancora imperfetta tra l'*Immediatezza* e la *Mediazione*. Qui ogni entità è posta in modo tale da essere Relazione-a-sé e, a un tempo, oltrepassamento di questa Autorelazione: qui ogni entità è come un *Essere della Riflessione*, un Essere in cui c'è la Parvenza di un Altro, e che è esso stesso Parvenza in un Altro.

Pertanto, la sfera dell'Essenza è anche la sfera della *Contraddizione posta* – nella sfera dell'Essere, invece, la Contraddizione è soltanto *in sé*.

Il riproporsi delle determinazioni dell'Essere nella sfera dell'Essenza. — Poiché è l'unico Concetto a costituire l'aspetto sostanziale di ogni cosa, nello sviluppo dell'Essenza si ripropongono le stesse determinazioni incontrate nello sviluppo dell'Essere, con la differenza che ora esse sono in forma *riflessa*.

Nichts treten jetzt die Formen des *Positiven* und *Negativen* ein, jenes zunächst dem gegensatzlosen Sein als *Identität* entsprechend, dieses entwickelt (in sich scheinend) als der *Unterschied*; – so ferner das *Werden* als *Grund* sogleich selbst des *Daseins*, das als auf den Grund reflektiert, *Existenz* ist usf. – Dieser, (der schwerste) Teil der Logik enthält vornehmlich die Kategorien der Metaphysik und der Wissenschaften überhaupt; – als Erzeugnisse des reflektierenden Verstandes, der zugleich die Unterschiede als *selbständig* annimmt, und zugleich *auch* ihre Relativität setzt; – beides aber nur neben- oder nacheinander durch ein *Auch* verbindet, und diese Gedanken nicht zusammenbringt, sie nicht zum Begriffe vereint. |

A

DAS WESEN ALS GRUND DER EXISTENZ

a. DIE REINEN REFLEXIONSBESTIMMUNGEN

α) IDENTITÄT

§ 115

Das Wesen scheint *in sich*, oder ist reine Reflexion, so ist es nur Beziehung auf sich, nicht als unmittelbare, sondern als reflektierte, – *Identität mit sich*.

Formelle oder *Verstandes-Identität* ist diese Identität, insofern an ihr festgehalten und von dem Unterschiede *abstrahiert* wird. Oder die *Abstraktion* ist vielmehr das Setzen dieser formellen Identität, die Verwandlung eines in sich Konkreten in diese Form der Einfachheit, – es sei daß ein Teil des am Konkreten vorhandenen Mannigfaltigen *weggelassen* (durch das sogenannte *Analysieren*), und nur *eines* derselben herausgenommen wird, oder daß mit Weglassung ihrer Verschiedenheit die mannigfaltigen Bestimmtheiten in Eine *zusammengezogen* werden.

Die Identität mit dem Absoluten, als Subjekte eines Satzes, verbunden, – so lautet er: das *Absolute ist das mit sich identische*. – So wahr dieser Satz ist, so ist es zweideutig, ob er in seiner Wahrheit gemeint ist; er ist darum in seinem Ausdrucke wenigstens unvollständig: denn es ist

Al posto di *Essere* e *Nulla*, dunque, subentrano adesso le forme del *Positivo* e del *Negativo*: il primo corrisponde innanzitutto all'Essere privo di opposizioni in quanto *Identità*, il secondo si sviluppa invece (essendo Parvenza interna) come la *Differenza*. Subito dopo si ha quindi il *Divenire* come *Fondamento* dell'Esserci, il quale Esserci, in quanto riflesso sul Fondamento, è *Esistenza*, ecc.

La sfera dell'Essenza corrisponde alle determinazioni prodotte dall'intelletto riflettente. — Questa parte della Logica, che è anche la più difficile, contiene prevalentemente le categorie della metafisica e delle scienze in generale.

Tali categorie risultano come prodotti dell'intelletto riflettente, il quale assume le differenze come *autonome* e, a un tempo, le pone *anche* nella loro relatività. In realtà, questo intelletto non fa altro che collegare i due termini differenti, in giustapposizione o in successione, mediante un *Anche*, senza comporre insieme questi pensieri e, quindi, senza unificarli nel Concetto. |

A.

L'ESSENZA COME FONDAMENTO DELL'ESISTENZA

a. LE DETERMINAZIONI RIFLESSE PURE

α) L'IDENTITÀ

§ 115. L'Essenza come Identità con sé

L'Essenza è, *entro sé*, Parvenza, cioè Riflessione pura. In tal senso, essa è soltanto Relazione a sé, ma come Relazione non immediata, bensì riflessa.

L'Essenza è così *Identità con sé*.

La natura formale-intellettiva di questa Identità. — Questa Identità è Identità *formale*, cioè formulata dall'*intelletto*, perché ci si attiene rigidamente a essa e si fa *astrazione* dalla Differenza.

O meglio: *L'astrazione* è piuttosto l'attività di porre questa Identità formale, è l'atto con cui un'entità entro sé concreta viene trasformata in questa forma della semplicità – si tratti poi di *tralasciare* (mediante la cosiddetta *analisi*) una parte del molteplice data nell'entità concreta e di mettere in risalto solo *uno* dei suoi aspetti, oppure di *contrarre* in unità le molteplici determinazioni tralasciandone la diversità.

Sulla proposizione: «L'Assoluto è l'Identico a sé». — Quando l'Identità è collegata all'Assoluto come soggetto di una proposizione, allora questa proposizione suona: «L'Assoluto è l'Identico a sé».

Questa proposizione è vera, ma resta il dubbio se essa venga intesa nella sua verità. La sua formulazione è perlomeno incompleta, perché

unentschieden, ob die abstrakte Verstandes-*Identität*, d.i. im Gegensatz gegen die andern Bestimmungen des Wesens, – oder aber die Identität als in sich *konkrete* gemeint ist; so ist sie, wie sich ergeben wird, zunächst der *Grund* und dann in höherer Wahrheit der *Begriff*. – Auch das Wort: *Absolut*, selbst hat häufig keine weitere Bedeutung als die von *Abstrakt*, so heißt *absoluter* Raum, *absolute* Zeit, nichts weiter als der abstrakte Raum und die abstrakte Zeit. |

Die Bestimmungen des Wesens als *wesentliche* Bestimmungen genommen, werden sie Prädikate eines vorausgesetzten Subjekts, das, weil sie wesentlich, *Alles*, ist. Die Sätze, die dadurch entstehen, sind als *die allgemeinen Denkgesetze* ausgesprochen worden. *Der Satz der Identität* lautet demnach: *Alles ist mit sich identisch*; $A = A$; Und negativ: *A kann nicht zugleich A und nicht A sein*. – Dieser Satz, statt ein wahres Denkgesetz zu sein, ist nichts als das Gesetz des *abstrakten Verstandes*. Die *Form des Satzes* widerspricht ihm schon selbst, da ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine Form fordert. Namentlich wird es aber durch die folgenden sogenannten Denkgesetze aufgehoben, welche das Gegenteil dieses Gesetzes zu Gesetzen machen. – Wenn man behauptet, dieser Satz könne nicht bewiesen werden, aber *jedes* Bewußtsein verfare danach, und stimme ihm nach der Erfahrung sogleich zu wie es ihn vernahme, so ist dieser angeblichen Erfahrung der Schule die allgemeine Erfahrung entgegenzusetzen, daß kein Bewußtsein nach diesem Gesetze denkt, noch Vorstellungen hat, usf. noch spricht, daß keine Existenz welcher Art sie sei, nach demselben existiert. Das Sprechen nach diesem seinsollenden Gesetze der Wahrheit (ein Planet ist – ein Planet, der Magnetismus ist – der Magnetismus, der Geist ist – ein Geist) gilt mit vollem Recht für albern; dies ist wohl allgemeine Erfahrung. Die Schule, in der allein solche Gesetze gelten, hat sich längst mit ihrer Logik, welche dieselbe ernsthaft vorträgt, bei dem gesunden Menschenverstande, wie bei der Vernunft um den Kredit gebracht.

β) DER UNTERSCHIED

§ 116

Das Wesen ist nur reine Identität und Schein in sich selbst, als es die sich auf sich beziehende Negativität, somit Abstoßen sei-

resta indeciso se si intenda l'*Identità* intellettuale, la quale è contrapposta alle altre determinazioni dell'Essenza, oppure l'Identità entro sé *concreta*. Quest'ultima, come risulterà più avanti¹²⁸, è innanzitutto il *Fondamento*, e poi, nella sua verità più alta, è il *Concetto*.

La stessa parola «assoluto» ha spesso nessun altro significato che quello di «astratto», e in questo senso «spazio *assoluto*», «tempo *assoluto*», significano semplicemente lo spazio astratto e il tempo astratto. |

Il carattere astratto-intellettuale del principio d'Identità. — Quando vengono prese come *essenziali*, le determinazioni dell'Essenza divengono predicati di un soggetto presupposto, il quale, appunto perché quei predicati sono essenziali, è: «tutto».

Le proposizioni che ne derivano sono state enunciate come *le leggi universali del pensiero*. Di conseguenza, *il principio d'Identità* suona: «Tutto è identico a se stesso: $A = A$ »; e, negativamente: «A non può essere a un tempo A e non-A».

In realtà, questa proposizione non è una vera legge del pensiero, ma soltanto la legge dell'*intelletto astratto*. Già la stessa *forma proposizionale* contraddice la legge: una proposizione in generale, infatti, rinvia anche a una Differenza tra soggetto e predicato, mentre invece la proposizione sull'Identità non restituisce affatto ciò che la sua forma proposizionale esige. In particolare, poi, il principio di Identità viene rimosso dalle successive cosiddette leggi del pensiero, le quali stabiliscono delle leggi che sono il suo esatto contrario.

Si afferma inoltre che il principio d'Identità non potrebbe essere dimostrato, e che *ogni* coscienza, nell'esperienza, opererebbe in base a esso accordandovisi immediatamente. Ora, a questa presunta esperienza di scuola va invece contrapposta la seguente esperienza universale: Nessuna coscienza pensa, ha rappresentazioni, parla, ecc., basandosi su questa legge, e nessuna esistenza, di qualunque tipo sia, esiste conformandosi a essa.

Parlare in conformità a questa supposta legge della Verità (dire cioè: un pianeta è un pianeta, il magnetismo è il magnetismo, lo spirito è uno spirito) è giustamente considerato una stupidaggine: e questa è certamente un'esperienza universale. Tali leggi hanno valore unicamente in una scuola che da lungo tempo ormai, con la sua logica che sostiene seriamente quelle leggi, si è screditata tanto nei confronti del sano buon senso, quanto anche della ragione.

β) LA DIFFERENZA

§ 116. La Differenza come l'Essenza che respinge sé via da se stessa

L'Essenza è soltanto pura Identità e Parvenza entro se stessa, in quanto è la Negatività che si relaziona a sé, e quindi è un respingere sé via da se stessa.

ner von sich selbst ist; es enthält also wesentlich die Bestimmung des *Unterschieds*. |

Das Anderssein ist hier nicht mehr das *qualitative*, die Bestimmtheit, Grenze; sondern als im Wesen, dem sich auf sich beziehenden, ist die Negation zugleich als Beziehung, *Unterschied*, *Gesetzsein*, *Vermitteltsein*.

§ 117

Der Unterschied ist 1) *unmittelbarer* Unterschied, die *Verschiedenheit*, in der die Unterschiedenen, jedes *für sich ist*, was es ist, und gleichgültig gegen seine Beziehung auf das andere, welche also eine ihm äußerliche ist. Um der Gleichgültigkeit der Verschiedenen gegen ihren Unterschied willen fällt derselbe außer ihnen in ein Drittes, *Vergleichendes*. Dieser äußerliche Unterschied ist als Identität der Bezogenen die *Gleichheit*, als Nicht-identität derselben die *Ungleichheit*.

Diese Bestimmungen selbst läßt der Verstand so auseinanderfallen, daß obschon die Vergleichung ein und dasselbe Substrat für die Gleichheit und Ungleichheit hat, dies verschiedene *Seiten* und *Rücksichten* an demselben sein sollen, aber die Gleichheit für sich ist nur das vorige, die Identität, und die Ungleichheit für sich ist der Unterschied.

Die Verschiedenheit ist gleichfalls in einen Satz verwandelt worden, in den, *daß Alles verschieden ist, oder daß es nicht zwei Dinge gibt, die einander vollkommen gleich sind*. Hier wird *Allem* das *entgegengesetzte* Prädikat von der ihm im *ersten* Satze beigelegten *Identität* gegeben, also ein dem ersten widersprechendes Gesetz gegeben. Jedoch aber *soll*, insofern die Verschiedenheit nur der äußern Vergleichung angehörig sei, etwas *für sich selbst* nur *identisch* mit sich, und so dieser zweite | Satz nicht dem ersten widersprechend sein. Dann aber *gehört* auch die Verschiedenheit *nicht* dem Etwas oder *Allem an*, sie macht keine wesentliche Bestimmung dieses Subjekts aus; dieser zweite Satz kann auf diese Weise gar nicht gesagt werden. — Ist aber das Etwas *selbst*, nach dem Satze, verschieden, so ist es dies durch *seine eigene* Bestimmtheit; hiemit ist dann aber nicht mehr die Verschiedenheit als solche, sondern der *bestimmte* Unterschied gemeint. — Dies ist auch der Sinn des Leibnizischen Satzes.

L'Essenza implica dunque essenzialmente la determinazione della *Differenza*. |

L'Alterità come Differenza. — Qui l'Alterità non è più l'Alterità *qualitativa*, cioè la determinatezza, il Limite. Qui la Negazione, essendo nell'Essenza, nell'Autorelazione, è a un tempo Relazione, *Differenza*, *Essere-posta*, *Essere-mediata*.

§ 117. La Diversità: Uguaglianza e Disuguaglianza

La Differenza è 1) *Differenza immediata*, è cioè la *Diversità* in cui ciascuno dei Differenti è *per sé* ciò che è, ed è indifferente rispetto alla sua Relazione all'Altro; tale Relazione gli è dunque esteriore.

A causa dell'indifferenza dei Diversi rispetto alla loro Differenza, quest'ultima cade al di fuori di essi in un terzo termine, in un termine *comparativo*.

Ora, questa Differenza esteriore, in quanto Identità dei termini in relazione, è l'*Uguaglianza*; in quanto loro Non-identità, invece, essa è la *Disuguaglianza*.

Il carattere esteriore dell'Uguaglianza e della Disuguaglianza. — È l'intelletto a separare queste determinazioni, tanto che, sebbene la comparazione abbia un unico e medesimo sostrato per l'Uguaglianza e la Disuguaglianza, queste ultime devono costituire due *lati* ed *aspetti* diversi di quello stesso sostrato. In realtà, l'Uguaglianza per sé non è altro che il primo termine, cioè l'Identità, mentre la Disuguaglianza per sé è la Differenza.

Il principio di Diversità. — Anche la Diversità è stata trasformata in un principio che dice: «Tutto è diverso» — oppure: «Non ci sono due cose che siano perfettamente uguali l'una all'altra». Qui alla parola «tutto» viene conferito il predicato *opposto* a quello dell'*Identità* attribuite nel *primo* principio, e si ha dunque una legge che contraddice la legge dell'Identità.

Tuttavia, nella misura in cui la Diversità appartiene soltanto alla comparazione esterna, Qualcosa *deve-essere, per se stesso, solo identico a sé*, e perciò questo secondo principio non deve-essere la contraddizione del primo principio. Ma, allora, anche la Diversità *non appartiene* al Qualcosa, cioè al «tutto», non costituisce affatto una determinazione essenziale di questo soggetto; in tal senso, è di fatto | impossibile enunciare questo secondo principio.

Ora, se il Qualcosa, secondo quel principio, è *esso stesso* diverso, ciò avviene mediante la *sua propria* determinatezza. Ciò significa allora che non si parla più della Diversità in quanto tale, bensì della Differenza *determinata*. — Questo è anche il senso del principio di Leibniz¹²⁹.

§ 118

Die Gleichheit ist eine Identität nur solcher, die *nicht dieselben*, nicht identisch miteinander sind, – und die Ungleichheit ist *Beziehung* der Ungleichen. Beide fallen also nicht in verschiedene Seiten oder Rücksichten gleichgültig auseinander, sondern eine ist ein Scheinen in die Andere. Die Verschiedenheit ist daher Unterschied der Reflexion, oder *Unterschied an sich selbst, bestimmter* Unterschied.

§ 119

2) Der Unterschied *an sich* ist der *wesentliche, das Positive* und das *Negative*, so daß jenes so die identische Beziehung auf sich ist, daß es *nicht* das Negative, und dieses das Unterschiedene so für sich ist, daß es *nicht* das Positive ist. Indem jedes so für sich ist, als *es nicht das Andere ist, scheint* jedes in dem Andern und ist nur insofern das Andere ist. Der Unterschied des Wesens ist daher die *Entgegensetzung*, nach welcher das Unterschiedene nicht ein *Anderes überhaupt*, sondern *sein* Anderes sich gegenüber hat; d.h. jedes hat seine eigene Bestimmung nur in seiner Beziehung auf das Andere, ist nur in sich reflektiert, als es in das Andere reflektiert ist, und ebenso das Andere; jedes ist so des Andern *sein* Anderes.

Der Unterschied an sich gibt den Satz: *Alles ist ein wesentlich unterschiedenes*, – oder wie er auch ausgedrückt worden ist, *von zwei entgegengesetzten Prädikaten kommt dem Etwas nur das Eine zu, und es gibt kein Drittes*. – Dieser Satz des Gegensatzes widerspricht am ausdrücklichsten dem Satze der Identität, indem Etwas nach | dem einen nur die *Beziehung auf sich*, nach dem andern aber ein *Entgegengesetztes, die Beziehung auf sein anderes* sein soll. Es ist die eigentümliche Gedankenlosigkeit der Abstraktion, zwei solche widersprechende Sätze als Gesetze nebeneinander zu stellen, ohne sie auch nur zu vergleichen. – Der Satz *des ausgeschlossenen Dritten* ist der Satz des bestimmten Verstandes, der den Widerspruch von sich abhalten will, und indem er dies tut, denselben begeht. A soll entweder +A oder –A sein; damit ist schon das Dritte, das A ausgesprochen, welches weder + noch – ist, und das ebensowohl auch als +A und als –A gesetzt ist. Wenn +W 6 Meilen Richtung nach Westen, –W aber 6 Meilen Richtung nach Osten bedeutet, und + und – sich aufheben, so bleiben die 6 Meilen Wegs oder Raums was sie ohne und mit dem Gegensatz waren. Selbst das bloße *plus* und *minus* der

§ 118. La Diversità come Differenza determinata

L'Uguaglianza è una Identità fra termini che *non sono gli stessi*, che non sono identici l'uno all'altro. La Disuguaglianza, a sua volta, è *Relazione* tra Disuguali.

Uguaglianza e Disuguaglianza, dunque, non si separano indifferentemente in lati o aspetti diversi, ma ciascuna costituisce piuttosto una Parvenza all'interno dell'altra.

La Diversità è allora Differenza della Riflessione, vale a dire: è *Differenza in se stessa, Differenza determinata*.

§ 119. L'Opposizione, cioè il Positivo e il Negativo

2) La Differenza *in sé* è la Differenza *essenziale*, è il *Positivo* e il *Negativo*, nel senso che il Positivo è l'Identico a sé e *non* è il Negativo, mentre il Negativo è il Differente per sé e *non* è il Positivo.

Poiché ciascuno è per sé e *non è l'Altro*, ciascuno ha la sua Parvenza nell'Altro, ed è solo nella misura in cui l'Altro è.

La Differenza dell'Essenza, pertanto, è l'*Opposizione*, in base alla quale il Differente ha davanti a sé non un *Altro in generale*, bensì il *suo* Altro. Vale a dire: Qui ciascuno ha la sua propria determinazione solo nella sua Relazione all'Altro, ciascuno è riflesso entro sé soltanto perché è riflesso nell'Altro, e la stessa cosa vale per l'Altro. Ciascuno è così, rispetto all'Altro, il *suo* Altro.

Il principio di Opposizione. — La Differenza in sé conduce al principio: «Tutto è qualcosa di essenzialmente differente» – oppure, come lo si è altrimenti espresso: «Di due predicati opposti, a un Qualcosa ne spetta soltanto uno, e non si dà un terzo termine».

Questo principio di Opposizione contraddice nel modo più esplicito il principio di Identità. Secondo quest'ultimo, infatti, | un Qualcosa dev'essere soltanto *Relazione a sé*; secondo il principio di Opposizione, invece, un Qualcosa dev'essere un *Opposto*, dev'essere *Relazione al suo Altro*.

Solo la tipica miopia dell'intelletto astratto porta a mettere l'uno accanto all'altro due simili principi contraddittori e a farne delle leggi senza nemmeno confrontarli.

L'altra formulazione di questo principio, cioè il principio del terzo escluso. — Il principio *del terzo escluso* è il principio dell'intelletto determinato, il quale vuole tenere lontano da sé la Contraddizione e, nel fare ciò, vi cade pienamente.

Esso dice infatti: «A dev'essere o +A o –A». In tal modo, però, è già enunciato il terzo termine, cioè l'A che è *né + né –*, e che è *altrettanto* posto quanto +A e quanto –A. Se si formula l'espressione +O per indicare 6 miglia in direzione ovest, e –O per indicare invece 6 miglia in direzione est, e poi si eliminano il + e il –, le 6 miglia di percorso o di spazio restano sempre 6, con o senza l'opposizione. Perfino il mero più-e-meno

Zahl oder der abstrakten Richtung haben, wenn man will, die Null zu ihrem Dritten; aber es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß der leere Verstandesgegensatz von + und - nicht auch seine Stelle habe, bei eben solchen Abstraktionen, wie Zahl, Richtung usf.

In der Lehre von den kontradiktorischen Begriffen heißt der eine Begriff z.B. Blau (auch so etwas wie die sinnliche Vorstellung einer Farbe wird in solcher Lehre Begriff genannt) der andere *Nichtblau*, so daß dies Andere nicht ein Affirmatives, etwa *Gelb* wäre, sondern nur [als] das Abstrakt-Negative festgehalten werden soll. - Daß das Negative in ihm selbst ebensowohl positiv ist, s. folg. §; dies liegt auch schon in der Bestimmung, daß das einem Andern Entgegengesetzte *sein* Anderes ist. - Die Leerheit des Gegensatzes von sogenannten kontradiktorischen Begriffen hatte ihre volle Darstellung in dem sozusagen grandiosen Ausdruck eines allgemeinen Gesetzes, daß *jedem* Dinge von *allen* so entgegengesetzten Prädikaten das Eine zukomme und das Andere nicht, so daß der Geist sei entweder weiß oder nicht weiß, gelb oder nicht gelb usf. ins Unendliche.

Indem vergessen wird, daß Identität und Entgegensetzung selbst entgegengesetzt sind, wird der Satz der Entgegensetzung auch für den der Identität in der Form des Satzes des Widerspruchs genommen, und ein *Begriff*, dem von Zwei einander widersprechenden Merkmalen keins (s. vorhin) oder alle beide zukommen, für logisch falsch erklärt, wie z.B. ein viereckiger Zirkel. Ob nun gleich ein vieleckiger Zirkel und ein geradlini|ger Kreisbogen ebensowohl diesem Satze widerstreitet, haben die Geometer doch kein Bedenken, den Kreis als ein Vieleck von geradlinigen Seiten zu betrachten und zu behandeln. Aber so etwas wie ein Zirkel (seine bloße Bestimmtheit) ist noch kein *Begriff*; im Begriffe des Zirkels ist Mittelpunkt und Peripherie gleich wesentlich, beide Merkmale kommen ihm zu; und doch ist Peripherie und Mittelpunkt einander entgegengesetzt und widersprechend.

Die in der Physik so viel geltende Vorstellung von *Polarität* enthält in sich die richtigere Bestimmung der Entgegensetzung, aber wenn die Physik sich in Ansehung der Gedanken an die gewöhnliche Logik hält, so würde sie leicht erschrecken, wenn sie sich die Polarität entwickelte und zu den Gedanken käme, die darin liegen.

§ 120

Das *Positive* ist jenes *Verschiedene*, welches für sich und zugleich *nicht* gleichgültig gegen seine Beziehung *auf sein anderes*

del numero o della direzione astratta hanno, se si vuole, un loro terzo termine, che è lo zero (con ciò, però, non si vuole affatto contestare che la vuota opposizione intellettuale tra + e - abbia anche un suo ruolo nelle astrazioni analoghe a quelle del numero, della direzione, ecc.).

La vacuità della tradizionale dottrina dei concetti contraddittori. — Nella dottrina dei concetti contraddittori, se uno dei due concetti si chiama, per esempio, «blu» (in tale dottrina si dà il nome di concetto anche alla rappresentazione sensibile di un colore), l'altro viene allora denominato «non-blu», e ciò affinché questo Altro non sia un Affermativo - come, per esempio, «giallo» -, ma venga fissato soltanto come l'astrattamente Negativo.

Il fatto che il Negativo, entro se stesso, sia altrettanto positivo (v. § seguente), è già implicito anche nella determinazione secondo cui l'Opposto a un Altro è il *suo* Altro.

La vacuità dell'Opposizione tra i cosiddetti concetti contraddittori ha la sua piena espressione nella rappresentazione, per così dire grandiosa, di una legge universale secondo cui a *ogni* cosa, di *tutti* i predicati opposti, spetterebbe soltanto l'uno e non l'altro, per cui lo spirito sarebbe o bianco o non bianco, giallo o non giallo, e così via all'infinito.

Cosa accade quando si dimentica che Identità e Opposizione sono opposte. — Quando si dimentica che Identità e Opposizione sono opposte, accade che il principio di Opposizione venga inteso come se si trattasse del principio di Identità espresso nella forma del principio di Contraddizione. In tal modo, un *concetto* cui non spetti nessuna delle due caratteristiche fra loro contraddittorie, oppure cui spettino entrambe (cfr. *supra*), viene dichiarato logicamente falso, come per esempio un cerchio quadrato.

Ora, sebbene un cerchio poligonale e un arco | rettilineo non siano meno in contraddizione con questo principio, gli studiosi di geometria non hanno alcuna esitazione a considerare e trattare il cerchio come un poligono dai lati rettilinei. In realtà, qualcosa che abbia la mera determinatezza di un cerchio non è ancora affatto un *concetto*. Nel concetto di cerchio, centro e circonferenza sono essenzialmente uguali, entrambi i caratteri spettano al cerchio; eppure, centro e circonferenza sono opposti e contraddittori l'uno all'altra.

La polarità come la determinazione che più si avvicina all'Opposizione. — La *polarità*, che è una tra le rappresentazioni più importanti della fisica¹³⁰, implica entro sé una determinazione più esatta dell'Opposizione. Se tuttavia, nell'occuparsi di pensieri, la fisica si attenesse alla logica abituale, proverebbe facilmente orrore nello sviluppare la polarità e nello scoprire i pensieri in essa implicati.

§ 120. La Differenza in sé e per sé come Identità

Il *Positivo* è quel *Diverso* che deve essere per sé e che, a un tempo, *non dev'essere* indifferente verso la sua Relazione *al suo Altro*.

sein soll. Das *Negative* soll ebenso selbständig, die negative Beziehung *auf sich, für sich sein*, aber zugleich als negatives schlechthin diese seine Beziehung auf sich, sein Positives, nur im Andern haben. Beide sind somit der gesetzte Widerspruch, beide sind *an sich* dasselbe. Beide sind es auch *für sich*, indem jedes das Aufheben des andern und seiner selbst ist. Sie gehen hiemit zu *Grunde*. – Oder unmittelbar ist der wesentliche Unterschied, als Unterschied *an und für sich* nur der Unterschied seiner von ihm selbst, enthält also das Identische; zum ganzen *an- und für-sich-seienden* Unterschiede gehört also sowohl er selbst, als die Identität. – *Als sich auf sich beziehender* Unterschied ist er gleichfalls schon *als das mit sich identische* ausgesprochen, und das *Entgegengesetzte* ist überhaupt dasjenige, welches *das Eine* und *sein Anderes, sich* und *sein Entgegengesetztes*, in sich selbst enthält. Das *In-sich-sein* des Wesens so bestimmt ist der *Grund*. |

γ) DER GRUND

§ 121

Der *Grund* ist die Einheit der Identität und des Unterschieds; die Wahrheit dessen, als was sich der Unterschied und die Identität ergeben hat, – die Reflexion-in-sich, die ebensoschr Reflexion-in-Anderes und umgekehrt ist. Er ist *das Wesen* als *Totalität* gesetzt.

Der *Satz des Grundes* heißt: Alles hat seinen zureichenden *Grund*, d.h. nicht die Bestimmung von Etwas als Identisches mit sich, noch als Verschiedenes, noch als bloß Positives oder als bloß Negatives, ist die wahre Wesenheit von Etwas, sondern daß es sein Sein in einem andern hat, das als dessen Identisches-mit-sich sein Wesen ist. Dieses ist ebensoschr nicht abstrakte Reflexion *in sich*, sondern *in Anderes*. Der Grund ist das *in sich* seiende Wesen, und dieses ist wesentlich Grund, und Grund ist es nur insofern es Grund von Etwas, von einem Andern ist.

§ 122

Das Wesen ist zunächst Scheinen und Vermittlung *in sich*; als Totalität der Vermittlung ist seine Einheit mit sich nun *gesetzt* als

Il *Negative* dev'essere altrettanto autonomo, dev'essere la Relazione negativa *a sé*, dev'essere *per sé*; a un tempo, però, in quanto assolutamente negativo, deve avere questa sua Relazione a sé – il suo Positivo – solo nell'Altro.

Positivo e Negativo, quindi, sono la Contraddizione posta, entrambi sono, *in sé*, la medesima cosa. Entrambi sono ciò anche *per sé*, perché ciascuno è la Rimozione dell'Altro e di se stesso. In tal modo, essi vanno a *fondo*.

In altre parole: La Differenza essenziale, in quanto Differenza *in sé* e *per sé*, è immediatamente soltanto la Differenza di sé da se stessa, e implica dunque l'Identico. All'intera Differenza essente-in-sé-e-per-sé, dunque, appartiene tanto la Differenza stessa quanto l'Identità.

Ora, *in quanto Differenza che si relaziona a sé*, la Differenza è anche enunciata *come l'Identico a sé*, e l'Opposto è, in generale, ciò che implica entro sé *l'uno* dei termini e il suo *Altro, sé* e il suo *Opposto*.

L'Essere-entro-sé dell'Essenza, determinato in tal modo, è il *Fondamento*. |

γ) IL FONDAMENTO

§ 121. La definizione del Fondamento

Il *Fondamento* è l'Unità dell'Identità e della Differenza. Esso è la verità di ciò che sono risultate la Differenza e l'Identità: Riflessione-entro-sé che è anche Riflessione-entro-Altro, e viceversa.

Il Fondamento è *l'Essenza* posta come *Totalità*.

Il principio di ragion sufficiente. — Il *principio di fondamento*, cioè il principio di ragion sufficiente, dice: «Tutto ha il suo *fondamento* sufficiente»¹³¹.

Ciò significa che il vero carattere essenziale del Qualcosa non è la sua determinazione come Identico a sé, né come Diverso, né come mero Positivo o mero Negativo, ma consiste in ciò: Il Qualcosa ha il suo Essere in un Altro, il quale, in quanto Identico-a-sé del Qualcosa, è la sua Essenza. Parallelamente, questa non è l'astratta Riflessione *entro sé*, bensì la Riflessione *entro Altro*.

Il Fondamento è dunque l'Essenza essente *entro sé*, e questa è essenzialmente Fondamento solo nella misura in cui è Fondamento di Qualcosa, di un Altro.

§ 122. L'Autorimozione della Differenza

L'Essenza è innanzitutto Parvenza e Mediazione *entro sé*. In quanto Totalità della Mediazione, l'Unità dell'Essenza con se

das sich Aufheben des Unterschieds und damit der Vermittlung. Dies ist also die Wiederherstellung der *Unmittelbarkeit* oder des *Seins*, aber des Seins, insofern es *durch das Aufheben der Vermittlung vermittelt* ist; — *die Existenz*.

Der Grund hat noch keinen an und für sich bestimmten *Inhalt*, noch ist er *Zweck*, daher ist er nicht *tätig*, noch *hervorbringend*; sondern eine Existenz *geht* aus dem Grunde nur *hervor*. Der *bestimmte* Grund ist darum etwas formelles; irgend eine Bestimmtheit, insofern sie als *bezogen auf sich selbst*, als Affirmation gesetzt wird, im Verhältnis zu der damit zusammenhängenden unmittelbaren Existenz. Er ist eben damit, daß er *Grund* ist, auch ein *guter* Grund, denn *Gut* heißt ganz abstrakt auch nicht mehr als ein Affirmatives, und jede Bestimmtheit ist gut, die in irgend einer Weise als ein zugestanden Affirmatives ausgesprochen werden kann. Ein Grund kann daher für alles gefunden und angegeben | werden, und ein *guter Grund* (z.B. guter Beweggrund zu handeln) kann etwas bewirken oder *auch nicht*, eine Folge haben oder *auch nicht*. Beweggrund, der etwas bewirkt, wird er z.B. durch die Aufnahme in einen Willen, der ihn erst zum tätigen und einer Ursache macht.

b. DIE EXISTENZ

§ 123

Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes. Sie ist daher die unbestimmte Menge von Existierenden als in-sich-reflektierten, die zugleich ebenso sehr in-anderes-scheinen, *relativ* sind, und eine *Welt* gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhangs von Gründen und Begründeten bilden. Die Gründe sind selbst Existenzen, und die Existierenden ebenso nach vielen Seiten hin Gründe sowohl als Begründete.

§ 124

Die Reflexion-in-Anderes des Existierenden ist aber ungetrennt von der Reflexion-in-sich; der Grund ist ihre Einheit, aus der die Existenz hervorgegangen ist. Das Existierende enthält daher die Relativität und seinen mannigfachen Zusammenhang

stessa è *posta* ora come l'Autorimozione della Differenza e, quindi, della Mediazione.

In tal modo, dunque, si ha la Restaurazione dell'*Immediatezza*, cioè dell'*Essere*, ma si tratta dell'*Essere mediato dalla Rimozione della Mediazione*.

Questo Essere è *l'Esistenza*.

Il carattere formale di ogni Fondamento. — Il Fondamento non ha ancora nessun *contenuto* in sé e per sé determinato, e non è neanche un *fine*. Esso, quindi, non è *attivo*, non è *produttivo*. Dal Fondamento, semplicemente, *viene fuori* un'Esistenza.

Il Fondamento *determinato*, pertanto, è qualcosa di formale: è una qualsiasi determinatezza che, nel rapporto all'Esistenza immediata che vi è connessa, viene posta come *relazionata a se stessa*, come Affermazione.

Appunto perché è *Fondamento*, esso è anche un *buon* Fondamento, una buona ragione; la parola «buono», infatti, presa in senso completamente astratto, non vuol dire altro che «affermativo», ed è buona ogni determinatezza che, in un qualsiasi modo, può essere ammessa ed enunciata come affermativa.

Di conseguenza, è possibile trovare e addurre un Fondamento per tutto, | e un *buon Fondamento*, una buona ragione (per esempio: un buon movente per agire), può produrre un effetto *oppure no*, può avere una conseguenza *oppure no*. Un Fondamento diviene movente efficiente quando, per esempio, viene accolto da una volontà che finalmente lo rende attivo e lo trasforma in una Causa.

b. L'ESISTENZA

§ 123. L'Esistenza come connessione tra Fondamento e Fondato

L'Esistenza è l'Unità immediata della Riflessione-entro-sé e della Riflessione-entro-Altro.

L'Esistenza è perciò la moltitudine indeterminata di Esistenti riflessi-entro-sé i quali, a un tempo, sono Parvenza-entro-Altro, sono *relativi*: tutti gli Esistenti formano un *mondo* di dipendenza reciproca e di connessione infinita tra Fondamenti e Fondati.

Gli stessi Fondamenti sono Esistenze, e gli Esistenti, a loro volta e secondo diversi aspetti, sono sia Fondamenti sia Fondati.

§ 124. La vera natura dell'Esistente

La Riflessione-entro-Altro dell'Esistente, però, è inseparata dalla Riflessione-entro-sé. L'Unità di entrambe le Riflessioni è il Fondamento, dal quale è venuta fuori l'Esistenza.

In se stesso, perciò, l'Esistente contiene la relatività e la sua

mit andern Existierenden an ihm selbst, und ist in sich als *Grund reflektiert*. So ist das Existierende *Ding*.

Das *Ding-an-sich*, das in der Kantischen Philosophie so berühmt geworden, zeigt sich hier in seiner Entstehung, nämlich als die abstrakte Reflexion-in-sich, an der gegen die Reflexion-in-anderes und gegen die unterschiedenen Bestimmungen überhaupt als an der leeren *Grundlage* derselben festgehalten wird. |

c. DAS DING

§ 125

Das *Ding* ist die Totalität als die in Einem gesetzte Entwicklung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz. Es hat nach dem einen seiner Momente der *Reflexion-in-Anderes*, die Unterschiede an ihm, wonach es ein *bestimmtes* und konkretes Ding ist. α) Diese Bestimmungen sind *voneinander* verschieden; an dem Dinge, nicht an ihnen selbst, haben sie ihre Reflexion-in-sich. Sie sind *Eigenschaften* des Dings, und ihre Beziehung auf dasselbe ist das *Haben*.

Haben tritt als Beziehung an die Stelle des *Seins*. *Etwas* hat zwar auch *Qualitäten* an ihm, aber diese Übertragung des Habens auf das Seiende ist ungenau, weil die Bestimmtheit als Qualität unmittelbar eins mit dem Etwas ist und *Etwas aufhört zu sein*, wenn es seine Qualität verliert. Das *Ding* aber ist die Reflexion-in-sich, als die von dem Unterschiede, seinen Bestimmungen, auch unterschiedene Identität. — Das *Haben* wird in vielen Sprachen zur Bezeichnung der *Vergangenheit* gebraucht, — mit Recht, indem die Vergangenheit das *aufgehobene Sein*, und der Geist deren Reflexion-in-sich ist, worin sie allein noch Bestehen hat, der aber dieses in ihm aufgehobene Sein auch von sich unterscheidet.

§ 126

β) Die Reflexion-in-Anderes ist aber auch im *Grunde* unmittelbar an ihr selbst die Reflexion-in-sich, daher sind die Eigenschaften ebenso sehr mit sich identisch, *selbständig* und von ihrem Gebundensein an das Ding befreit. Weil sie aber die *vonein-*

connessione molteplice con altri Esistenti, ed è *riflesso* entro sé come *Fondamento*.

In tal modo, l'Esistente è una *Cosa*.

La Cosa-in-sé kantiana come Riflessione-entro-sé astratta. — La *Cosa-in-sé*, divenuta così celebre nella filosofia kantiana, si mostra qui nella sua genesi: essa è infatti l'astratta Riflessione-entro-sé alla quale, contro la Riflessione-entro-altro e contro le determinazioni differenti in generale, ci si attiene come alla vuota *base fondamentale* delle determinazioni stesse. |

c. LA COSA

§ 125. La Cosa e le sue Proprietà. L'Avere

La *Cosa* è la Totalità in quanto sviluppo, posto in un solo termine, delle determinazioni del Fondamento e dell'Esistenza.

Secondo uno dei suoi momenti, quello della *Riflessione-entro-Altro*, la *Cosa* ha in sé le Differenze in base alle quali essa è una *Cosa determinata* e concreta.

α) Queste determinazioni sono diverse *l'una dall'altra*, e hanno la loro Riflessione-entro-sé non in se stesse, ma nella *Cosa*. Sono le *Proprietà* della *Cosa*, e la loro Relazione alla *Cosa* è l'*Avere*.

La differenza tra l'Avere e l'Essere. — Qui l'*Avere*, in quanto Relazione, subentra al posto dell'*Essere*.

Certo, si usa l'espressione «*Qualcosa ha in sé anche delle qualità*»; ma questa trasposizione dell'*Avere* all'*Essere* è inesatta, perché la determinatezza, in quanto qualità, è immediatamente unita con il Qualcosa, e il Qualcosa, se perde la sua qualità, *cessa di essere*.

La *Cosa*, invece, è la Riflessione-entro-sé in quanto Identità che è differente anche dalle sue Differenze, dalle sue determinazioni.

In molte lingue, l'*Avere* viene impiegato per designare il *passato*, e ciò avviene a buon diritto, perché il passato è l'*Essere rimosso* e lo spirito ne costituisce la Riflessione-entro-sé: e solo nella Riflessione-entro-sé il passato ha ancora sussistenza. Lo spirito, però, differenzia da sé anche questo Essere che, entro lo spirito stesso, è rimosso.

§ 126. Le Materie

β) In *fondo*, però, la Riflessione-entro-altro è anche immediatamente in se stessa la Riflessione-entro-sé. Ciascuna delle Proprietà è perciò altrettanto identica a sé, *autonoma* e liberata dal suo legame con la *Cosa*.

Ora, poiché le Proprietà, in quanto riflesse-entro-sé, sono le

nder unterschiedenen Bestimmtheiten des Dinges als reflektiert-in-sich sind, sind sie nicht selbst Dinge als welche konkret sind, sondern in sich reflektierte Existenzen als abstrakte Bestimmtheiten, *Materien*. |

Die Materien, z.B. magnetische, elektrische Materien, werden auch nicht *Dinge* genannt. – Sie sind die eigentlichen Qualitäten, eins mit ihrem Sein, die zur Unmittelbarkeit gelangte Bestimmtheit, aber einem Sein, welches ein reflektiertes, Existenz ist.

§ 127

Die *Materie* ist so die *abstrakte* oder unbestimmte Reflexion-in-*Anderes* oder die Reflexion-in-sich zugleich als *bestimmte*; sie ist daher die *daseiende Dingheit*, das Bestehen des Dings. Das Ding hat auf diese Weise an den Materien seine Reflexion-in-sich, (das Gegenteil von § 125) besteht nicht an ihm selbst, sondern *aus den Materien*, und ist nur deren oberflächlicher Zusammenhang, eine äußerliche Verknüpfung derselben.

§ 128

γ) Die *Materie* ist als die *unmittelbare Einheit* der Existenz mit sich auch gleichgültig gegen die Bestimmtheit; die vielen verschiedenen Materien gehen daher in die *Eine Materie*, die Existenz in der Reflexionsbestimmung der *Identität* zusammen, welcher gegenüber diese unterschiedenen Bestimmtheiten und deren äußerliche *Beziehung*, die sie im Ding aufeinander haben, die *Form* sind, – die Reflexionsbestimmung des *Unterschiedes*, aber als existierend und als Totalität.

Diese Eine, bestimmungslose *Materie* ist auch dasselbe, was das Ding-an-sich, nur dieses als in sich ganz abstraktes, jene als an sich auch für-anderes, zunächst für die *Form* seiendes.

§ 129

Das Ding zerfällt so in *Materie und Form*, deren jedes die *Totalität* der Dingheit und selbständig für sich ist. Aber die *Materie*, welche die positive, | unbestimmte Existenz sein soll, enthält als Existenz ebensowohl die Reflexion-in-*Anderes* als das In-sich-

determinatezze della *Cosa differenti l'una dall'altra*, allora non sono esse stesse delle *Cose concrete*, bensì delle *Esistenze riflesse* entro sé come determinatezze astratte: sono, cioè, *Materie*. |

Una *Materia* non è una *Cosa*. — Neanche le *Materie* – per esempio, quelle magnetiche, elettriche – vengono chiamate *Cose*. Le *Materie* sono le qualità vere e proprie in unità con il loro *Essere*: si tratta della determinatezza pervenuta all'immediatezza, cioè a un *Essere* che, però, è un *Essere riflesso*, un'Esistenza.

§ 127. La *Materia* come *Cosalità* essenteci

La *Materia* è quindi l'*astratta*, indeterminata *Riflessione-entro-Altro*, cioè la *Riflessione-entro-sé* a un tempo come *determinata*.

Di conseguenza, la *Materia* è la *Cosalità essenteci*, è la *Consistenza e Sussistenza* della *Cosa*.

In tal modo, la *Cosa* ha la sua *Riflessione-entro-sé* nelle *Materie* (il contrario del § 125), non sussiste in se stessa, ma consiste *di Materie*, ed è soltanto la loro connessione superficiale, un loro collegamento esteriore.

§ 128. La *Materia* unica contrapposta alla *Forma*

γ) La *Materia*, in quanto *Unità immediata* dell'Esistenza con se stessa, è anche indifferente verso la determinatezza.

Le molte e diverse *Materie* convergono perciò nella *Materia unica*, la quale è l'Esistenza nella determinazione riflessa dell'*Identità*.

Rispetto a questa *Materia* unica, la *Forma* è costituita dalle differenti determinatezze e dalla *Relazione* reciproca esteriore che esse hanno nella *Cosa*. Tale *Forma* è la determinazione riflessa della *Differenza*, una determinazione che però è esistente ed è una Totalità.

La *Materia* unica e la *Cosa-in-sé*. — Questa *Materia* unica e priva di determinazioni è anche identica alla *Cosa-in-sé*. L'unica differenza consiste nel fatto che la *Cosa-in-sé* è, entro sé, interamente astratta, mentre la *Materia* è in sé anche essente-per-altro, innanzitutto per-la-*Forma*.

§ 129. L'Unità di *Materia* e *Forma*

La *Cosa* si scompone quindi in *Materia e Forma*. Sia la *Materia* sia la *Forma* sono la *Totalità* della *Cosalità*, e sono per sé autonome.

La *Materia*, però, dev'essere l'Esistenza | positiva e indeterminata, e, appunto in quanto Esistenza, implica tanto la *Riflessione-*

sein; als Einheit dieser Bestimmungen ist sie selbst die Totalität der Form. Die Form aber enthält schon als Totalität der Bestimmungen die Reflexion-in-sich, oder *als sich auf sich beziehende* Form hat sie das, was die Bestimmung der Materie ausmachen soll. Beide sind *an-sich* dasselbe. Diese ihre Einheit *gesetzt* ist überhaupt die *Beziehung* der Materie und Form, welche ebenso unterschieden sind.

§ 130

Das Ding als diese Totalität ist der Widerspruch, nach seiner negativen Einheit die *Form* zu sein, in der die Materie bestimmt und zu *Eigenschaften* herabgesetzt ist (§ 125), und zugleich aus *Materien* zu *bestehen*, die in der Reflexion- des Dings in-sich zugleich ebenso selbständige als negierte sind. Das Ding ist so die wesentliche Existenz als eine sich in sich selbst aufhebende zu sein, ist *Erscheinung*.

Die im Dinge ebenso *gesetzte Negation* als Selbständigkeit der Materien kommt in der Physik als die *Porosität* vor. Jede der vielen Materien (Färbestoff, Riechstoff und andere Stoffe, nach einigen darunter auch Schallstoff, dann ohnehin Wärmestoff, elektrische Materie usw.) ist *auch negiert*, und in dieser ihrer Negation, ihren Poren, sind die vielen andern selbständigen Materien, die ebenso porös sind, und in sich die andern so gegenseitig existieren lassen. Die Poren sind nichts *empirisches*, sondern Erdichtungen des Verstandes, der das Moment der Negation der selbständigen Materien auf diese Weise vorstellt, und die weitere Ausbildung der Widersprüche mit jener nebulösen Verwirrung, in der alle *selbständig* und alle ineinander ebenso *negiert* sind, deckt. — Wenn auf gleiche Weise im Geiste die Vermögen oder Tätigkeiten hypostasiert werden, so wird ihre lebendige Einheit ebenso zur Verwirrung des Einwirkens der einen in die andere.

Wie die Poren (von den Poren im Organischen, denen des Holzes, der Haut ist nicht die Rede, sondern von [denen] in den sogenannten Materien, wie im Färbestoff, Wärmestoff usf. oder in den Metallen, Kristallen u. dgl.) nicht in der Beobachtung ihre Bewährung haben, so ist auch die Materie selbst, ferner eine von ihr getrennte Form, zunächst das Ding und das Bestehen desselben aus Materien, oder daß es selbst besteht und nur Eigenschaften hat, — Produkt des reflektierenden Verstandes, der indem er beobachtet und das anzugeben vorgibt, was er beobachtet, vielmehr eine Metaphysik hervorbringt, die nach allen Seiten Widerspruch ist, der ihm jedoch verborgen bleibt.

entro-Altro quanto l'Essere-entro-sé: in quanto Unità di queste determinazioni, dunque, la Materia stessa è la Totalità della Forma.

La Forma, a sua volta, in quanto Totalità delle determinazioni, implica già la Riflessione-entro-sé, vale a dire: *in quanto* Forma *che si relaziona a sé*, essa ha ciò che deve costituire la determinazione della Materia.

Materia e Forma sono, *in-sé*, la stessa cosa.

Questa loro Unità, una volta *posta*, è in generale la *Relazione* tra Materia e Forma, le quali a un tempo sono anche differenti.

§ 130. La Cosa come Esistenza che rimuove se stessa

In quanto costituisce questa Totalità, la Cosa è la Contraddizione per cui essa, (1) secondo la sua Unità negativa, è la *Forma* in cui la Materia è determinata e ridotta a diverse *Proprietà* (§ 125), e, a un tempo, (2) *consiste* di *Materie* che, nella Riflessione-entro-sé della Cosa, sono tanto autonome quanto anche negate.

La Cosa è così l'Esistenza essenziale in quanto Esistenza che si rimuove entro se stessa: è *Apparenza*, *Fenomeno*.

La Negazione interna alla Cosa ha il suo corrispettivo fisico nella porosità. — La *Negazione*, che nella Cosa è *posta* come autonomia delle Materie, fa la sua comparsa nella fisica come *porosità*. Ciascuna delle molte Materie (i materiali coloranti, odoranti e, secondo alcuni, anche quelli sonori; e poi senz'altro i materiali termici, elettrici, ecc.), infatti, è *anche negata*, e in questa sua Negazione, cioè nei suoi pori, anche le molte altre materie autonome sono altrettanto porose, e così entro sé esse si consentono reciprocamente di esistere.

I pori non sono qualcosa di *empirico*, ma sono invenzioni dell'intelletto¹⁵², il quale in tal modo si rappresenta il momento della Negazione delle Materie autonome, e nasconde a se stesso l'ulteriore perfezionamento della Contraddizione con quella cortina nebulosa in cui tutte le Materie sono *autonome* e, a un tempo, si *negano* reciprocamente.

Quando le facoltà o le attività interne dello spirito vengono ipostatizzate in modo analogo, allora la loro Unità vivente diviene un'analogia confusione della loro azione e influenza reciproca. |

I pori di cui si parla qui non sono i pori della sfera organica, cioè i pori del legno, della pelle, ecc., bensì quelli nelle cosiddette Materie come, appunto, nei coloranti, nei calorici, ecc., oppure nei metalli, nei cristalli, ecc.. Ora, così come questi pori non sono attestati dall'osservazione, non lo è neppure la stessa Materia. Non solo, ma una Forma separata da questa Materia, e innanzitutto la Cosa e il suo consistere di Materie, oppure una Cosa sussistente di per sé e avente soltanto *Proprietà*: tutto ciò è il prodotto dell'intelletto riflettente, il quale, quando osserva e pretende di affermare ciò che ha osservato, produce piuttosto una metafisica in tutto e per tutto contraddittoria, e tuttavia la Contraddizione stessa gli rimane nascosta.

B

DIE ERSCHEINUNG

§ 131

Das Wesen muß *erscheinen*. Sein Scheinen in ihm ist das Aufheben seiner zur Unmittelbarkeit, welche als Reflexion-in-sich so *Bestehen* (Materie) ist, als sie *Form*, Reflexion-in-Anderes, *sich aufhebendes* Bestehen ist. Das Scheinen ist die Bestimmung, wodurch das Wesen nicht Sein, sondern Wesen ist, und das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung. Das Wesen ist daher nicht *hinter* oder *jenseits* der Erscheinung, sondern dadurch, daß das Wesen es ist, welches existiert, ist die Existenz Erscheinung.

a. DIE WELT DER ERSCHEINUNG

§ 132

Das Erscheinende existiert so, daß sein *Bestehen* unmittelbar aufgehoben, dieses nur Ein Moment der Form selbst ist; die Form befaßt das Bestehen oder die | Materie als eine ihrer Bestimmungen in sich. Das Erscheinende hat so seinen Grund in dieser als seinem Wesen, seiner Reflexion-in-sich gegen seine Unmittelbarkeit, aber damit nur in einer andern Bestimmtheit der Form. Dieser sein Grund ist ebensowohl ein Erscheinendes, und die Erscheinung geht so zu einer unendlichen Vermittlung des Bestehens durch die Form, somit ebenso durch Nichtbestehen fort. Diese unendliche Vermittlung ist zugleich eine Einheit der Beziehung auf sich; und die Existenz zu einer *Totalität* und *Welt* der Erscheinung, der reflektierten Endlichkeit, entwickelt.

B.

IL FENOMENO

§ 131. L'Essenza esistente come Fenomeno

L'Essenza non può non *apparire*, non *manifestarsi*.

La Parvenza dell'Essenza entro sé è l'Autorimozione per divenire quell'Immediatezza che, in quanto Riflessione-entro-sé, è tanto *Consistenza* e *Sussistenza* (Materia), quanto anche *Forma*, Riflessione-entro-Altro, *Sussistenza che rimuove se stessa*.

La Parvenza è adesso la determinazione mediante cui l'Essenza non è più Essere, ma Essenza, e la Parvenza sviluppata è l'Apparenza, il Fenomeno.

L'Essenza, pertanto, non è *dietro* o *al di là* del Fenomeno. Al contrario, l'Esistenza è Fenomeno proprio perché a esistere è l'Essenza.

a. IL MONDO DEL FENOMENO

§ 132. Il Mondo fenomenico come Esistenza totale infinitamente mediata

Il Fenomeno esiste nel senso che la sua *Sussistenza* è immediatamente rimossa. Tale *Sussistenza*, infatti, è solo uno dei momenti della Forma stessa, la quale abbraccia entro sé la *Sussistenza* | (la Materia) appunto come *una sola* delle proprie determinazioni.

Il Fenomeno ha quindi il suo Fondamento in questa Forma come sua Essenza, come sua Riflessione-entro-sé davanti alla sua Immediatezza; con ciò, però, il Fenomeno ha il suo Fondamento solo in un'altra determinatezza della Forma.

Ora, questo Fondamento del Fenomeno è esso stesso un Fenomeno, e il Fenomeno procede quindi a una Mediazione infinita della *Sussistenza* mediante la Forma, quindi mediante la Non-sussistenza.

Questa Mediazione infinita, a un tempo, è un'Unità della Relazione a sé, e l'Esistenza si sviluppa fino a divenire *Totalità* e *Mondo* del Fenomeno, della Finitezza riflessa.

b. INHALT UND FORM

§ 133

Das Außereinander der Welt der Erscheinung ist Totalität und ist ganz in ihrer *Beziehung-auf-sich* enthalten. Die Beziehung der Erscheinung auf sich ist so vollständig bestimmt, hat die *Form* in ihr selbst, und weil in dieser Identität, als wesentliches Bestehen. So ist die *Form Inhalt*, und nach ihrer entwickelten Bestimmtheit das *Gesetz* der Erscheinung. In die *Form* als *in-sich nicht reflektiert* fällt das Negative der Erscheinung, das Unselbständige und Veränderliche, – sie ist die gleichgültige, *äußerliche Form*.

Bei dem Gegensatz von Form und Inhalt ist wesentlich festzuhalten, daß der Inhalt nicht formlos ist, sondern ebensowohl die *Form in ihm selbst* hat, als sie ihm *ein äußerliches* ist. Es ist die Verdopplung der Form vorhanden, die das einmal als in sich reflektiert der Inhalt, das anderemal als nicht in sich reflektiert die äußerliche dem Inhalte gleichgültige Existenz ist. *An-sich* ist hier vorhanden das absolute Verhältnis des Inhalts und der Form, nämlich das Umschlagen derselben ineinander, so daß *der Inhalt* nichts ist, als das *Umschlagen der Form* in Inhalt, | und die *Form* nichts, als *Umschlagen des Inhalts* in Form. Dies Umschlagen ist eine der wichtigsten Bestimmungen. *Gesetzt* aber ist dies erst im *absoluten Verhältnisse*.

§ 134

Die *unmittelbare* Existenz aber ist Bestimmtheit des Bestehens selbst wie der Form; sie ist daher ebenso der Bestimmtheit des Inhalts äußerlich, als diese Äußerlichkeit, die er durch das Moment seines Bestehens hat, ihm wesentlich ist. Die Erscheinung so gesetzt ist das *Verhältnis*, daß Ein und Dasselbe, der Inhalt, als die entwickelte Form, als die Äußerlichkeit und *Entgegensetzung* selbständiger Existenzen und deren *identische* Beziehung, ist, in welcher Beziehung die Unterschiedenen allein das sind, was sie sind.

b. CONTENUTO E FORMA

§ 133. La Legge del Fenomeno e la Forma esteriore

L'Esteriorità reciproca del Mondo fenomenico è una Totalità, ed è interamente contenuta nella sua *Relazione-a-sé*.

In tal modo, la *Relazione-a-sé* del Fenomeno è completamente determinata, ha entro se stessa la *Forma*, e, poiché ce l'ha in questa Identità, la *Forma* è come Sussistenza essenziale. La *Forma* è quindi *Contenuto*, e, secondo la sua determinatezza sviluppata, è la *Legge* del Fenomeno.

Nella *Forma* in quanto *non riflessa entro-sé*, invece, rientra il Negativo del Fenomeno, la sua non-autonomia e mutevolezza. Questa è la *Forma* indifferente, *esteriore*.

Il rovesciamento della Forma in Contenuto e del Contenuto in Forma. — Nell'Opposizione tra *Forma* e *Contenuto* va essenzialmente tenuto fermo il fatto il *Contenuto* non è affatto informe, ma ha *entro se stesso* anche la *Forma*, in quanto questa gli è *esteriore*.

Qui è dato dunque il raddoppiamento della *Forma*, la quale una volta, in quanto riflessa-entro-sé, è il *Contenuto*, mentre l'altra volta, in quanto non riflessa-entro-sé, è l'Esistenza esterna e indifferente al *Contenuto*.

In-sé, è qui dato il Rapporto assoluto tra il *Contenuto* e la *Forma*, cioè il ribaltamento dell'uno nell'altra e viceversa; di conseguenza, il *Contenuto* non è altro che il *rovesciamento della Forma* in *Contenuto*, | e la *Forma* nient'altro che il *rovesciamento del Contenuto* in *Forma*.

Questo rovesciamento è una delle determinazioni più importanti, ma è posto come determinazione solo nel *Rapporto assoluto*.

§ 134. L'Esistenza immediata come essenziale al Contenuto

L'Esistenza *immediata*, però, è determinatezza sia della Sussistenza stessa, sia della *Forma*.

Di conseguenza, l'Esistenza immediata è tanto esteriore alla determinatezza del *Contenuto*, quanto questa Esteriorità, che il *Contenuto* ha mediante il momento della propria Sussistenza, è essenziale al *Contenuto* stesso.

Il Fenomeno così posto è il *Rapporto*, per cui un'unica e medesima entità – il *Contenuto* – è (1) come la *Forma* sviluppata, come l'Esteriorità e *Opposizione* di Esistenze autonome e, a un tempo, è (2) la *Relazione d'Identità* fra tali Esistenze, e solo in questa *Relazione* i Differenti sono ciò che sono.

c. DAS VERHÄLTNIS

§ 135

1) Das *unmittelbare* Verhältnis ist das des Ganzen und *der Teile*: der Inhalt ist das Ganze und *besteht* aus den Teilen (der Form), dem Gegenteile seiner. Die Teile sind voneinander verschieden, und sind das Selbständige. Sie sind aber nur Teile in ihrer identischen Beziehung aufeinander, oder insofern sie zusammengenommen das Ganze ausmachen. Aber *das Zusammen* ist das Gegenteil und Negation des Teiles. |

§ 136

2) Das Eine und Dasselbe dieses Verhältnisses, die in ihm vorhandene Beziehung auf sich, ist somit unmittelbar *negative* Beziehung auf sich, und zwar als die Vermittlung daß Ein und dasselbe *gleichgültig* gegen den Unterschied, und daß es die *negative* Beziehung *auf sich ist*, welche sich selbst als Reflexion-in-sich zum Unterschiede abstoßt und sich als Reflexion-in-Anderes existierend setzt, und umgekehrt diese Reflexion-in-Anderes zur Beziehung auf sich und zur Gleichgültigkeit zurückführt, – die *Kraft* und ihre *Äußerung*.

Das *Verhältnis des Ganzen und der Teile* ist das unmittelbare, daher das gedankenlose Verhältnis und Umschlagen der Identität-mit-sich in die Verschiedenheit. Es wird vom Ganzen zu den Teilen und von den Teilen zum Ganzen übergegangen, und in einem der Gegensatz gegen das andere vergessen, indem jedes für sich das einmal das Ganze, das anderemal die Teile als selbständige Existenz genommen wird. Oder indem die Teile *in* dem Ganzen, und dieses *aus* jenen bestehen soll, so ist das einmal das eine, das andremal das andre das *Bestehende*, und ebenso jedesmal das andre desselben das *Unwesentliche*. Das *mechanische* Verhältnis besteht in seiner oberflächlichen Form überhaupt darin, daß die Teile als selbständige gegeneinander und gegen das Ganze sind.

Der *Progreß ins Unendliche*, welcher die *Teilbarkeit* der *Materie* betrifft, kann sich auch dieses Verhältnisses bedienen, und ist dann die gedankenlose Abwechslung mit den beiden Seiten desselben. Ein Ding wird das einmal als ein *Ganzes* genommen, dann wird zur *Teilbestim-*

c. IL RAPPORTO

§ 135. Il Tutto e le Parti

a) Il Rapporto *immediato* è quello fra il *Tutto e le Parti*: il Contenuto è il Tutto e *consiste* di Parti (della Forma), cioè del Contrario di sé.

Le Parti sono diverse l'una dall'altra, e sono entità autonome. Esse, tuttavia, sono Parti solo nella loro Relazione di Identità reciproca, cioè solo nella misura in cui esse, prese insieme, costituiscono il Tutto.

L'Insieme, invece, è il Contrario e la Negazione delle Parti. |

§ 136. La Forza e l'Estrinsecazione della Forza

β) L'Identico di questo Rapporto è la Relazione-a-sé data al suo interno, la quale quindi è immediatamente Relazione-a-sé *negativa*.

Per la precisione, essa è la Mediazione per cui l'Identico: (1) è *indifferente* verso la Differenza; (2) è quella Relazione-a-sé *negativa* che respinge se stessa come Riflessione-entro-sé per divenire Differenza, ponendosi come Riflessione-entro-Altro esistente; (3) infine, viceversa, riconduce questa Riflessione-entro-Altro alla Relazione-a-sé e all'Indifferenza.

Questa Relazione è la *Forza* e la sua *Estrinsecazione*.

Il rovesciamento del Tutto nelle Parti e delle Parti nel Tutto. — Il Rapporto fra il Tutto e le Parti è il Rapporto immediato, e perciò privo di pensiero, tra l'Identità-con-sé e la Diversità, ed è quindi il rovesciamento della prima nella seconda.

Il Passaggio dal Tutto alle Parti e dalle Parti al Tutto, una volta obliato il fatto che essi sono opposti, avviene quando ciascuno per sé – una volta il Tutto, un'altra volta le Parti – viene preso come Esistenza autonoma. In altre parole: Questo Passaggio avviene quando le Parti devono sussistere *nel* Tutto e il Tutto deve consistere *di* Parti, cosicché di volta in volta uno dei due termini è quello che ha *Sussistenza*, mentre l'altro è l'*Innessenziale*.

Il Rapporto *meccanico*, nella sua forma superficiale, consiste in generale nel fatto che le Parti sono autonome l'una rispetto alle altre e tutte quante rispetto al Tutto.

Il Rapporto tra Forza ed Estrinsecazione come progresso all'infinito. — Il *progresso all'infinito* relativo alla *divisibilità* della *Materia* può servirsi anche di questo Rapporto, nel qual caso avviene appunto lo scambio privo di pensiero tra i suoi due lati.

Qui, infatti, dopo aver preso una Cosa come un Tutto, si passa alla

mung übergegangen; diese Bestimmung wird nun vergessen, und was Teil war, als Ganzes betrachtet; dann tritt wieder die Bestimmung des Teils auf usf. ins Unendliche. Diese Unendlichkeit aber als das Negative, das sie ist, genommen, ist die *negative* Beziehung des Verhältnisses auf sich, die *Kraft*, das mit sich identische Ganze, als Insichsein, – und | als dies Insichsein aufhebend und sich äußernd, und umgekehrt die Äußerung, die verschwindet und in die Kraft zurückgeht.

Die Kraft ist dieser Unendlichkeit ungeachtet auch endlich; denn der Inhalt, das *Eine und Dasselbe* der Kraft und der Äußerung, ist nur erst *an sich* diese Identität, die beiden Seiten des Verhältnisses sind noch nicht selbst jede für sich die konkrete Identität Desselben, noch nicht die Totalität. Sie sind daher füreinander verschiedene, und das Verhältnis ein *endliches*. Die Kraft bedarf daher der Sollization von außen, wirkt blind und um dieser Mangelhaftigkeit der Form willen ist auch der Inhalt beschränkt und zufällig. Er ist mit der Form noch nicht wahrhaft identisch, ist noch nicht als Begriff und Zweck, der das an- und für-sich bestimmte ist. – Dieser Unterschied ist höchst wesentlich aber nicht leicht aufzufassen, er hat sich erst am Zweckbegriffe selbst näher zu bestimmen. Wird er übersehen, so führt dies in die Verwirrung, Gott als Kraft aufzufassen, eine Verwirrung, an der *Herders*: Gott, vornehmlich leidet.

Man pflegt zu sagen, daß die *Natur* der *Kraft* selbst *unbekannt* sei und nur ihre Äußerung erkannt werde. Einesteils ist die ganze *Inhaltsbestimmung* der *Kraft* eben dieselbe als die der *Äußerung*, die Erklärung einer Erscheinung aus einer Kraft ist deswegen eine leere Tautologie. Was unbekannt bleiben soll, ist also in der Tat nichts als die leere Form der Reflexion-in-sich, wodurch allein die Kraft von der Äußerung unterschieden ist, – eine Form, die ebenso etwas wohlbekanntes ist. Diese Form tut zum Inhalte und zum Gesetze, welche nur aus der Erscheinung allein erkannt werden sollen, im geringsten nichts hinzu. Auch wird überall versichert, es solle damit über die Kraft nichts behauptet werden; es ist also nicht abzusehen, warum die Form von Kraft in die Wissenschaften eingeführt worden ist. – Andernteils ist aber die Natur der Kraft allerdings ein unbekanntes, weil sowohl die Notwendigkeit des Zusammenhangs ihres Inhalts in sich selbst, als desselben insofern er für sich beschränkt ist und daher seine Bestimmtheit vermittelt eines Andern außer ihm hat, noch mangelt. |

§ 137

Die Kraft ist als das Ganze, welches an sich selbst die negative Beziehung auf sich ist, dies, sich von sich abzustoßen und sich zu

determinazione della Parte; a questo punto tale determinazione viene obliata, e ciò che era Parte viene considerato Tutto; allora sorge nuovamente la determinazione della Parte, e così via all'infinito.

Tale Infinità, però, presa come quel Negativo che essa è, è la *Relazione-a-sé negativa* del Rapporto, vale a dire: è la *Forza*, il Tutto che, identico-a-sé in quanto Essere-entro-sé, | rimuove questo Essere-entro-sé e si estrinseca, e, per converso, è l'*Estrinsecazione*, la quale dilegua e ritorna nella Forza.

L'aspetto finito di questo Rapporto. — A prescindere da questa Infinità, la Forza è anche finita. Solo *in sé*, infatti, il Contenuto, cioè l'*Identico* della Forza e dell'*Estrinsecazione*, è questa Identità; i due lati del Rapporto, invece, non sono ancora ciascuno per sé l'Identità concreta del Rapporto stesso, non sono ancora la Totalità. I due lati sono perciò l'uno per l'altro diversi, e il Rapporto è appunto un Rapporto *finito*.

Per questo motivo la Forza ha bisogno della sollecitazione dall'esterno, agisce ciecamente, e, per via di questa insufficienza della Forma, anche il Contenuto è limitato e accidentale. Il Contenuto non è ancora veramente identico alla Forma, non è ancora Concetto e Fine, il quale costituisce il Determinato in-sé-e-per-sé.

Questa distinzione è estremamente essenziale, ma non è facile da comprendere. Essa può essere determinata meglio solo trattando il concetto stesso di Fine¹³³. Se però la si trascura, allora si cade nella confusione di considerare Dio come Forza – una confusione di cui è stata vittima soprattutto l'opera *Dio* di Herder¹³⁴.

Le aporie dell'intelletto intorno al concetto della Forza. — Si usa dire che la *natura* della *Forza* stessa sarebbe *ignota*, e che se ne conoscerebbe soltanto l'*Estrinsecazione*.

Ora, da un lato, l'intera *determinazione contenutistica* della *Forza* è appunto la stessa di quella dell'*Estrinsecazione*; la spiegazione di un Fenomeno a partire da una Forza è di conseguenza una vuota tautologia. Ciò che dovrebbe rimanere ignoto, dunque, non sarebbe altro di fatto che la Forma vuota della Riflessione-entro-sé, perché solo mediante questa Forma la Forza è differente dall'*Estrinsecazione*. Ma, in realtà, si tratta di una Forma che è ben nota, e che non aggiunge nulla di nuovo al Contenuto e alla Legge che devono essere conosciuti unicamente a partire dal Fenomeno. Da più parti si asserisce che quindi non bisognerebbe affermare nulla sulla Forza; non si capisce allora perché la Forma della Forza sia stata introdotta nelle scienze.

Dall'altro lato, però, la natura della Forza è senz'altro ignota perché manca ancora sia la necessità della connessione del suo Contenuto entro se stesso, sia la necessità del Contenuto stesso nella misura in cui esso è per sé limitato e, pertanto, ha la sua determinatezza fuori di sé, mediante un Altro. |

§ 137. Interno e Esterno

La Forza, intesa come il Tutto che in se stesso è la *Relazione-a-sé negativa*, consiste nel respingersi via da sé e nell'*estrinsecarsi*.

äußern. Aber da diese Reflexion-in-Anderes, der Unterschied der Teile, ebenso sehr Reflexion-in-sich ist, so ist die Äußerung die Vermittlung, wodurch die Kraft, die in sich zurückkehrt, als Kraft ist. Ihre Äußerung ist selbst das Aufheben der Verschiedenheit der beiden Seiten, welche in diesem Verhältnisse vorhanden ist, und das Setzen der Identität, die *an sich* den Inhalt ausmacht. Ihre Wahrheit ist darum das Verhältnis, dessen beide Seiten nur als *Inneres* und *Äußeres* unterschieden sind.

§ 138

3) Das *Innere* ist der Grund, wie er als die bloße Form der einen *Seite* der Erscheinung und des Verhältnisses ist, die leere Form der Reflexion-in-sich, welcher die Existenz gleichfalls als die Form der andern Seite des Verhältnisses mit der leeren Bestimmung der Reflexion-in-Anderes als *Äußeres* gegenübersteht. Ihre Identität ist die erfüllte, der *Inhalt*, die in der Bewegung der Kraft gesetzte *Einheit* der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes; beide sind dieselbe *eine* Totalität, und diese Einheit macht sie zum Inhalt.

§ 139

Das *Äußere* ist daher *vors erste derselbe Inhalt* als das Innere. Was innerlich ist, ist auch äußerlich vorhanden und umgekehrt; die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was nicht manifestiert ist.

§ 140

Zweitens. Inneres und Äußeres sind aber auch als Formbestimmungen sich und zwar schlechthin *entgegengesetzt* als die Abstraktionen von Identität mit sich und von bloßer Mannigfaltigkeit oder Realität. Indem sie aber als Mo|mente der Einen Form wesentlich identisch sind, so ist das, was *nur* erst in der einen Abstraktion gesetzt ist, *unmittelbar* auch *nur* in der anderen. Was daher nur ein *Innerliches* ist, ist auch damit *nur* ein *Äußerliches*; und was *nur* ein Äußerliches ist, ist auch *nur* erst ein *Innerliches*.

Tuttavia, poiché questa Riflessione-entro-Altro – la Differenza delle Parti – è anche Riflessione-entro-sé, ecco che l'Estrinsecazione è la Mediazione mediante cui la Forza che ritorna entro sé è, appunto, come Forza.

L'Estrinsecazione della Forza è essa stessa (1) il Rimuovere la Diversità fra i due lati data in questo Rapporto e (2) il Porre l'Identità che, *in sé*, costituisce il Contenuto.

La verità della Forza, pertanto, è il Rapporto i cui due lati sono differenti soltanto come *Interno* e *Esterno*.

§ 138. L'Unità di Interno e Esterno

γ) L'*Interno* è il Fondamento inteso come la mera Forma di un lato del Fenomeno e del Rapporto, cioè come la Forma vuota della Riflessione-entro-sé.

L'*Esterno* contrapposto a questa Forma è l'Esistenza, a sua volta intesa come la Forma dell'altro lato del Rapporto, Forma che ha la vuota determinazione della Riflessione-entro-Altro.

L'Identità di Interno e Esterno è l'Identità riempita, è il *Contenuto*, è l'*Unità*, posta nel movimento della Forza, tra la Riflessione-entro-sé e la Riflessione-entro-Altro. Entrambi sono la stessa *unica* Totalità, e questa Unità li rende Contenuto.

§ 139. Loro Identità secondo il Contenuto

In primo luogo, pertanto, l'Esterno ha *lo stesso Contenuto* dell'Interno: ciò che è interiore è dato anche esteriormente, e viceversa.

Il Fenomeno non mostra nulla che non sia nell'Essenza, e nell'Essenza non c'è nulla che non si manifesti.

§ 140. Loro Opposizione secondo la Forma

In secondo luogo, però, in quanto determinazioni della Forma, Interno e Esterno sono anche *opposti*. O meglio: in quanto astrazioni, rispettivamente, dell'Identità-con-sé e della mera Molteplicità, cioè della Realtà, Interno e Esterno sono assolutamente *opposti*.

Tuttavia, poiché Interno e Esterno, | in quanto momenti dell'unica Forma, sono essenzialmente identici, si ha che non appena ciascuno di essi è posto *soltanto* in una delle due astrazioni, *immediatamente* è posto anche *soltanto* nell'altra.

Di conseguenza, ciò che è soltanto un *Interiore*, proprio per questo è *soltanto* un *Esteriore*, e ciò che è *soltanto* un Esteriore, è anche, innanzitutto e *soltanto*, un *Interiore*.

Es ist der gewöhnliche Irrtum der Reflexion, das *Wesen* als das bloß *Innere* zu nehmen. Wenn es bloß so genommen wird, so ist auch diese Betrachtung eine ganz *äußerliche*, und jenes *Wesen* die leere äußerliche Abstraktion.

Ins *Innere* der Natur – sagt ein Dichter:

Dringt kein erschaffner Geist,

Zu glücklich, wenn er nur die *äußere* Schale weißt!*

Es hätte vielmehr heißen müssen, eben dann, wenn ihm das *Wesen* der Natur als *Innres* bestimmt ist, weiß er nur die *äußere* Schale. – Weil im *Sein* überhaupt oder auch im nur sinnlichen Wahrnehmen, der *Begriff* nur erst das Innre, ist er ein demselben Äußeres, – ein subjektives, wahrheitsloses Sein wie Denken. – An der Natur, so wie am Geiste, insofern der *Begriff*, *Zweck*, *Gesetz* nur erst *innere* Anlagen, reine Möglichkeiten sind, sind sie nur erst eine äußerliche unorganische Natur, Wissenschaft eines Dritten, fremde Gewalt usf. – Der Mensch, wie er äußerlich d.i. in seinen Handlungen (freilich nicht in seiner nur leiblichen Äußerlichkeit), ist er innerlich; und wenn er *nur* innerlich d.i. *nur* in Absichten, Gesinnungen, tugendhaft, moralisch usf. und sein Äußeres damit nicht identisch ist, so ist eins so hohl und leer als das Andere.

§ 141

Die leeren Abstraktionen, durch welche der eine identische Inhalt noch im Verhältnisse sein soll, heben sich in dem unmittelbaren Übergehen, die eine in der andern, auf; der Inhalt ist selbst nichts anderes als deren Identität (§ 138), | sie sind der als Schein gesetzte Schein des Wesens. Durch die Außerung der Kraft wird das Innere in Existenz *gesetzt*; dies *Setzen* ist das *Vermitteln* durch leere Abstraktionen; es verschwindet in sich selbst zur *Unmittelbarkeit*, in der das *Innere* und *Äußere an und für sich* identisch und deren Unterschied als nur Gesetzsein bestimmt ist. Diese Identität ist die *Wirklichkeit*.

* Vergl. Goethes Unwilliger Ausruf, zur Naturwissensch. I. Bd. 3tes Hft.:

Das hör' ich sechzig Jahre wiederholen.
Und *fluche* drauf, aber verstoßen, –
Natur hat weder Kern noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male, usw.

L'errore di considerare l'Essenza come l'Interno. — L'errore più ricorrente dell'intelletto riflettente è quello di considerare l'Essenza come il mero *Interno*. Se la si prende in questo senso, la stessa considerazione diviene interamente *esteriore* e si ha un'Essenza che è la vuota astrazione esteriore.

Dice un poeta:-

«Nell'*Interno* della Natura,

Nessuno spirito creato penetra,

Fortunato chi ne coglie soltanto la scorza *esterna!*»*¹³⁵

In realtà, sarebbe stato corretto dire che, proprio perché determina l'Essenza della Natura come *Interno*, costui ne conosce soltanto la scorza *esterna*.

Poiché nell'Essere in generale, oppure anche nell'Essere della semplice percezione sensibile, il *Concetto* è inizialmente soltanto l'Interno, accade che rispetto all'Essere il *Concetto* sia anche un Esterno, cioè un Essere e Pensare soggettivo, privo di verità.

Tanto nella Natura quanto nello Spirito, infatti, nella misura in cui *Concetto*, *Fine*, *Legge* sono soltanto disposizioni *interne*, possibilità pure, non si ha altro innanzitutto che una natura inorganica esteriore, scienza di un terzo termine, potenza estranea, ecc.

L'uomo, quando è esteriore – cioè nelle sue azioni, non certo nella sua esteriorità semplicemente corporale –, è interiore; e se è *soltanto* interiore – se cioè è virtuoso e morale *soltanto* nelle intenzioni, nelle predisposizioni, ecc. – e non è quindi identico al suo Esterno, allora tanto l'Interno quanto l'Esterno sono vuoti e vuoti.

§ 141. La vera Identità di Interno e Esterno

Le vuote astrazioni mediante cui l'unico identico Contenuto deve trovarsi ancora nel Rapporto, rimuovono se stesse nel Passaggio immediato dell'una nell'altra. Il Contenuto stesso non è altro che la loro Identità (§ 138), | ed esse sono la Parvenza, posta come Parvenza, dell'Essenza.

Mediante l'Estrinsecazione della Forza, infatti, l'Interno viene *posto* nell'Esistenza. Ora, questo *Porre*, essendo il *Mediare* attraverso astrazioni vuote, dilegua quindi entro se stesso per divenire l'*Immediatezza* in cui l'*Interno* e l'*Esterno* sono *in sé e per sé* identici, e in cui la loro Differenza è determinata soltanto come Esse-re-posto.

Questa Identità è la *Realtà*.

* Cfr. Goethe, *Esclamazione di sdegno*, in «Zur Naturwissenschaft», I, 3° fasc.:

«Lo sento ripetere da sessant'anni,
e mi fa *imprecare*, ma di nascosto, –
la Natura non ha nucleo né scorza,
essa è tutto in una volta sola, ecc.»¹³⁶

C

DIE WIRKLICHKEIT

§ 142

Die Wirklichkeit ist die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz, oder des Innern und des Äußern. Die Äußerung des Wirklichen ist das Wirkliche selbst, so daß es in ihr ebenso wesentliches bleibt, und nur insofern wesentliches ist, als es in unmittelbarer äußerlicher Existenz ist.

Früher sind als Formen des Unmittelbaren, *Sein* und *Existenz* vorgekommen; das *Sein* ist überhaupt unreflektierte Unmittelbarkeit und *Übergehen* in Anderes. Die *Existenz* ist unmittelbare Einheit des Seins und der Reflexion, daher *Erscheinung*, kommt aus dem Grunde und geht zu Grunde. Das Wirkliche ist das *Gesetzsein* jener Einheit, das mit sich identisch-gewordene Verhältnis; es ist daher dem *Übergehen* entnommen und seine *Äußerlichkeit* ist seine Energie; es ist in ihr in sich reflektiert; sein Dasein ist nur die *Manifestation seiner selbst*, nicht eines Andern.

§ 143

Die Wirklichkeit, als dies Konkrete enthält jene Bestimmungen und deren Unterschied, ist darum auch die Entwicklung derselben, so daß sie an ihr zugleich als Schein, als nur Gesetze bestimmt sind (§ 141). a) Als *Identität* überhaupt ist sie zunächst die *Möglichkeit*; – die Reflexion-in-sich, welche als | der *konkreten* Einheit des Wirklichen gegenüber, als die *abstrakte* und *unwesentliche Wesentlichkeit* gesetzt ist. Die *Möglichkeit* ist das *Wesentliche* zur Wirklichkeit aber so daß sie zugleich *nur* Möglichkeit sei.

Die Bestimmung der *Möglichkeit* ist es wohl, welche *Kant* vermochte, sie und mit ihr die Wirklichkeit und Notwendigkeit als *Modalitäten* anzusehen, «indem diese Bestimmungen den Begriff als Objekt nicht im mindesten vermehrten, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken.» In der Tat ist die *Möglichkeit* die leere Abstraktion der Reflexion-in-sich, das, was vorhin das Innere hieß, nur daß es, nun als das aufgehobene, *nur gesetzte*, äußerliche Innre bestimmt, und so

C.

LA REALTÀ

§ 142. Definizione della Realtà

La Realtà è l'Unità, divenuta immediata, dell'Essenza e dell'Esistenza, cioè dell'Interno e dell'Esterno.

L'Estrinsecazione del Reale è il Reale stesso, nel senso che il Reale, nell'Estrinsecazione, è anche essenziale, ed è essenziale solo nella misura in cui è nell'Esistenza esteriore immediata.

Le tre forme di Immediatezza: Essere, Esistenza, Reale. — In precedenza¹³⁷, come forme dell'Immediatezza hanno fatto la loro comparsa *Essere* e *Esistenza*.

L'Essere è, in generale, Immediatezza irriflessa e *Passaggio* in Altro.

L'Esistenza, invece, è Unità immediata dell'Essere e della Riflessione, e perciò è *Fenomeno*, il quale viene dal Fondamento e, andando a fondo, ne ritorna.

Ora, il Reale è l'*essere-posto* di quella Unità, è il Rapporto divenuto identico a sé. Il Reale è perciò sottratto al *Passaggio*, e la sua *Esteriorità* è la sua energia, nella quale esso è riflesso-entro-sé. L'Esserci del Reale è la *manifestazione di se stesso*, non di un Altro.

§ 143. a) La Possibilità

La Realtà, in quanto è questa Concretezza, contiene quelle determinazioni e la loro Differenza, e ne costituisce pertanto anche lo sviluppo. Nella Realtà, di conseguenza, Essenza e Esistenza, Interno e Esterno, sono determinati a un tempo come Parvenza, come qualcosa di semplicemente posto (§ 141).

Ora, a) in quanto *Identità* in generale, la Realtà è innanzitutto la *Possibilità*. Si tratta della Riflessione-entro-sé che, in quanto | è l'*Essenzialità astratta e inessenziale*, si contrappone all'Unità *concreta* della Realtà.

Rispetto alla Realtà, la Possibilità è l'*Essenziale*, ma un'Essenzialità che, appunto, è *soltanto* Possibilità.

Possibilità, Realtà e Necessità. — La determinazione della Possibilità è proprio quella che *Kant* ha considerato, insieme alla Realtà e alla Necessità, come *Modalità* «perché queste determinazioni non aumenterebbero affatto il concetto come oggetto, ma esprimono soltanto il rapporto alla facoltà conoscitiva»¹³⁸.

La Possibilità, in effetti, è la vuota astrazione della Riflessione-entro-sé, è ciò che in precedenza¹³⁹ è stato chiamato l'Interno, ma determinato adesso come l'Interno rimosso, *soltanto posto*, esteriore; in tal senso,

allerdings als eine bloße Modalität, als unzureichende Abstraktion, konkreter genommen nur dem subjektiven Denken angehörig, auch *gesetzt* ist. Wirklichkeit und Notwendigkeit dagegen sind wahrhaft nichts weniger als eine bloße *Art und Weise* für ein Anderes, vielmehr gerade das Gegenteil, sie sind gesetzt, als das nicht nur gesetzte, sondern in sich vollendete Konkrete. – Weil die Möglichkeit zunächst gegen das Konkrete als Wirkliches die bloße Form der *Identität-mit-sich* ist, so ist die Regel für dieselbe nur, daß Etwas sich in sich nicht widerspreche, und so *ist Alles möglich*; denn allem Inhalte kann diese Form der Identität durch die Abstraktion gegeben werden. Aber *Alles ist* ebenso sehr *unmöglich*, denn in allem Inhalte, da er ein Konkretes ist, kann die Bestimmtheit als bestimmter Gegensatz und damit als Widerspruch gefaßt werden. – Es gibt daher kein leereres Reden, als das von solcher Möglichkeit und Unmöglichkeit. Insbesondere muß in der Philosophie von dem Aufzeigen, daß *Etwas möglich*, oder *daß auch noch Etwas anderes möglich*, und daß Etwas, wie man es auch ausdrückt, *denkbar* sei, nicht die Rede sein. Der Geschichtschreiber ist ebenso unmittelbar daran gewiesen, diese für sich auch schon als unwahr erklärte Kategorie nicht zu gebrauchen; aber der Scharfsinn des leeren Verstandes gefällt sich am meisten in dem hohlen Ersinnen von Möglichkeiten und recht vielen Möglichkeiten.

§ 144

β) Das Wirkliche aber in seinem Unterschiede von der Möglichkeit als der Reflexion-in-sich ist selbst nur das *äußerliche* Konkrete, das *unwesentliche* Unmittelbare. Oder unmittelbar insofern es zunächst (§ 142) als die einfache selbst unmittelbare Einheit des Innern und Äußern ist, ist es als *unwesentliches* Äußeres, und ist so zugleich (§ 140) das *nur* Innerliche, die Abstraktion der Reflexion-in-sich; es selbst ist somit als ein *nur* Mögliches bestimmt. In diesem Werte einer bloßen Möglichkeit ist das Wirkliche ein *Zufälliges*, und umgekehrt ist die Möglichkeit der bloße *Zufall* selbst.

§ 145

Möglichkeit und Zufälligkeit sind die Momente der Wirklichkeit, Inneres und Äußeres, als bloße Formen gesetzt, welche die *Äußerlichkeit* des Wirklichen ausmachen. Sie haben an dem in-

l'Interno è senz'altro *posto* anche come una mera Modalità, come astrazione insufficiente, e, preso più concretamente, è posto come appartenente al pensiero soggettivo.

Realtà e Necessità, invece, sono propriamente tutt'altro che un mero *modus* per un Altro, e ne costituiscono piuttosto l'esatto contrario: esse sono poste come Concretezza non soltanto posta, ma entro sé compiuta.

Il Possibile come mera non-contraddizione. — Poiché di fronte alla Concretezza del Reale la Possibilità è innanzitutto la mera forma dell'*Identità-con-sé*, la sua regola stabilisce soltanto questo: «Qualcosa non dev'essere entro sé contraddittorio». In tal senso, allora, *tutto è possibile*, perché mediante l'astrazione questa forma dell'Identità può essere conferita a ogni contenuto. Ma *tutto* è altrettanto *impossibile*, perché in ogni contenuto concreto è possibile cogliere la determinatezza come Opposizione determinata e, quindi, come Contraddizione.

Inutilizzabilità della categoria della Possibilità nella Filosofia e nella storiografia. — Non esiste pertanto discorso più vuoto di quello che verte su tale Possibilità o Impossibilità.

Nella Filosofia, in particolare, non deve trattarsi mai di mostrare *che qualcosa sia possibile*, oppure *che qualcos'altro ancora sia possibile*, né di stabilire che qualcosa – come anche ci si esprime – sia *pensabile*.

E questa è anche una raccomandazione diretta allo storico, affinché non applichi questa categoria che si è rivelata già di per sé non vera. Ma purtroppo l'acume dell'intelletto vacuo si compiace di sé soprattutto quando escogita a vuoto delle possibilità, anzi quante più possibilità può.

§ 144. b) L'Accidentalità

b) Il Reale, però, nella sua Differenza dalla Possibilità in quanto Riflessione-entro-sé, è soltanto la Concretezza *esteriore*, l'Immediatezza *inessenziale*.

In altre parole: Nella misura in cui è innanzitutto (§ 142) l'Unità semplice e immediata di Interno e Esterno, il Reale è esso stesso immediatamente come Esterno *inessenziale*, e così, a un tempo (§ 140), è *soltanto* Interiorità, è l'astrazione della Riflessione-entro-sé.

In tal modo, il Reale stesso è determinato come qualcosa di *soltanto* possibile.

In questo valore di mera Possibilità, il Reale è un *Accidentale*, e, per converso, la Possibilità è la mera *Accidentalità* stessa.

§ 145. Possibilità e Accidentalità come Forme esteriori della Realtà

Possibilità e Accidentalità sono i momenti della Realtà, sono Interno e Esterno posti come mere Forme che costituiscono l'*Esteriorità* del Reale.

sich bestimmten Wirklichen, dem *Inhalte*, als ihrem wesentlichen Bestimmungsgrunde ihre Reflexion-in-sich. Die Endlichkeit des Zufälligen und Möglichen besteht daher näher in dem Unterschiedensein der Formbestimmung von dem Inhalte, und, ob *etwas zufällig und möglich ist, kommt daher auf den Inhalt an*.

§ 146

Jene *Äußerlichkeit* der Wirklichkeit enthält näher dies, daß die Zufälligkeit als unmittelbare Wirklichkeit das mit sich Identische wesentlich ist nur als *Gesetztsein*, das aber ebenso aufgehoben, eine daseiende *Äußerlichkeit* ist. Sie ist so ein *Vorausgesetztes*, dessen unmittelbares Dasein zugleich eine | *Möglichkeit* ist und die Bestimmung hat, aufgehoben zu werden, – die Möglichkeit eines Andern zu sein, – die *Bedingung*.

§ 147

γ) Diese so entwickelte *Äußerlichkeit* ist [als] ein *Kreis* der Bestimmungen der Möglichkeit und der unmittelbaren Wirklichkeit, die *Vermittlung* derselben durcheinander, die *reale Möglichkeit* überhaupt. Als solcher Kreis ist sie ferner die Totalität, so der *Inhalt*, die an und für sich bestimmte *Sache*, und ebenso nach dem Unterschiede der Bestimmungen in dieser Einheit, die konkrete *Totalität der Form* für sich, das unmittelbare Sich-Übersetzen des Innern ins Äußere und des Äußern ins Innere. Dies sich Bewegen der Form ist *Tätigkeit*, Betätigung der Sache, als des *realen* Grundes, der sich zur Wirklichkeit aufhebt, und Betätigung der zufälligen Wirklichkeit, der Bedingungen, nämlich deren Reflexion-in-sich und ihr Sich-Aufheben zu einer andern Wirklichkeit, zu der Wirklichkeit der *Sache*. Wenn *alle Bedingungen* vorhanden sind, *muß* die Sache wirklich werden, und die Sache ist selbst eine der Bedingungen, denn sie ist zunächst als Inneres selbst nur ein *Vorausgesetztes*. Die *entwickelte* Wirklichkeit, als der in Eins fallende Wechsel des Innern und Äußern, der Wechsel ihrer entgegengesetzten Bewegungen, die zu Einer Bewegung vereint sind, ist die *Notwendigkeit*.

Esse hanno la loro Riflessione-entro-sé nel Reale *entro sé* determinato, cioè nel *Contenuto* come loro Fondamento essenziale di determinazione.

La Finitezza dell'Accidentale e del Possibile consiste pertanto, più precisamente, nel fatto che la determinazione della Forma è differente dal Contenuto: *se qualcosa è accidentale e possibile, dunque, ciò dipende dal Contenuto*.

§ 146. La Condizione come Possibilità di essere un Altro

In particolare, quella *Esteriorità* della Realtà implica quanto segue: L'Accidentalità, in quanto Realtà immediata, è essenzialmente l'Identico-a-sé solo in quanto *Essere-posto* che, a un tempo, è altrettanto rimosso, cioè solo in quanto è l'Esserci di un'Esteriorità.

In tal modo, l'Accidentalità è un'entità *presupposta* il cui Esserci immediato, a un tempo, è | una *Possibilità* e ha la determinazione di essere rimosso: l'Esserci immediato dell'Accidentalità è la Possibilità di essere un Altro, è cioè la *Condizione*.

§ 147. c) La Necessità

c) L'Esteriorità così sviluppata è come un *circolo* delle determinazioni della Possibilità e della Realtà immediata, è la loro *Mediazione* reciproca, è la *Possibilità realitata* in generale.

In quanto è un tale circolo, inoltre, questa Esteriorità è la Totalità, e quindi il Contenuto, la *COSA* in sé e per sé determinata; a un tempo, in base alla Differenza delle determinazioni in questa Unità, essa è la *Totalità* concreta *della Forma* per sé, è l'immediato traspor-si dell'Interno nell'Esterno e dell'Esterno nell'Interno.

Questo automovimento della Forma è *Attività*: (α) attivazione della *COSA* come attuazione del Fondamento *realitato*, il quale rimuove se stesso per farsi Realtà, e (β) attivazione della Realtà accidentale, delle Condizioni, cioè attuazione della loro Riflessione-entro-sé e della loro Autorimozione per divenire un'altra Realtà, la Realtà della *COSA*.

Quando si danno *tutte le Condizioni*, allora la *COSA* non può non divenire reale, e la *COSA* è essa stessa una delle Condizioni, perché inizialmente, in quanto Interno, è anch'essa soltanto un'entità *presupposta*.

Ora, la Realtà *sviluppata* come alternanza di Interno e Esterno entro un unico elemento – come l'alternanza dei loro movimenti opposti unificati in un unico movimento – è la *Necessità*.

Die Notwendigkeit ist zwar richtig als Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit definiert worden. Aber nur so ausgedrückt ist diese Bestimmung oberflächlich und deswegen unverständlich. Der Begriff der Notwendigkeit ist sehr schwer, und zwar weil sie der Begriff selbst ist, aber dessen Momente noch als Wirklichkeiten sind, die zugleich doch nur als Formen, als in sich gebrochene und als übergehende zu fassen sind. Es soll deswegen in den beiden folg. §§ die Exposition der Momente, welche die Notwendigkeit ausmachen, noch ausführlicher angegeben werden. |

§ 148

Unter den drei Momenten, der *Bedingung*, der *Sache*, und der *Tätigkeit*, ist

a. Die *Bedingung*, α) das Vorausgesetzte; als nur *gesetztes* ist sie nur als relativ auf die Sache, aber als *Voraus*, ist sie als für sich, – zufälliger, äußerlicher Umstand, der ohne Rücksicht auf die Sache existiert; in dieser Zufälligkeit aber zugleich in Rücksicht auf die Sache, welche die Totalität ist, ist dies Vorausgesetzte ein *vollständiger Kreis von Bedingungen*. β) Die Bedingungen sind *passiv*, werden für die Sache als Material verwendet, und gehen damit in den *Inhalt* der Sache ein; sie sind ebenso diesem Inhalte gemäß und enthalten dessen *ganze Bestimmung* bereits in sich.

b. Die *Sache* ist ebenso α) ein Vorausgesetztes; als *gesetzte* nur erst ein Inneres und Mögliches, und als *voraus* ein für sich selbständiger Inhalt; β) sie erhält durch die Verwendung der Bedingungen ihre äußerliche Existenz, das Realisieren ihrer Inhaltsbestimmungen, welche den Bedingungen gegenseitig entsprechen, so daß sie ebenso aus diesen sich als Sache erweist und aus ihnen hervorgeht.

c. Die *Tätigkeit* ist α) ebenso für sich, (ein Mensch, ein Charakter) selbständig existierend und zugleich hat sie ihre Möglichkeit allein an den Bedingungen und an der Sache; β) sie ist die Bewegung, die Bedingungen in die Sache, diese in jene als in die Seite der Existenz zu übersetzen; vielmehr aber nur die Sache aus den Bedingungen, in welchen sie *an sich* vorhanden ist, heraus zu setzen, und durch Aufhebung der Existenz, welche die Bedingungen haben, der Sache Existenz zu geben.

Insofern diese drei Momente die Gestalt *selbständiger Existenz* gegeneinander haben, ist dieser Prozeß als die *äußere Not-*

In che senso la Necessità è il Concetto stesso. — La Necessità è stata correttamente definita come Unità della Possibilità e della Realtà. Così espressa, tuttavia, questa determinazione è superficiale e, di conseguenza, incomprendibile.

Il concetto della Necessità è molto difficile, e precisamente perché la Necessità è il Concetto stesso: la differenza consiste nel fatto che, nella Necessità, i momenti del Concetto sono ancora delle Realtà che, a un tempo, vanno intese soltanto come Forme entro sé frantumate e transitorie.

È per questa ragione che nei due paragrafi successivi devono essere esposti più dettagliatamente i momenti che costituiscono la Necessità. |

§ 148. I tre momenti della Necessità. La Necessità esterna

I tre momenti della Necessità sono la *Condizione*, la *COSA*, e l'*Attività*. In particolare:-

aa) La *Condizione* è α) l'entità presupposta; intesa come entità semplicemente *posta*, essa è soltanto relativa alla *COSA*; intesa invece come entità *presupposta*, la *Condizione* è per sé, è una circostanza accidentale ed esteriore che esiste senza alcun riferimento alla *COSA*; in questa Accidentalità, però, rispetto alla *COSA* la quale è la Totalità, questa entità presupposta è un *circolo completo di Condizioni*. β) Le Condizioni sono *passive*, vengono impiegate come materiale per la *COSA*, e rientrano quindi nel *Contenuto* della *COSA*; esse sono anche conformi a questo *Contenuto*, e implicano già entro sé la sua *intera determinazione*.

bb) La *COSA* è anch'essa α) un'entità presupposta; in quanto *posta*, essa è soltanto un Interno e un Possibile, in quanto *presupposta*, invece, è un *Contenuto* per sé autonomo. β) Mediante l'applicazione delle Condizioni, la *COSA* riceve la sua Esistenza esteriore, la realizzazione delle sue determinazioni di *Contenuto* che corrispondono rispettivamente alle Condizioni; in tal modo, la *COSA* si rivela anche a partire dalle Condizioni e viene fuori da esse.

cc) L'*Attività*, a sua volta, è α) esistente per sé e autonoma (un uomo, un carattere), e, a un tempo, ha la sua Possibilità unicamente nelle Condizioni e nella *COSA*. β) L'*Attività* è il movimento di trasposizione delle Condizioni nella *COSA* e della *COSA* nelle Condizioni in quanto aspetti dell'Esistenza; o meglio: è il movimento di trasposizione della *COSA* a partire dalle Condizioni nelle quali essa è data *in sé*, e, mediante la Rimozione dell'Esistenza delle Condizioni, conferisce Esistenza alla *COSA*.

Ora, nella misura in cui questi tre momenti hanno, l'uno rispetto all'altro, la figura di un'Esistenza autonoma, questo processo è la *Necessità esterna*.

wendigkeit. – Diese Notwendigkeit hat einen *beschränkten* Inhalt zu ihrer Sache. Denn die Sache ist dies Ganze in *einfacher* Bestimmtheit; da dasselbe aber in seiner Form sich äußerlich ist, ist es damit auch in ihm selbst und in seinem Inhalte sich äußerlich, und diese Äußerlichkeit an der Sache ist Schranke ihres Inhalts. |

§ 149

Die Notwendigkeit ist an sich daher das *Eine mit sich* identische aber inhaltvolle *Wesen*, das so in sich scheint, daß seine Unterschiede die Form *selbständiger Wirklicher* haben, und dies identische ist zugleich als absolute *Form*, die *Tätigkeit* des Aufhebens [der Unmittelbarkeit] in Vermitteltsein, und der Vermittlung in Unmittelbarkeit. – Das, was notwendig ist, ist durch ein *Anderes*, welches in den *vermittelnden Grund* (die Sache und die Tätigkeit), und in eine *unmittelbare* Wirklichkeit, ein Zufälliges, das zugleich Bedingung ist, zerfallen ist. Das Notwendige als durch ein *Anderes* ist nicht an und für sich, sondern ein bloß *gesetztes*. Aber diese Vermittlung ist ebenso unmittelbar das Aufheben ihrer selbst; der Grund und die zufällige Bedingung wird in Unmittelbarkeit übergesetzt, wodurch jenes Gesetzsein zur Wirklichkeit aufgehoben, und die Sache *mit sich selbst zusammengegangen* ist. In dieser Rückkehr in sich *ist* das Notwendige *schlechthin*, als unbedingte Wirklichkeit. – Das Notwendige ist so, *vermittelt* durch einen Kreis von Umständen: es ist so weil die Umstände so sind, und in Einem ist es so, *unvermittelt*, – es ist so, weil es ist.

a. SUBSTANTIALITÄTS-VERHÄLTNIS

§ 150

Das Notwendige ist in sich *absolutes Verhältnis*, d.i. der (in den vorh. §§) entwickelte Prozeß, in welchem das Verhältnis sich ebenso zur absoluten Identität aufhebt.

In seiner unmittelbaren Form ist es das Verhältnis der *Substantialität* und *Akzidentalität*. Die absolute Identität dieses Verhältnisses mit sich ist die *Substanz* als solche, die als ^a Notwendigkeit die Negativität dieser Form | der Innerlichkeit ist, also sich

^a die als E¹; die aber als E¹, E²; [aber] add BL.

La Necessità esterna ha come sua COSA un Contenuto *limitato*. La COSA, infatti, è questo Tutto in una determinatezza *semplice*; poiché però questo Tutto, nella sua Forma, è esteriore a se stesso, ecco che esso è quindi esteriore a sé anche entro se stesso e nel suo Contenuto: questa Esteriorità nella COSA è limitazione del Contenuto della COSA stessa. |

§ 149. Il Necessario come Realtà incondizionata

In sé, pertanto, la Necessità è l'*unica Essenza* identica *a sé* e, a un tempo, piena di Contenuto.

L'Essenza è quindi la Parvenza entro sé per cui la sua Differenza ha la Forma di *Realtà autonoma*; a un tempo, però, in quanto *Forma* assoluta, questo Identico è l'*Attività* di Rimozione dell'Immediatezza nell'Essere-mediato e della Mediazione nell'Immediatezza.

Ciò che è necessario è tale mediante un *Altro*, il quale è scomposto (1) nel *Fondamento mediatore* (la COSA e l'Attività), e (2) in una Realtà *immediata*, cioè in un Accidentale che è a un tempo Condizione.

In quanto è mediante un Altro, il Necessario non è in sé e per sé, ma è un qualcosa di meramente *posto*. Ma questa Mediazione, altrettanto immediatamente, è la Rimozione di se stessa; il Fondamento e la Condizione accidentale vengono infatti trasposti nell'Immediatezza, e mediante ciò quell'Essere-posto è rimosso per divenire Realtà: allora la COSA si è *congiunta con se stessa*.

In questo ritorno entro sé, il Necessario è *assolutamente* come Realtà incondizionata.

Il Necessario è tale Realtà *mediata* da un circolo di circostanze, ed è così, perché così sono le circostanze; e, insieme, il Necessario è tale Realtà *non mediata*, ed è così, perché esso è.

a. IL RAPPORTO DI SOSTANZIALITÀ

§ 150. La Sostanza e gli Accidenti

Entro sé, il Necessario è *Rapporto assoluto*, vale a dire: è il processo sviluppato (nei §§ precedenti) in cui il Rapporto rimuove anche se stesso per divenire Identità assoluta.

Nella sua Forma immediata, il Necessario è il Rapporto tra *Sostanzialità* e *Accidenti*. L'assoluta Identità-con-sé di questo Rapporto è la *Sostanza* come tale.

Da un lato, in quanto Necessità, la Sostanza è questa Forma | dell'Interiorità, e si pone quindi come *Realtà*.

als *Wirklichkeit* setzt, aber ebenso die *Negativität* dieses Äußerlichen ist, nach welcher das Wirkliche als unmittelbares nur ein *Akzidentelles* ist, das durch diese seine bloße Möglichkeit in eine andere Wirklichkeit übergeht; ein *Übergehen*, welches die substantielle Identität als die *Formtätigkeit* (§ 148, 149) ist.

§ 151

Die Substanz ist hiemit die Totalität der Akzidenzen, in denen sie sich als deren absolute Negativität, d.i. als *absolute Macht* und zugleich als den *Reichtum alles Inhalts* offenbart. Dieser Inhalt ist aber *nichts als diese Manifestation selbst*, indem die in sich zum Inhalte reflektierte Bestimmtheit selbst nur ein Moment der Form ist, das in der *Macht* der Substanz übergeht. Die Substantialität ist die absolute Formtätigkeit und die Macht der Notwendigkeit, und aller Inhalt nur Moment, das allein diesem Prozesse angehört, das absolute Umschlagen der Form und des Inhalts ineinander.

§ 152

Nach dem Momente, daß die Substanz als absolute Macht die *sich auf sich* als auf nur innere Möglichkeit *beziehende* und sich damit zur Akzidentalität bestimmende Macht und hievon die dadurch gesetzte Äußerlichkeit unterschieden ist, ist sie eigentliches *Verhältnis*, als wie sie in der ersten Form der Notwendigkeit Substanz ist, – *Kausalitäts-Verhältnis*.

b. KAUSALITÄTS-VERHÄLTNIS

§ 153

Die Substanz ist *Ursache*, insofern sie gegen ihr Übergehen in die Akzidentalität in sich reflektiert und so die *ursprüngliche Sache* ist, aber ebenso | sehr die Reflexion-in-sich oder ihre bloße Möglichkeit aufhebt, sich als das Negative ihrer selbst setzt und

Dall'altro lato, però, la Sostanza è anche la *Negatività* di questa Esteriorità, e, secondo tale Negatività, il Reale immediato è soltanto un insieme di *Accidenti*, il quale insieme, mediante questa sua mera Possibilità, passa in un'altra Realtà: questo *Passaggio* è l'Identità sostanziale in quanto *Attività della Forma* (§§ 148-149).

§ 151. Il rovesciamento assoluto della Forma nel Contenuto, e viceversa

La Sostanza è quindi la Totalità degli Accidenti. Negli Accidenti la Sostanza si rivela come la loro Negatività assoluta, cioè come *Potenza assoluta* e, a un tempo, come la *ricchezza di ogni Contenuto*.

Questo Contenuto, però, *non è altro che tale manifestazione stessa*; la determinatezza riflessa entro sé e fattasi Contenuto, infatti, è soltanto un momento della Forma, e precisamente il momento del passaggio nella *potenza* della Sostanza.

La Sostanzialità è pertanto l'Attività assoluta della Forma e la potenza della Necessità; e ogni Contenuto è soltanto un momento che appartiene unicamente a questo processo, cioè al rovesciamento assoluto della Forma nel Contenuto e del Contenuto e nella Forma.

§ 152. La Sostanza come Potenza che si determina divenendo gli Accidenti

La Sostanza, in quanto Potenza assoluta, è la Potenza che *si relaziona a sé* come a una Possibilità soltanto interna e che si determina quindi divenendo gli Accidenti; e l'Esteriorità posta mediante ciò risulta poi differente dalla Potenza stessa.

Ora, secondo questo momento, la Sostanza è *Rapporto* autentico allo stesso titolo per cui essa è Sostanza nella prima Forma della Necessità: la Sostanza è ora *Rapporto di Causalità*.

b. IL RAPPORTO DI CAUSALITÀ

§ 153. Causa e Effetto

La Sostanza è *Causa* nella misura in cui essa, (1) rispetto al suo Passaggio negli Accidenti, è riflessa entro sé e, quindi, è *COSA originaria*¹⁴⁰, e, a un tempo, | (2) rimuovendo la Riflessione-entro-sé, cioè la sua mera Possibilità, si pone come il Negativo di se stessa e produce così un *Effetto*.

so eine *Wirkung* hervorbringt, eine Wirklichkeit, die so nur eine *Gesetzte*, aber durch den Prozeß des Wirkens zugleich notwendige ist.

Die Ursache hat als die *ursprüngliche Sache* die Bestimmung von absoluter Selbständigkeit und einem sich gegen die Wirkung erhaltenden Bestehen, aber sie ist in der Notwendigkeit, deren Identität jene Ursprünglichkeit selbst ausmacht, nur in die Wirkung übergegangen. Es ist kein Inhalt, insofern wieder von einem bestimmten Inhalte die Rede sein kann, in der Wirkung, der nicht in der Ursache ist; — jene Identität ist der absolute Inhalt selbst; ebenso ist sie aber auch die Formbestimmung, die Ursprünglichkeit der Ursache wird in der Wirkung aufgehoben, in der sie sich zu einem *Gesetzsein macht*. Die Ursache ist aber damit nicht verschwunden, so daß das Wirkliche nur die Wirkung wäre. Denn dies *Gesetzsein* ist ebenso unmittelbar aufgehoben, es ist vielmehr die Reflexion der Ursache in sich selbst, ihre Ursprünglichkeit; in der Wirkung ist erst die Ursache wirklich und Ursache. Die Ursache ist daher an und für sich *Causa sui*. — Jacobi, fest in der einseitigen Vorstellung der *Vermittlung*, hat (Briefe über Spinoza, 2te Ausg. S. 416) die *Causa sui* (der *Effectus sui* ist dasselbe), diese absolute Wahrheit der Ursache, bloß für einen Formalismus genommen. Er hat auch angegeben, daß Gott nicht als Grund, sondern wesentlich als Ursache bestimmt werden müsse; daß damit das nicht gewonnen sei, was er beabsichtigte, würde sich aus einem gründlichem Nachdenken über die Natur der Ursache ergeben haben. Auch in der *endlichen* Ursache und deren Vorstellung ist diese Identität in Ansehung des Inhalts vorhanden; der Regen, die Ursache, und die Nässe, die Wirkung, sind ein und dasselbe existierende Wasser. In Ansehung der Form fällt so in der Wirkung (der Nässe) die Ursache (der Regen) hinweg; aber damit auch die Bestimmung der Wirkung, die nichts ist ohne Ursache und es bleibt nur die indifferente Nässe.

Die Ursache im gemeinen Sinne des Kausalverhältnisses ist *endlich*, insofern ihr Inhalt endlich ist (wie in der endlichen Substanz), und insofern Ursache und Wirkung als zwei verschiedene selbständige Existenzen vorgestellt werden, — was sie aber nur sind, indem bei ihnen vom Kausalitätsverhältnis abstrahiert wird. Weil in der Endlichkeit bei dem *Unterschiede* der Formbestimmungen in deren Beziehung stehen geblieben wird, so wird abwechselungsweise die Ursache *auch* als ein *Gesetztes* oder als *Wirkung* bestimmt; diese hat dann wieder eine *andere* Ursache; so entsteht auch hier der Prozeß von Wirkungen zu Ursachen ins Un-

In tal modo, l'Effetto è una Realtà (un'Effettualità) soltanto *posta*, ma a un tempo, per via del processo di Effettuazione, anche una Realtà necessaria.

Reciprocità di Causa e Effetto. — La Causa, in quanto *COSA originaria*, ha la determinazione dell'Autonomia assoluta e ha una Sussistenza che, rispetto all'Effetto, conserva se stessa; tuttavia, nella Necessità la cui Identità costituisce quella stessa originarietà, la Causa è semplicemente passata nell'Effetto.

Infatti, nella misura in cui è possibile parlare di un Contenuto determinato, nell'Effetto non c'è Contenuto che non sia anche nella Causa. Quella Identità, insomma, è il Contenuto assoluto stesso.

L'Identità della Necessità è però anche la determinazione della Forma, in quanto l'originarietà della Causa viene rimossa nell'Effetto, nel quale la Causa *rende se stessa*, appunto, un *entità posta*. Con ciò la Causa non è affatto dileguata, come se il Reale fosse soltanto l'Effetto. La Causa *posta*, infatti, è rimossa in modo altrettanto immediato, ed è piuttosto la Riflessione della Causa entro se stessa, è la sua originarietà. Solo nell'Effetto la Causa è reale ed è Causa.

La Causa, dunque, è *Causa sui* in sé e per sé.

L'errore di Jacobi riguardo alla «Causa sui». — Jacobi, arrestandosi alla rappresentazione unilaterale della *Mediazione*, ha preso per mero formalismo la *Causa sui* (l'*Effectus sui* è la stessa cosa)¹⁴¹, questa verità assoluta della Causa (*Lettere su Spinoza*, 2ª ed., p. 416). Egli ha inoltre asserito che Dio non dovrebbe essere definito come Fondamento, bensì essenzialmente come Causa¹⁴²; in tal modo, però, non si giunge affatto a quanto Jacobi si prefiggeva, e per capirlo sarebbe bastata una riflessione più approfondita sulla natura della Causa.

Anche nella Causa *finita* e nella relativa rappresentazione, infatti, si dà questa Identità del Contenuto: la pioggia (Causa) e l'umidità (Effetto) esistono come un'unica e medesima acqua. Rispetto alla Forma, invece, nell'Effetto (umidità) la Causa (pioggia) scompare; ma con ciò scompare anche la determinazione dell'Effetto, il quale, senza Causa, non è nulla, e rimane soltanto l'umidità indifferenziata.

Il progresso infinito dagli Effetti alle Cause, e viceversa. — Nel senso ordinario di «rapporto causale», la Causa è *finita* nella misura in cui è finito il suo Contenuto (come nella Sostanza finita), e, a un tempo, nella misura in cui Causa e Effetto vengono rappresentati come due Esistenze diverse e autonome.

In realtà, Causa e Effetto possono essere intesi in tal modo solo quando si fa astrazione | dal loro Rapporto di Causalità.

Infatti, poiché nel Finito ci si arresta alla *Differenza* tra le determinazioni formali che sono in relazione, la Causa viene determinata alternativamente *anche* come un'entità *posta*, cioè come *Effetto*, il quale, a sua volta, ha poi un'altra Causa, ecc.; e così anche in questo contesto sorge il progresso all'infinito dagli Effetti alle Cause.

endliche. Ebenso der *absteigende*, indem die Wirkung nach ihrer Identität mit der Ursache selbst als Ursache und zugleich als eine *andere* bestimmt wird, die wieder andere Wirkungen hat und sofort ins Unendliche.

§ 154

Von der Ursache ist die Wirkung *verschieden*; diese ist als solche *Gesetztsein*. Aber das Gesetztsein ist ebenso Reflexion-in-sich und Unmittelbarkeit, und das Wirken der Ursache, ihr Setzen, ist zugleich *Voraussetzen*, insofern an der Verschiedenheit der Wirkung von der Ursache festgehalten wird. Es ist hiemit eine *andere Substanz* vorhanden, auf welche die Wirkung geschieht. Diese ist als *unmittelbar* nicht sich auf sich beziehende Negativität und *aktiv*, sondern *passiv*. Aber als Substanz ist sie ebenso aktiv, hebt die vorausgesetzte Unmittelbarkeit und die in sie gesetzte Wirkung auf, *reagiert*, d.h. sie hebt die Aktivität der ersten Substanz auf, welche aber ebenso dies Aufheben ihrer Unmittelbarkeit oder der in sie gesetzten Wirkung ist, hiemit die Aktivität der andern aufhebt, und reagiert. Die Kausalität ist hiemit in das Verhältnis der *Wechselwirkung* übergegangen.

In der Wechselwirkung obgleich die Kausalität noch nicht in ihrer wahrhaften Bestimmung gesetzt ist, ist der Progreß von Ursachen und Wirkungen ins Unendliche als Progreß auf wahrhafte Weise aufgehoben, indem das geradlinige Hinausgehen von Ursachen zu Wirkungen und von Wirkungen zu Ursachen, in sich *um-* und *zurückgebogen* ist. Diese Umbeugung des unendlichen Progresses zu einem in sich beschlossenen Verhältnis ist wie überall die einfache Reflexion, daß in jener gedankenlosen Wiederholung nur ein und dasselbe ist, nämlich *eine* und eine *andere* Ursache, und deren Beziehung aufeinander. Die Entwicklung dieser Beziehung, das Wechselwirken, ist jedoch selbst die Abwechslung des *Unterscheidens* aber nicht von Ursachen sondern von den Momenten, an *deren jedem für sich*, wieder nach der *Identität*, daß die Ursache in der Wirkung Ursache, und umgekehrt, ist, – nach dieser Untrennbarkeit ebenso auch *das andere* Moment gesetzt wird.

Poi si genera anche il progresso *discendente*, perché l'Effetto, in virtù della sua Identità con la Causa, viene determinato esso stesso come Causa, e, a un tempo, come un'*altra* Causa, la quale a sua volta ha altri Effetti, e così via all'infinito.

§ 154. Il passaggio al Rapporto di Azione reciproca

L'Effetto è *diverso* dalla Causa. In tal senso, l'Effetto è un'*entità posta*.

L'entità posta, però, è altrettanto Riflessione-entro-sé e Immediatezza. E, nella misura in cui ci si arresta alla Diversità dell'Effetto dalla Causa, l'Effettuare proprio della Causa, il suo Porre, è a un tempo *Presupporre*.

Si dà quindi un'*altra Sostanza* su cui si ripercuote l'Effetto. Questa Sostanza, in quanto *immediata*, non è una Negatività che si relaziona a se stessa, non è *attiva*, ma *passiva*; tuttavia, in quanto Sostanza, essa è anche attiva, rimuove l'Immediatezza presupposta e l'Effetto posto in essa.

Questa Sostanza, quindi, *reagisce*, vale a dire: essa rimuove il carattere attivo della prima Sostanza, la quale però, essendo anch'essa questa Rimozione della sua Immediatezza, dell'Effetto posto in essa, rimuove a sua volta il carattere attivo dell'*altra* Sostanza e quindi reagisce.

In tal modo, la Causalità è passata nel Rapporto di *Azione reciproca*.

L'Azione reciproca come il ripiegarsi su se stesso del progresso infinito della Causalità. — Nell'Azione reciproca, sebbene la Causalità non sia ancora posta nella sua vera determinazione, il progresso infinito tra Cause e Effetti è autenticamente rimosso come progresso. La processione rettilinea dalle Cause agli Effetti e dagli Effetti alle Cause, infatti, si è *incurvata ripiegandosi* su se stessa.

Questo incurvarsi del progresso infinito in un rapporto chiuso entro se stesso è qui, come sempre, la Riflessione semplice per cui, in quella ripetizione automatica, c'è un'unica e medesima cosa, cioè *una* Causa e un'*altra* Causa e la loro Relazione reciproca.

Lo sviluppo di questa Relazione, l'Azione reciproca, è tuttavia anch'esso l'alternanza della *Differenziazione* non più tra Cause, bensì tra momenti, in *ciascuno dei quali, per sé* – sempre in base all'Identità per cui la Causa è Causa nell'Effetto, e viceversa –, secondo questa inseparabilità, viene posto anche *l'altro* momento.

c. DIE WECHSELWIRKUNG

§ 155

Die in der Wechselwirkung als unterschieden festgehaltenen Bestimmungen sind *an sich* dasselbe; die eine Seite ist Ursache, ursprünglich, aktiv, passiv usf. wie die andere. Ebenso ist das Voraussetzen einer andern und das Wirken auf sie, die unmittelbare Ursprünglichkeit und das Gesetzsein durch den Wechsel, ein und dasselbe. Die als *erste* angenommene Ursache ist um ihrer Unmittelbarkeit willen *passiv, Gesetzsein und Wirkung*. Der Unterschied der als *zwei* genannten Ursachen ist daher leer, und es ist *an sich* nur Eine, sich in ihrer Wirkung ebenso als Substanz aufhebende, als sich in diesem Wirken erst verselbständigende Ursache vorhanden.

§ 156

Aber auch *für sich* ist diese Einheit, indem dieser ganze Wechsel das eigene *Setzen* der Ursache und nur dies ihr *Setzen* ihr *Sein* ist. Die Nichtigkeit der Unterschiede ist nicht nur an sich oder unsere Reflexion (vorhg. §), sondern die Wechselwirkung ist selbst dies, jede der gesetzten Bestimmungen auch wieder aufzuheben und in die entgegengesetzte zu verkehren, also jene Nichtigkeit der Momente zu setzen, die an sich ist. In die Ursprünglichkeit wird eine Wirkung gesetzt, d.h. die Ursprünglichkeit wird aufgehoben; die Aktion einer Ursache wird zur Reaktion usf.

§ 157

Dieser reine Wechsel mit sich selbst ist hiemit die *enthüllte* oder *gesetzte Notwendigkeit*. Das Band der Notwendigkeit als solcher ist die Identität als noch *innere* und verborgene, weil sie die Identität von solchen ist, die als *Wirkliche* gelten, deren Selbständigkeit jedoch eben die Notwendigkeit sein soll. Der Verlauf der Substanz durch die Kausalität und Wechselwirkung ist daher nur das *Setzen*, daß die *Selbständigkeit* die unendliche *negative Beziehung auf sich ist*, – *negative* überhaupt, in der das Unterscheiden und Vermitteln zu einer Ursprünglichkeit gegen-

c. L'AZIONE RECIPROCA

§ 155. L'Identità fra i due lati in sé

Nell'Azion reciproca, le determinazioni fissate come differenti sono, *in sé*, la stessa cosa; ciascun lato è infatti Causa, è originario, attivo, passivo, ecc., quanto l'altro.

Analogamente, un'unica e medesima cosa sono pure: il Presupporre un altro lato e l'Effettuare (l'agire) su di esso, l'Originarietà immediata e l'Essere-posto mediante lo scambio. La Causa assunta come *Causa prima* è, per via della sua Immediatezza, *passiva, posta*, ed è *Effetto*.

La Differenza tra le *due* cosiddette Cause, pertanto, è una Differenza vuota. *In sé*, si dà soltanto un'unica Causa, la quale rimuove se stessa come Sostanza nel suo Effetto, e, a un tempo, si rende autonoma solo in questo Effettuare (agire).

§ 156. La nullità delle Differenze posta dalla stessa Azion reciproca

Questa Unità, però, è anche *per sé*. L'intera alternanza, infatti, è il *Porre* peculiare della Causa, e solo questo suo *Porre* è l'*Essere* della Causa.

La nullità delle Differenze non è tale soltanto in sé, cioè nella nostra riflessione (§ prec.), ma la stessa Azion reciproca consiste a sua volta nel rimuovere le determinatezze poste e nel convertirle nelle determinazioni opposte: è essa, dunque, a porre quella nullità in sé dei momenti. Nell'Originarietà viene posto | un Effetto, cioè l'Originarietà viene rimossa; l'Azion di una Causa diventa Reazione, ecc.

§ 157. L'Autonomia del Reale come infinita Autorelazione negativa

Quest'alternanza pura con se stessa è quindi la *Necessità svelata*, cioè *posta*.

Il vincolo della Necessità in quanto tale è l'Identità come Identità ancora *interna* e nascosta. Essa è infatti l'Identità di termini che valgono come *Reali*, ma la cui Autonomia dev'essere appunto la Necessità.

Il corso della Sostanza attraverso la Causalità e l'Azion reciproca, pertanto, consiste solo nel *porre* che l'*Autonomia* è l'*infinita Autorelazione negativa*: (1) essa è *Relazione-a-sé negativa* in cui la Differenziazione e la Mediazione divengono l'Originarietà di

einander *selbständiger Wirklichen* wird, – unendliche *Beziehung auf sich selbst*, indem die Selbständigkeit derselben eben nur als ihre Identität ist.

§ 158

Diese *Wahrheit der Notwendigkeit* ist somit die *Freiheit*, und die *Wahrheit der Substanz* ist der *Begriff*, – die Selbständigkeit, welche das sich von sich Abstoßen in unterschiedene Selbständige, als dies Abstoßen identisch mit sich, und diese *bei sich selbst* bleibende Wechselbewegung nur *mit sich* ist.

§ 159

Der *Begriff* ist hiemit die *Wahrheit des Seins und des Wesens*, indem das Scheinen der Reflexion in sich selber, zugleich selbständige Unmittelbarkeit und dieses *Sein* verschiedener Wirklichkeit unmittelbar nur ein Scheinen *in sich selbst* ist.

Indem der *Begriff* sich als die *Wahrheit des Seins und Wesens* erwiesen hat, welche beide in ihm als in ihren *Grund zurückgegangen* sind, so hat er *umgekehrt* sich aus dem *Sein* als aus seinem *Grunde entwickelt*. Jene Seite des Fortgangs kann als ein *Vertiefen* des Seins in sich | selbst, dessen Inneres durch diesen Fortgang enthüllt worden ist, diese Seite als Hervorgang des *Vollkommnern aus dem Unvollkommnern* betrachtet werden. Indem solche Entwicklung nur nach der letzten Seite betrachtet worden ist, hat man der Philosophie daraus einen Vorwurf gemacht. Der bestimmtere Gehalt, den die oberflächlichen Gedanken von Unvollkommnerem und Vollkommnerem hier haben, ist der Unterschied, den das *Sein* als *unmittelbare* Einheit mit sich, vom *Begriffe* als der *freien Vermittlung* mit sich hat. Indem sich das *Sein* als ein *Moment* des Begriffs gezeigt hat, hat er sich dadurch als die *Wahrheit des Seins* erwiesen; als diese seine Reflexion-in-sich und als Aufheben der Vermittlung ist er das *Voraussetzen des Unmittelbaren*, – ein Voraussetzen, das mit der Rückkehr-in-sich identisch ist, welche Identität die Freiheit und den *Begriff* ausmacht. Wenn daher das *Moment* das Unvollkommne genannt wird, so ist der *Begriff*, das Vollkommne, allerdings dies, sich aus dem Unvollkommenen zu entwickeln, denn er ist wesentlich dies Aufheben seiner Voraussetzung. Aber er ist es zugleich allein, der als sich setzend die Voraussetzung macht, wie sich in der Kausalität überhaupt und näher in der Wechselwirkung ergeben hat.

Reali autonomi l'uno rispetto all'altro; (2) essa è infinita *Relazione-a-se-stessa*, perché l'Autonomia dei Reali non è altro, appunto, che la loro Identità.

§ 158. La Libertà e il Concetto come verità, rispettivamente, della Necessità e della Sostanza

Questa *verità* della *Necessità* è quindi la *Libertà*, e la *verità* della *Sostanza* è il *Concetto*: si tratta dell'Autonomia che si respinge via da sé in due entità autonome differenti, e che è identica a sé solo in quanto è questo respingersi: e questo movimento reciproco che permane *presso se stesso* è movimento reciproco solo *con sé*.

§ 159. Il Concetto come verità dell'Essere e dell'Essenza

Il *Concetto* è quindi la *verità dell'Essere e dell'Essenza*. La Parvenza della Riflessione entro se stessa, infatti, è a un tempo Immediatezza autonoma, e questo *Essere* di una Realtà diversa è, immediatamente e soltanto, una Parvenza *entro se stesso*.

I due lati del processo logico fin qui considerato. — Il *Concetto* si è così rivelato come la *verità dell'Essere e dell'Essenza*, i quali nel *Concetto* sono *ritornati* come nel loro Fondamento. *Per converso*, però, il *Concetto* stesso si è *sviluppato* a partire dall'*Essere* come dal proprio *Fondamento*.

Il primo lato del processo può essere considerato come un *approfondimento* dell'*Essere* | entro se stesso, il cui Interno è stato svelato appunto mediante questo progresso. Il secondo lato, invece, può essere visto come venire fuori del *più perfetto a partire dal più imperfetto*.

Ora, quando tale sviluppo è stato considerato soltanto secondo quest'ultimo lato, la Filosofia è stata al riguardo messa sotto accusa. Qui il contenuto più determinato dei pensieri superficiali di «più imperfetto» e «più perfetto» consiste nella differenza tra l'*Essere*, in quanto Unità *immediata* con se stesso, e il *Concetto*, in quanto *Mediazione libera* con se stesso.

Poiché l'*Essere* si è mostrato come un *momento* del *Concetto*, quest'ultimo si è rivelato perciò come la *verità dell'Essere*; in quanto è questa Riflessione-entro-sé e in quanto Rimozione della Mediazione, il *Concetto* è il *Presupporre l'Immediatezza* – un *Presupporre* che è identico al Ritorno-entro-sé: e questa Identità costituisce la Libertà e il *Concetto*.

Pertanto, se il *momento* viene chiamato «l'imperfetto», allora il *Concetto* (il perfetto) è senz'altro lo svilupparsi a partire dall'imperfetto, in quanto esso è essenzialmente questa rimozione del proprio presupposto. A un tempo, però, il *Concetto* è tale rimozione unicamente perché, ponendo se stesso, pone il presupposto – come è risultato nella Causalità in generale e, più in particolare, nell'*Azione reciproca*.

Der Begriff ist so in Beziehung auf Sein und Wesen bestimmt, das zum *Sein als einfacher Unmittelbarkeit zurückgegangene Wesen* zu sein, dessen Scheinen dadurch Wirklichkeit hat, und dessen Wirklichkeit zugleich *freies Scheinen in sich selbst ist*. Das Sein hat der Begriff auf solche Weise als seine einfache Beziehung auf sich oder als die Unmittelbarkeit seiner Einheit *in sich selbst*; Sein ist eine so arme Bestimmung, daß sie das Wenigste ist, was im Begriffe aufgezeigt werden kann.

Der Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit oder vom Wirklichen in den Begriff ist der härteste, weil die selbständige Wirklichkeit gedacht werden soll, als in dem Übergehen und der Identität mit der ihr *andern* selbständigen Wirklichkeit, allein ihre Substantialität zu haben; so ist auch der Begriff das härteste, weil er selbst eben diese Identität ist. Die wirkliche Substanz als solche aber, die Ursache, die in ihrem Fürsichsein nichts in sich eindringen lassen will, ist schon der *Notwendigkeit* oder dem Schicksal in das Gesetzsein überzugehen unterworfen, und diese Unterwerfung ist vielmehr das härteste. Das *Denken* der Notwendigkeit ist dagegen vielmehr die Auflösung jener Härte; denn es ist das Zusammengehen Seiner im Andern mit *Sich selbst*, – die *Befreiung*, welche nicht die Flucht der Abstraktion ist, sondern in dem andern Wirklichen, mit dem das Wirkliche durch die Macht der Notwendigkeit zusammengebunden ist, sich nicht als anderes, sondern sein eigenes Sein und Setzen zu haben. Als *für sich existierend* heißt diese Befreiung, *Ich*, als zu ihrer Totalität entwickelt *freier Geist*, als Empfindung *Liebe*, als Genuß *Seligkeit*. – Die große Anschauung der Spinozistischen Substanz ist nur *an sich* die *Befreiung* von endlichem Fürsichsein; aber der Begriff selbst ist *für sich* die Macht der Notwendigkeit und die *wirkliche Freiheit*. |

Il Concetto è quindi determinato in relazione a Essere e Essenza nel senso che esso è l'*Essenza ritornata all'Essere* come all'*Immediatezza semplice*: mediante ciò, la Parvenza dell'Essenza ha Realtà, e la Realtà dell'Essenza, a un tempo, è *libera Parvenza entro se stessa*.

In tal modo, il Concetto ha l'Essere come propria Relazione semplice a sé, cioè come l'Immediatezza della propria Unità *entro se stesso*. L'Essere è una determinazione così povera da costituire l'indicazione minima che il Concetto può fornire.

La difficoltà più ardua del pensiero, e la liberazione dall'Essere-per-sé finito come avere Sé nell'Altro. — Il Passaggio dalla Necessità alla Libertà, cioè il Passaggio del Reale nel Concetto, è il passaggio più arduo e difficile. La Realtà autonoma, infatti, dev'essere pensata nel senso che essa ha la sua Sostanzialità unicamente nel passare in quella che, rispetto a essa, è un'*altra* Realtà autonoma, e nell'Identità con questa. Anche il Concetto, quindi, è la cosa più ardua e difficile, perché esso è appunto questa Identità.

In effetti, però, la Sostanza reale in quanto tale – la Causa che, nel suo Essere-per-sé, | vuole che nulla penetri entro sé – è già soggetta alla *Necessità*, cioè al destino di passare nell'Essere-posto, e proprio questo assoggettamento alla Necessità è piuttosto la cosa più ardua.

L'atto di *pensare* la Necessità, invece, è piuttosto la soluzione di questa difficoltà, perché è la ricongiunzione di Sé con *Sé stesso* nell'Altro: è la *liberazione*, non come fuga nell'astrazione, bensì la liberazione che consiste nell'avarsi come il *proprio* Essere e Porre, non come Essere e Porre *altrui*, e tale avarsi accade nell'altro Reale con cui il Reale è legato dalla Potenza della Necessità. In quanto *esistente per sé*, questa liberazione si chiama *Io*; in quanto sviluppata fino alla propria Totalità, essa è *spirito libero*; in quanto sentimento, è *amore*, e, in quanto godimento, è *felicità*.

La grande intuizione della Sostanza spinoziana è soltanto *in sé* la *liberazione* dall'Essere-per-sé finito. Il Concetto stesso, invece, è *per sé* la Potenza della Necessità e la Libertà *reale*. |

DRITTE ABTEILUNG DER LOGIK
DIE LEHRE VOM BEGRIFF

§ 160

Der Begriff ist das *Freie*, als die *für sich seiende substantielle Macht*, und ist *Totalität*, in der^a jedes der Momente das Ganze ist, das *er* ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist; so ist er in seiner Identität mit sich das *an und für sich Bestimmte*.

§ 161

Das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Übergehen noch Scheinen in Anderes, sondern *Entwicklung*, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das identische miteinander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffes ist.

§ 162

Die Lehre vom Begriffe teilt sich in die Lehre 1) von dem subjektiven oder *formellen* Begriffe, 2) von dem Begriffe als zur Unmittelbarkeit bestimmtem, oder von der *Objektivität*, 3) von der *Idee*, dem Subjekt-Objekte, der Einheit des Begriffs und der Objektivität, der absoluten Wahrheit.

Die *gewöhnliche Logik* faßt nur die Materien in sich, die hier als ein Teil des *dritten* Teils des Ganzen vorkommen, außerdem die oben vorgekommenen sogenannten Gesetze des Denkens und in der angewandten Logik einiges von dem Erkennen, womit noch psychologisches, metaphysisches und sonst empirisches Material verbunden wird, weil jene Formen des Denkens denn endlich für sich nicht mehr genügen; damit hat diese Wissenschaft jedoch die feste Richtung verloren. — Jene Formen, die wenigstens zum eigentlichen Gebiet der Logik gehören, werden übrigens nur als Bestimmungen des bewußten und zwar desselben als nur verständigen, nicht vernünftigen Denkens genommen.

^a in dem E¹, BL; in welcher E²; indem NP.

TERZA SEZIONE DELLA LOGICA
LA DOTTRINA DEL CONCETTO

§ 160. Il Concetto come l'in sé e per sé Determinato

Il Concetto è il *Libero*, nel senso della *Potenza sostanziale essente per sé*.

Esso è anche *Totalità*, nella quale *ciascuno* dei suoi momenti è quel *Tutto* che il *Concetto* stesso è, ed è posto come Unità inseparata con il Concetto.

Nella sua Identità con sé, quindi, il Concetto è l'*in sé e per sé Determinato*.

§ 161. Il Concetto come Sviluppo

Il procedere del Concetto non è più Passaggio in Altro, né Parvenza in Altro, ma *Sviluppo*.

Qui, infatti, il Differente è a un tempo posto immediatamente come l'Identico agli Altri e al Tutto: la determinatezza è come un Essere libero del Concetto totale.

§ 162. Suddivisione della sfera del Concetto

La dottrina del Concetto si suddivide in:

- 1) dottrina del Concetto soggettivo o *formale*;
- 2) dottrina del Concetto determinatosi come Immediatezza, cioè dottrina dell'*Oggettività*;
- 3) dottrina dell'*Idea*, del Soggetto-Objetto, dell'Unità del Concetto e dell'*Oggettività*, della Verità assoluta.

Il contenuto della logica ordinaria. — La *logica ordinaria* abbraccia in sé soltanto le discipline che qui compaiono come una *parte* della *terza parte* dell'intera Logica. Essa contiene inoltre le cosiddette leggi del pensiero incontrate in precedenza¹⁴³, e, per quanto riguarda la logica applicata, vi si trovano alcuni elementi di gnoseologia, ai quali viene collegato del materiale | psicologico, metafisico e, altrimenti, empirico; alla fine, infatti, quelle forme del pensiero non erano più di per sé sufficienti, ma con quelle aggiunte, tuttavia, questa scienza ha finito col perdere il suo indirizzo preciso e saldo.

Del resto, anche le forme che in qualche modo appartengono al campo vero e proprio della Logica, vengono intese soltanto come determinazioni del pensiero conscio, e precisamente del pensiero soltanto intellettuale, non razionale.

Die vorhergehenden logischen Bestimmungen, die Bestimmungen des Seins und Wesens, sind zwar nicht bloße Gedankenbestimmungen, in ihrem Übergehen, dem dialektischen Momente, und in ihrer Rückkehr in sich und Totalität erweisen sie sich als *Begriffe*. Aber sie sind (vgl. § 84 u. 112) nur *bestimmte* Begriffe, Begriffe an sich, oder was das selbe ist, *für uns*, indem das *Andere*, in das jede Bestimmung *übergeht* oder in welchem sie *scheint* und damit als relatives ist, nicht als *Besonderes*, noch ihr Drittes als *Einzelnes* oder *Subjekt* bestimmt, nicht die Identität der Bestimmung in ihrer entgegengesetzten, ihre Freiheit *gesetzt* ist, weil sie nicht *Allgemeinheit* ist. — Was gewöhnlich unter *Begriffen* verstanden wird, sind *Verstandes-Bestimmungen*, auch nur allgemeine *Vorstellungen*: daher überhaupt *endliche* Bestimmungen; vgl. § 62.

Die Logik des Begriffs wird gewöhnlich als nur *formelle* Wissenschaft so verstanden, daß es ihr auf die *Form* als solche des Begriffs, des Urteils und Schlusses, aber ganz und gar nicht darauf ankomme, ob Etwas *wahr* sei; sondern dies hänge ganz allein vom *Inhalte* ab. Wären wirklich die logischen Formen des Begriffs tote, unwirksame und gleichgültige Behälter von Vorstellungen oder Gedanken, so wäre ihre Kenntnis eine für die Wahrheit sehr überflüssige und entbehrliche *Historie*. In der Tat aber sind sie umgekehrt als Formen des Begriffs, *der lebendige Geist des Wirklichen*, und von dem Wirklichen ist wahr nur, was *kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr* ist. Die Wahrheit dieser Formen für sich selbst ist aber seither nie betrachtet und untersucht worden, ebensowenig als ihr notwendiger Zusammenhang. |

A

DER SUBJEKTIVE BEGRIFF

a. DER BEGRIFF ALS SOLCHER

§ 163

Der *Begriff* als solcher enthält die Momente der *Allgemeinheit*, als freier Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit, — der *Besonderheit*, der Bestimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt, und der *Einzelheit*, als der Re-

In che senso le determinazioni delle due sfere precedenti sono dei concetti. — Le determinazioni logiche precedenti, le determinazioni della sfera dell'Essere e di quella dell'Essenza, non sono certamente mere determinazioni di pensiero; tanto nel loro Passaggio-in-Altro, nel momento dialettico, quanto anche nel loro Ritorno-entro-sé e nella loro Totalità, Essere e Essenza si rivelano come *concetti*.

Si tratta però soltanto di concetti *determinati*, di concetti *in sé* (cfr. §§ 84 e 112), e ciò equivale a dire: di concetti *per noi*. Qui, infatti, l'*Altro* — in cui ciascuna determinazione *passa*, oppure in cui ciascuna determinazione *pare* ed è quindi come termine relativo — non è determinato come *Particolare*, né il loro terzo termine è determinato come *Singolare* o *Soggetto*; né l'Identità della determinazione è *posta* entro la determinazione opposta, né è *posta* la sua Libertà, perché essa non è *Universalità*.

In genere, per «concetto» si intende una *determinazione intellettuale*, o anche soltanto una *rappresentazione universale*: in generale, pertanto, una determinazione *finita* (cfr. § 62).

Le Forme del Concetto sono lo Spirito vivente del Reale. — La Logica del Concetto viene solitamente intesa come scienza soltanto *formale*, nel senso che essa si occuperebbe della *Forma* in quanto tale del Concetto, del Giudizio e del Sillogismo, mentre invece sarebbe del tutto indifferente verso la questione se Qualcosa sia *vero*, perché tale questione riguarderebbe esclusivamente il *Contenuto*.

Se però le Forme logiche del Concetto fossero realmente dei serbatoi vuoti, inerti e indifferenti di rappresentazioni o di pensieri, allora la loro cognizione sarebbe un *inventario* assai superfluo e addirittura nocivo per la Verità.

Di fatto, invece, proprio in quanto sono Forme del Concetto, esse costituiscono *lo Spirito vivente del Reale*, e quanto il Reale ha di vero è *vero solo in virtù di queste Forme, mediante esse ed entro esse*.

Ora, la verità di queste Forme per se stesse non è mai stata presa in considerazione ed esaminata, né tantomeno lo è stata la loro connessione necessaria. |

A.

IL CONCETTO SOGGETTIVO

a. IL CONCETTO IN QUANTO TALE

§ 163. I tre momenti del Concetto in quanto tale

Il *Concetto* in quanto tale contiene i momenti:-

- 1) dell'*Universalità*, in quanto libera Uguaglianza con se stessa nella propria determinatezza;
- 2) della *Particolarità*, cioè della determinatezza nella quale l'Universale permane in trasparenza uguale a se stesso;

flexion in sich der Bestimmtheiten der Allgemeinheit und Besonderheit, welche negative Einheit mit sich das *an und für sich bestimmte* und zugleich mit sich identische oder allgemeine ist.

Das Einzelne ist dasselbe, was das Wirkliche ist, nur daß jenes aus dem Begriffe hervorgegangen, somit als allgemeines als die negative Identität mit sich *gesetzt* ist. Das *Wirkliche*, weil es nur erst *an sich* oder *unmittelbar* die *Einheit* des Wesens und der Existenz ist, *kann* es wirken; die Einzelheit des Begriffes aber ist schlechthin das *Wirkende*, und zwar auch nicht mehr wie die *Ursache* mit dem Scheine, ein Anderes zu wirken, sondern das *Wirkende seiner selbst*. — Die Einzelheit ist aber nicht in dem Sinne nur *unmittelbarer* Einzelheit zu nehmen, nach der wir von einzelnen Dingen, Menschen sprechen; diese Bestimmtheit der Einzelheit kommt erst beim Urteile vor. Jedes Moment des Begriffes ist selbst der ganze Begriff (§ 160), aber die Einzelheit, das Subjekt, ist der als Totalität *gesetzte* Begriff. |

§ 164

Der Begriff ist das schlechthin *Konkrete*, weil die negative Einheit mit sich als An- und Für-sich-bestimmtsein, welches die Einzelheit ist, selbst seine Beziehung auf sich, die Allgemeinheit ausmacht. Die Momente des Begriffes können insofern nicht abgesondert werden; die Reflexionsbestimmungen *sollen* jede für sich, abgesondert von der entgegengesetzten, gefaßt werden und gelten; aber indem im Begriff ihre *Identität gesetzt* ist, kann jedes seiner Momente unmittelbar nur aus und mit den andern gefaßt werden.

Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit sind abstrakt genommen dasselbe, was Identität, Unterschied und Grund. Aber das Allgemeine ist das mit sich Identische *ausdrücklich in der Bedeutung*, daß in ihm zugleich das Besondere und Einzelne enthalten sei. Ferner ist das Besondere das Unterschiedene oder die Bestimmtheit, aber in der Bedeutung, daß es allgemein in sich und als Einzelnes sei. Ebenso hat das Einzelne die Bedeutung, daß es *Subjekt*, Grundlage sei, welche die Gattung und Art in sich enthalte und selbst substantiell sei. Dies ist die *gesetzte* Untrenntheit der Momente in ihrem Unterschiede (§ 160) — die *Klarheit*

3) della *Singularità*, in quanto Riflessione-entro-sé delle determinatezze dell'Universalità e della Particolarità: questa Unità negativa con sé è l'*in sé e per sé Determinato* e, a un tempo, è l'Identico con sé, cioè l'Universale.

Confronto tra il Reale e il Singolare. — Il Singolare è la stessa cosa del Reale, con la sola differenza che il Singolare è venuto fuori dal Concetto, ed è quindi *posto* come universale, come l'Identità con sé negativa.

Il *Reale* è l'*Unità* dell'Essenza e dell'Esistenza, ma innanzitutto esso è tale soltanto *in sé*, cioè *immediatamente*; di conseguenza, il Reale può effettuare e realizzare qualcosa. La Singularità del Concetto, invece, è assolutamente l'*Effettuante e Realizzante*; per l'esattezza, il Singolare non è più la *Causa* che ha la Parvenza di Effettuare un Altro, ma è l'Effettuante e Realizzante *se stesso*.

La Singularità, però, non va presa nel senso di Singularità soltanto *immediata*, come quando si parla, per esempio, di singole cose, di singoli uomini; questa determinatezza della Singularità subentra solo nella sfera del Giudizio¹⁴⁴.

Ciascun momento del Concetto è esso stesso il Concetto totale (§ 160). Ora, la Singularità, cioè il Soggetto, è il Concetto *posto* come Totalità. |

§ 164. Il Concetto come l'assolutamente Concreto

Il Concetto è l'assolutamente *Concreto*.

Infatti, l'Unità con sé negativa, in quanto Essere-in-sé-e-per-sé-determinato — in quanto Singularità —, costituisce essa stessa la Relazione-a-sé del Concetto, cioè l'Universalità.

I momenti del Concetto, pertanto, non possono essere separati.

Le determinazioni riflesse *devono-essere* colte e *devono-essere* valide ciascuna per sé, separata da quella opposta. Nel Concetto, invece, essendo *posta* l'*Identità* di tutti i suoi momenti, ciascun momento può essere colto immediatamente soltanto a partire dagli altri e insieme a essi.

L'inseparabilità dei tre momenti del Concetto. — Universalità, Particolarità e Singularità, considerate astrattamente, sono rispettivamente la stessa cosa di Identità, Differenza e Fondamento.

L'Universale, però, è l'Identico a sé *nel significato esplicito* per cui esso a un tempo implica entro sé il Particolare e il Singolare.

Inoltre, il Particolare è il Differente, cioè la determinatezza, solo nel senso di essere entro sé universale e di essere a un tempo come un Singolare.

Il Singolare, infine, ha il significato di essere *Soggetto*, cioè base fondamentale che implica entro sé il Genere e la Specie e che è essa stessa sostanziale.

È questa l'inseparabilità *posta* dei momenti nella loro Differenza (§ 160): essa è la *chiarezza* del Concetto, nel quale ogni Differenza non

des Begriffes, in welchem jeder Unterschied keine Unterbrechung, Trübung macht, sondern eben so durchsichtig ist.

Man hört nichts gewöhnlicher sagen, als daß der Begriff etwas *Abstraktes* ist. Dies ist teils insofern richtig, als das Denken überhaupt und nicht das empirisch konkrete Sinnliche sein Element, teils als er noch nicht die *Idea* ist. Insofern ist der subjektive Begriff noch *formell*, jedoch gar nicht als ob er je einen andern Inhalt haben oder erhalten sollte als sich selbst. — Als die absolute Form selbst ist er alle *Bestimmtheit*, aber wie sie in ihrer Wahrheit ist. Ob er also gleich abstrakt ist, so ist er das Konkrete, und zwar das schlechthin Konkrete, das Subjekt als solches. Das Absolut-Konkrete ist der Geist (s. Anm. § 159), — der Begriff, insofern er als Begriff, sich unterscheidend von seiner Objektivität, die aber des Unterscheidens unerachtet die *seinige* bleibt, *existiert*. Alles andere Konkrete, so reich es sei, ist nicht so innig identisch mit sich und darum an | ihm selbst nicht so konkret, am wenigsten das was man gemeinhin unter Konkretem versteht, eine äußerlich zusammengehaltene Mannigfaltigkeit. — Was auch Begriffe, und zwar bestimmte Begriffe genannt werden z.B. Mensch, Haus, Tier usf. sind einfache Bestimmungen und abstrakte Vorstellungen, — Abstraktionen, die vom Begriffe nur das Moment der Allgemeinheit nehmen und die Besonderheit und Einzelheit weglassen, so nicht an ihnen entwickelt sind und damit gerade vom Begriffe abstrahieren.

§ 165

Das Moment der *Einzelheit* setzt erst die Momente des Begriffes als Unterschiede, indem sie dessen negative Reflexion-in-sich, daher *zunächst* das freie Unterscheiden desselben als die *erste Negation* ist, womit die *Bestimmtheit* des Begriffes gesetzt wird, aber als *Besonderheit*, d.i. daß die Unterschiedenen erstlich nur die Bestimmtheit der Begriffsmomente gegeneinander haben, und daß zweitens ebenso ihre Identität, daß das eine das andere ist, *gesetzt* ist; diese *gesetzte* Besonderheit des Begriffes ist das *Urteil*.

Die gewöhnlichen Arten von *klaren, deutlichen* und *adäquaten* Begriffen, gehören nicht dem Begriffe sondern der Psychologie insofern an, als unter klarem und deutlichem Begriffe *Vorstellungen* gemeint sind,

costituisce affatto un'interruzione, un turbamento o offuscamento, ma è altrettanto trasparente.

Astrattezza e concretezza del Concetto. — Non c'è opinione più diffusa di quella secondo cui il Concetto sarebbe qualcosa di *astratto*.

Ciò è giusto, da un lato, perché il suo elemento è il pensiero in generale, e non il Sensibile empiricamente concreto; dall'altro lato, perché il Concetto non è ancora l'*Idea*.

In quest'ultimo senso, il Concetto soggettivo è ancora *formale*, ma nient'affatto nel senso che esso dovrebbe avere o ricevere un Contenuto diverso da se stesso. In quanto costituisce la Forma assoluta stessa, il Concetto è ogni *determinatezza*, quale ciascuna di esse è nella propria verità. Sebbene sia astratto, dunque, il Concetto è il Concreto, e, precisamente, è l'assolutamente Concreto, il Soggetto in quanto tale.

L'assolutamente Concreto è lo Spirito (v. § 159, annot.). Lo Spirito, infatti, è il Concetto che *esiste* come Concetto differenziandosi dalla sua Oggettività, la quale però, nonostante la Differenziazione, resta la *sua* Oggettività.

Ogni altro Concreto, per quanto ricco sia, non è così intimamente identico a sé, e pertanto | non è così concreto in se stesso; ancora meno lo è ciò che comunemente s'intende per «concreto», cioè una molteplicità tenuta insieme in modo esteriore.

Tutto ciò che viene chiamato «concetto», e più precisamente «concetto determinato» — per esempio: uomo, casa, animale, ecc. —, non è altro che determinazione semplice e rappresentazione astratta. Si tratta di astrazioni che dal Concetto traggono soltanto il momento dell'Universalità, tralasciando invece la Particolarità e la Singolarità; in tal modo, esse non sono in sé sviluppate, e quindi ciò da cui astraggono è proprio il Concetto.

§ 165. La Particolarità posta del Concetto

I momenti del Concetto sono *posti* come Differenze soltanto dal momento della *Singolarità*.

La Singolarità, infatti, è la Riflessione-entro-sé negativa del Concetto, e pertanto, *innanzitutto*, essa è la libera Differenziazione del Concetto.

Questa Differenziazione è la *prima Negazione*, con la quale viene posta la *determinatezza* del Concetto in quanto *Particolarità*.

In altre parole: In primo luogo, i Differenti hanno soltanto la determinatezza di essere, l'uno rispetto all'altro, i momenti del Concetto; in secondo luogo, è *posta* anche la loro Identità, per cui ciascuno dei momenti è l'altro.

Questa Particolarità *posta* del Concetto è il *Giudizio*.

In che senso si può parlare di «specie» del Concetto. — Le specie ordinarie in base alle quali i concetti vengono suddivisi in *chiari, distinti* e *adeguati*, non appartengono affatto al Concetto, ma alla psicologia.

unter jenem eine abstrakte, einfach bestimmte, unter diesem eine solche, an der aber noch ein *Merkmal*, d.i. irgend eine Bestimmtheit zum Zeichen für das *subjektive* Erkennen herausgehoben ist. Nichts ist so sehr selbst das Merkmal der Äußerlichkeit und des Verkommens der Logik, als die beliebte Kategorie des *Merkmals*. Der *adäquate* spielt mehr auf den Begriff, ja selbst auf die Idee an, aber drückt noch nichts als das Formelle der Übereinstimmung eines Begriffs oder auch einer Vorstellung mit ihrem Objekte, – einem äußerlichen Dinge, aus. – Den sogenannten *subordinierten* und *koordinierten* Begriffen liegt der begrifflose Unterschied vom Allgemeinen und Besondern, und deren Verhältnis-Beziehung in einer äußerlichen Reflexion zu Grunde. Ferner aber eine Aufzählung von Arten *konträrer* und *kontradiktorischer, bejubender, verneinender* Begriffe usf. ist nichts anderes als ein Auflesen nach Zufall von Bestimmtheiten des Gedankens, welche für sich der Sphäre des | Seins oder Wesens angehören, wo sie bereits betrachtet worden sind, und die mit der Begriffsbestimmtheit selbst als solcher nichts zu tun haben. – Die wahrhaften Unterschiede des Begriffs, der allgemeine, besondere und einzelne machen allein doch auch nur insofern *Arten* desselben aus als sie von einer äußerlichen Reflexion auseinandergehalten werden. – Die immanente Unterscheidung und Bestimmen des Begriffes ist im *Urteile* vorhanden, denn das Urteilen ist das Bestimmen des Begriffs.

b. DAS URTEIL

§ 166

Das *Urteil* ist der Begriff in seiner Besonderheit, als unterscheidende *Beziehung* seiner Momente, die als fürsichseiende und zugleich mit sich, nicht mit einander identische gesetzt sind.

Gewöhnlich denkt man beim Urteil zuerst an die *Selbständigkeit* der Extreme, des Subjekts und Prädikats, daß jenes ein Ding oder eine Bestimmung für sich, und ebenso das Prädikat eine allgemeine Bestimmung außer jenem Subjekt etwa in meinem Kopfe sei, – die dann von mir mit jener zusammengebracht, und hiemit geurteilt werde. Indem jedoch die *Copula, ist*, das Prädikat vom Subjekte aussagt, wird jenes äußerliche, subjektive *Subsumieren* wieder aufgehoben und das Urteil als eine Bestimmung des *Gegenstandes* selbst genommen. – Die *etymologi-*

In particolare, si tratta di specie psicologiche nella misura in cui con «concetti chiari» si intendono delle *rappresentazioni* astratte, determinate in modo semplice, e con «concetti distinti» delle *rappresentazioni* analoghe, ma con in più una *nota distintiva*, cioè una qualche determinatezza che valga come contrassegno per la conoscenza *soggettiva*. (Per la situazione di esteriorità e di decadenza in cui versa la logica, non c'è appunto nota più distintiva della categoria della *nota distintiva*, oggi così tanto in voga).

Quanto alla specie dei concetti *adeguati*, essa allude maggiormente al Concetto, anzi persino all'Idea, ma non esprime ancora altro che l'aspetto formale dell'accordo di un concetto, o anche di una rappresentazione, con il suo oggetto, con una cosa esteriore.

Alla base dei cosiddetti concetti *subordinati* e *coordinati*, poi, c'è la differenza aconcettuale tra Universale e Particolare, il cui rapporto viene inteso secondo una riflessione esteriore.

Inoltre, l'enumerazione delle specie di concetti *contrari* e *contraddittori, affermativi* e *negativi*, ecc., non è altro che un compitare a caso determinatezze di pensiero che, di per sé, appartengono alla sfera | dell'Essere o a quella dell'Essenza, e che in quella sede sono già state considerate; esse non hanno nulla a che vedere con la determinatezza stessa del Concetto in quanto tale.

Solo le vere Differenze del Concetto – Universale, Particolare e Singolare – possono costituire le *specie* del Concetto stesso, ma, tuttavia, ciò accade unicamente nella misura in cui è una riflessione esteriore a tenerle separate l'una dall'altra.

La Differenziazione determinante e immanente del Concetto è data nel *Giudizio*: giudicare, infatti, è determinare il Concetto.

b. IL GIUDIZIO

§ 166. Definizione del Giudizio

Il *Giudizio* è il Concetto nella sua Particolarità, in quanto *Relazione* che differenzia i propri momenti.

Ciascuno di tali momenti è posto come essente-per-sé, e, a un tempo, come identico a sé, non come identico agli altri.

Significato abituale e significato etimologico della parola «Urteil». – Abitualmente, riguardo al Giudizio, si pensa innanzitutto all'*autonomia* degli estremi, del Soggetto e del Predicato. Si ritiene che il Soggetto sia una cosa a sé stante o una determinazione per sé, e, analogamente, il Predicato viene preso per una determinazione universale che si troverebbe al di fuori del Soggetto, e precisamente nella mia testa; sarei quindi io a mettere insieme le due determinazioni, e così si avrebbe il Giudizio. Tuttavia, poiché la *Copula* «è» enuncia il Predicato del Soggetto, quella *sussunzione* esteriore e soggettiva viene poi a sua volta rimossa, e il Giudizio viene infine inteso come una determinazione dell'*oggetto* stesso.

sche Bedeutung des Urteils in unserer Sprache ist tiefer und drückt die Einheit des Begriffs als das Erste, und dessen Unterscheidung als die *ursprüngliche* Teilung aus, was das Urteil in Wahrheit ist.

Das abstrakte Urteil ist der Satz: das *Einzelne* ist das *Allgemeine*. Dies sind die Bestimmungen, die das *Subjekt* und *Prädikat* zunächst gegeneinander haben, indem die Momente des Begriffs in ihrer unmittelbaren Bestimmtheit oder ersten Abstraktion genommen werden. (Die Sätze: das *Besondere* ist das *Allgemeine*, und: das *Einzelne* ist das *Besondere*, gehören der weitem Fortbestimmung des Urteils an.) Es ist für einen verwundernswürdigen Mangel an Beobachtung anzusehen, das Faktum in den Logiken nicht angegeben zu finden, daß in *jedem* Urteil solcher Satz ausgesprochen wird: *das Einzelne ist das Allgemeine*, oder noch bestimmter: *das Subjekt ist das Prädikat* (z.B. Gott ist absoluter Geist). Freilich sind die Bestimmungen Einzelheit und Allgemeinheit, Subjekt und Prädikat auch unterschieden, aber darum bleibt nicht weniger das ganz allgemeine *Faktum*, daß jedes Urteil sie als identisch aussagt.

Die *Copula: ist*, kommt von der Natur des Begriffs, in seiner Entäußerung *identisch* mit sich zu sein; das Einzelne und das Allgemeine sind als *seine* Momente solche Bestimmtheiten, die nicht isoliert werden können. Die frühern Reflexionsbestimmtheiten haben in ihren Verhältnissen auch die Beziehung aufeinander, aber ihr Zusammenhang ist nur das *haben*, nicht das *sein*, die *als solche gesetzte Identität* oder die *Allgemeinheit*. Das Urteil ist deswegen erst die wahrhafte *Besonderheit* des Begriffs, denn es ist die Bestimmtheit oder Unterscheidung desselben, welche aber *Allgemeinheit* bleibt.

§ 167

Das Urteil wird gewöhnlich in *subjektivem* Sinn genommen als eine *Operation* und Form, die bloß im *selbstbewußten* Denken vorkomme. Dieser Unterschied ist aber im Logischen noch nicht vorhanden, das Urteil ist ganz allgemein zu nehmen: *alle Dinge sind ein Urteil*, — d.h. sie sind *Einzelne*, welche eine *Allgemeinheit* oder innere Natur in sich sind; oder ein *Allgemeines*, das *vereinzelt* ist; die Allgemeinheit und Einzelheit unterscheidet sich in ihnen, aber ist zugleich identisch.

Jenem bloß subjektivseinsollenden Sinne des Urteils, als ob *Ich* einem Subjekte ein Prädikat *beilegte*, widerspricht der vielmehr objektive

Nella lingua tedesca, il significato *etimologico* della parola *Urteil*, «giudizio», è ben più profondo, ed esprime l'Unità del Concetto come Primo, e la sua Differenziazione come *Ur-Teil*, «partizione, divisione *originaria*». | E il Giudizio, in verità, è proprio questo.

Il Giudizio astratto. — Il Giudizio astratto consiste nella proposizione: «Il *Singolare* è l'*Universale*».

Singolare e Universale sono le determinazioni che il *Soggetto* e il *Predicato* hanno inizialmente l'uno rispetto all'altro. I momenti del Concetto, infatti, vengono qui presi nella loro determinatezza immediata, cioè nella loro prima astrazione. (Le proposizioni: «Il *Particolare* è l'*Universale*», e: «Il *Singolare* è il *Particolare*», | appartengono all'ulteriore determinazione del Giudizio.)

È senz'altro un sorprendente difetto di osservazione quello che nelle varie logiche causa la mancata indicazione del *factum* che in ogni giudizio viene enunciata questa proposizione: «Il *Singolare* è l'*Universale*», oppure, in maniera ancora più determinata: «Il *Soggetto* è il *Predicato*» (per esempio: «Dio è Spirito assoluto»).

Certo, le determinazioni di Singolarità e Universalità, di Soggetto e Predicato, sono anche differenti, ma non per questo rimane meno vero il *factum* interamente universale che ogni giudizio le enuncia come identiche.

La Copula come Identità del Concetto nella sua Esteriorizzazione. — La Copula «è» proviene dalla natura del Concetto, il quale è *identico a sé* nella sua Esteriorizzazione. Il Singolare e l'Universale, in quanto *suoi* momenti, sono determinatezze che non possono essere isolate.

Le precedenti determinatezze riflesse hanno *anche*, nei loro rapporti, la relazione l'una all'altra, ma la loro connessione è soltanto l'*Avere*, non l'*Essere*¹⁴⁵, non l'*Identità posta come tale*, cioè l'*Universalità*.

Solo il Giudizio, di conseguenza, è la vera *Particolarità* del Concetto, perché il Giudizio è quella determinazione o differenziazione del Concetto che però rimane *Universalità*.

§ 167. Identità e Differenza di Universalità e Singolarità

Ordinariamente il Giudizio viene inteso in senso *soggettivo* come un'*operazione* e una forma che si presenterebbe soltanto nel pensiero *autocosciente*.

Nella sfera logica, però, questa distinzione non è ancora data, e il Giudizio va inteso in modo totalmente universale: *Tutto è un Giudizio*. Ciò equivale a dire: Ogni cosa è un *Singolare* che, entro sé, è una *Universalità*, cioè una natura interna; oppure: Ogni cosa è un *Universale* che si è *singularizzato*.

In ogni cosa, l'Universalità e la Singolarità si differenziano, ma, a un tempo, sono identiche.

Oggettività della forma espressiva del Giudizio. — Quel significato per cui il Giudizio dovrebbe essere meramente soggettivo — come se

Ausdruck des Urteils: die Rose *ist* rot, das Gold *ist* Metall usf.; nicht Ich lege ihnen etwas erst bei. – Die Urteile sind von den *Sätzen* unterschieden; die letztern enthalten eine Bestimmung von den Subjekten, die nicht im Verhältnis der Allgemeinheit zu ihnen steht, – einen Zustand, eine einzelne Handlung und dergleichen; Cäsar ist zu Rom in dem und dem Jahre geboren, hat 10 Jahre in Gallien Krieg geführt, ist über den Rubikon gegangen usf. sind Sätze, keine Urteile. Es ist ferner etwas ganz Leeres zu sagen, daß dergleichen Sätze z.B. *ich habe heute Nacht gut geschlafen*, – oder auch: *Präsentiert das Gewehr!* in die Form eines Urteils gebracht werden können. Nur dann würde ein Satz: es fährt ein Wagen vorüber, – ein und zwar subjektives Urteil sein, wenn es zweifelhaft sein könnte, ob das vorüber sich bewegende ein Wagen sei oder ob der Gegenstand sich bewege und nicht vielmehr der Standpunkt, von dem wir ihn beobachten; wo das Interesse also darauf geht, für [meine] noch nicht gehörig bestimmte Vorstellung die Bestimmung zu finden.

§ 168

Der Standpunkt des Urteils ist die *Endlichkeit*, und die *Endlichkeit* der Dinge besteht auf demselben darin, daß sie ein Urteil sind, daß ihr Dasein und ihre allgemeine Natur (ihr Leib und ihre Seele) zwar vereinigt sind; sonst wären die Dinge Nichts; aber daß diese ihre Momente sowohl bereits verschieden, als überhaupt trennbar sind.

§ 169

Im abstrakten Urteile: *das Einzelne ist das Allgemeine*, ist das Subjekt als das negativ sich auf sich beziehende das unmittelbar *Konkrete*, das Prädikat hingegen das *Abstrakte*, Unbestimmte, das *Allgemeine*. Da sie aber durch: *ist*, zusammenhängen, so muß auch das Prädikat in seiner Allgemeinheit die Bestimmtheit des Subjekts enthalten, so ist sie die *Besonderheit*, und | diese die *gesetzte Identität* des Subjekts und Prädikats; als das hiemit gegen diesen Formunterschied Gleichgültige ist sie der *Inhalt*.

Das Subjekt hat erst im Prädikate seine ausdrückliche Bestimmtheit und Inhalt; für sich ist es deswegen eine bloße Vorstellung oder ein lee-

fossi *Io* ad *attribuire* un Predicato a un Soggetto – contraddice la forma espressiva del Giudizio stesso, la quale è oggettiva. Infatti, quando si dice «la rosa è rossa», «l'oro è un metallo», ecc., non sono *Io* ad attribuire qualcosa alla rosa, all'oro, ecc.

La differenza tra Giudizio e proposizione. — I Giudizi sono differenti dalle *proposizioni*. |

Le proposizioni, infatti, contengono una determinazione dei Soggetti la quale non sta con essi in un rapporto di Universalità – contengono, cioè, la determinazione di uno stato, di un'azione singola, ecc. «Cesare è nato a Roma nell'anno tal dei tali, ha combattuto 10 anni nelle Gallie, ha passato il Rubicone, ecc.»: queste sono proposizioni, non Giudizi.

È inoltre completamente inutile e vano dire che proposizioni come, per esempio, «stanotte non ho dormito bene», o anche come «presentat'arm!», *possono* essere messe in forma di Giudizio. Una proposizione del tipo «passa una carrozza» sarebbe un Giudizio, e precisamente un Giudizio soggettivo, solo allorché ci fosse il dubbio se a muoversi è una carrozza (l'oggetto), o se invece dipende dal punto di vista secondo cui guardiamo questo oggetto. In questo caso, l'interesse è dunque teso a trovare la determinazione per una rappresentazione non ancora adeguatamente determinata.

§ 168. Il Giudizio come Finitezza delle Cose

Il punto di vista del Giudizio è la *Finitezza*.

La *Finitezza* delle Cose consiste in ciò: Esse sono un Giudizio, e il loro Esserci e la loro natura universale (il loro corpo e la loro anima) sono senz'altro uniti, altrimenti le Cose sarebbero Nulla; ma questi loro momenti sono già sia diversi, sia, in generale, separabili.

§ 169. La Particolarità come Identità posta del Soggetto e del Predicato

Nel Giudizio astratto «*il Singolare è l'Universale*», il Soggetto è ciò che si relaziona negativamente a se stesso, e in tal senso è immediatamente *Concreto*; il Predicato, invece, è l'*Astratto*, l'Indeterminato, l'*Universale*.

Poiché però essi sono connessi dall'«è», allora anche il Predicato, nella sua Universalità, deve contenere la determinatezza del Soggetto. Tale determinatezza è così la *Particolarità*, | la quale costituisce l'*Identità posta* del Soggetto e del Predicato.

In quanto indifferente rispetto a questa Differenza formale, la Particolarità è il *Contenuto*.

Senza il Predicato, il Soggetto è una mera rappresentazione. — Il Soggetto ha la sua esplicita determinatezza e il suo Contenuto solo nel Predicato; per sé, quindi, il Soggetto è una mera rappresentazione e un vuoto nome.

rer Name. In den Urteilen: *Gott* ist das Allerrealste usf. oder das *Absolute* ist identisch mit sich usf. – ist *Gott*, das *Absolute* ein bloßer Name; was das Subjekt *ist*, ist erst im Prädikate gesagt. Was es als Konkretes sonst noch wäre, geht *dieses* Urteil nichts an (vgl. § 31).

§ 170

Was die nähere Bestimmtheit des Subjekts und Prädikats betrifft, so ist das *erstere*, als die negative Beziehung auf sich selbst (§ 163, 166 Anm.) das zu Grunde liegende Feste, in welchem das Prädikat sein Bestehen hat und ideell ist, (es *inhäriert* dem Subjekte); und indem das Subjekt überhaupt und *unmittelbar* konkret ist, ist der bestimmte Inhalt des Prädikats nur *Eine* der *vie-len* Bestimmtheiten des Subjekts, und dieses reicher und weiter als das Prädikat.

Umgekehrt ist das *Prädikat* als das Allgemeine für sich bestehend und gleichgültig, ob dies Subjekt ist oder nicht; es geht über das Subjekt hinaus, *subsumiert* dasselbe unter sich, und ist seinerseits weiter als das Subjekt. Der *bestimmte Inhalt* des Prädikats (vorh. §) macht allein die Identität beider aus.

§ 171

Subjekt, Prädikat, und der bestimmte Inhalt oder die Identität, sind zunächst im Urteile in ihrer Beziehung selbst als *verschieden*, auseinanderfallend gesetzt. *An sich* d.i. dem Begriffe nach aber sind sie *identisch*, indem die konkrete Totalität des Subjekts dies ist, nicht irgend eine unbestimmte Mannigfaltigkeit zu sein, sondern allein *Einzelheit*, das Besondere und Allgemeine in einer Identität, und eben diese Einheit ist das Prädikat (§ 170). – In der *Copula* ist ferner die *Identität* des Subjekts und Prädikats zwar *gesetzt*, aber zunächst nur als abstraktes *Ist*. Nach dieser *Identität* ist das Subjekt auch in | der Bestimmung des Prädikats zu *setzen*, womit auch dieses die Bestimmung des erstern erhält, und die *Copula* sich *erfüllt*. Dies ist die *Fortbestimmung* des Urteils durch die inhaltvolle *Copula* zum *Schlusse*. Zunächst am Urteile ist die Fortbestimmung desselben, das Bestimmen der zuerst abstrakten, *sinnlichen Allgemeinheit* zur *Allheit*, *Gattung* und *Art*, und zur entwickelten *Begriffs-Allgemeinheit*.

Nei giudizi «*Dio* è l'Ente realissimo» o «l'*Assoluto* è identico a sé», «*Dio*» e «l'*Assoluto*» sono un mero nome. Solo nel Predicato si dice che cosa il Soggetto è.

L'eventuale aspetto concreto del Soggetto non rientra in *questo* Giudizio (cfr. § 31).

§ 170. Inerenza del Predicato e sussunzione del Soggetto

Consideriamo adesso più da vicino le determinazioni del Soggetto e del Predicato.

Il *Soggetto*, in quanto Relazione negativa a se stesso (§§ 163, 166 annot.), è il fondamento stabile in cui il Predicato ha la sua sussistenza ed è idealmente (– il Predicato *inerisce* al Soggetto). E poiché il Soggetto, in generale e *immediatamente*, è concreto, il Contenuto determinato del Predicato è soltanto *una* delle *molte* determinatezze del Soggetto, il quale è più ricco e più ampio del Predicato.

Il *Predicato*, per converso, in quanto è l'Universale, sussiste per sé e gli è indifferente se questo Soggetto sia oppure no. Il Predicato oltrepassa il Soggetto, lo *sussume* sotto di sé, e, a sua volta, è più ampio del Soggetto. Solo il *Contenuto determinato* del Predicato (v. § prec.) costituisce l'Identità di Soggetto e Predicato.

§ 171. Il riempimento della Copula come determinazione progressiva del Giudizio

Nel Giudizio, il Soggetto, il Predicato e il Contenuto determinato – cioè l'Identità – sono posti innanzitutto nella loro stessa Relazione come *diversi*, come elementi che cadono l'uno fuori dell'altro.

In sé, però, cioè secondo il Concetto, essi sono *identici*. Infatti, la Totalità concreta del Soggetto consiste nell'essere non una qualsiasi molteplicità indeterminata, bensì unicamente *Singolarità*, un'Identità di Particolare e Universale, e il Predicato è appunto questa Unità (§ 170).

Nella Copula, inoltre, l'Identità di Soggetto e Predicato è, sì, *posta*, ma innanzitutto soltanto come *È* astratto. Secondo questa *Identità*, il Soggetto va *posto* anche | nella determinazione del Predicato; con ciò, anche il Predicato riceve la determinazione del Soggetto, e la Copula si *riempie*.

Questa è la *determinazione progressiva* del Giudizio, il quale, mediante la Copula contenutisticamente piena, diviene *Sillogismo*.

Ora, nel Giudizio la sua determinazione ulteriore è innanzitutto quella per cui la prima *Universalità*, astratta e *sensibile*, diviene *Tuttità*, poi *Genere* e *Specie*, quindi *Universalità concettuale* sviluppata.

Die Erkenntnis der Fortbestimmung des Urteils gibt demjenigen, was als *Arten* des Urteils aufgeführt zu werden pflegt, erst sowohl einen *Zusammenhang* als einen *Sinn*. Außerdem, daß die gewöhnliche Aufzählung als ganz zufällig aussieht, ist sie etwas oberflächliches und selbst wüstes und wildes in der Angabe der Unterschiede; wie positives, kategorisches, assertorisches Urteil unterschieden sei, ist teils überhaupt aus der Luft gegriffen, teils bleibt es unbestimmt. Die verschiedenen Urteile sind als notwendig auseinander folgend und als *ein Fortbestimmen des Begriffs* zu betrachten, denn das Urteil selbst ist nichts als der *bestimmte* Begriff.

In Beziehung auf die beiden vorhergegangenen Sphären des *Seins* und *Wesens*, sind die *bestimmten Begriffe* als Urteile Reproduktionen dieser Sphären, aber in der einfachen Beziehung des Begriffs gesetzt.

a) QUALITATIVES URTEIL

§ 172

Das unmittelbare Urteil ist das *Urteil des Daseins*; das Subjekt in einer Allgemeinheit, als seinem Prädikate, gesetzt, welches eine unmittelbare (somit sinnliche) Qualität ist. 1) *Positives* Urteil, das Einzelne ist ein Besonderes. Aber das Einzelne ist *nicht* ein Besonderes; näher, solche einzelne Qualität entspricht der konkreten Natur des Subjekts nicht; 2) *negatives* Urteil.

Es ist eines der wesentlichsten logischen Vorurteile, daß solche qualitative Urteile wie: die Rose ist rot, oder ist nicht rot, Wahrheit enthalten können. *Richtig* können sie sein, d.i. in dem beschränkten Kreise der Wahrnehmung, des endlichen Vorstellens und Denkens; dies hängt von dem Inhalte ab, der ebenso ein endlicher für sich unwahrer ist. Aber die Wahrheit beruht nur auf der Form, d.i. dem gesetzten Begriffe und der ihm entsprechenden Realität; solche Wahrheit aber ist im qualitativen Urteile nicht vorhanden.

§ 173

In dieser als *erster* Negation bleibt noch die *Beziehung* des Subjekts auf das Prädikat, welches dadurch als relativ Allgemeines ist, dessen *Bestimmtheit* nur negiert worden; (die Rose ist

I tipi di Giudizio sono una determinazione progressiva del Concetto. — La conoscenza della determinazione progressiva del Giudizio è l'unica a conferire un *nesso* e un *senso* a quelle che vengono solitamente presentate come *specie* del Giudizio.

L'abituale enumerazione delle specie, oltre a sembrare del tutto accidentale, è superficiale, arida e persino selvaggia nell'indicare le distinzioni. In che modo si debbano distinguere il giudizio positivo, quello categorico e quello assertorio, infatti, è da un lato campato in aria, e dall'altro resta indeterminato.

I diversi tipi di Giudizio vanno considerati come una successione necessaria e come *una determinazione progressiva del Concetto*, perché il Giudizio stesso non è altro che il Concetto *determinato*.

In relazione alle due sfere precedenti dell'*Essere* e dell'*Essenza*, i *concetti determinati*, in quanto giudizi, sono riproduzioni, appunto, di queste sfere, ma riproduzioni poste nella Relazione semplice del Concetto.

a) IL GIUDIZIO QUALITATIVO

§ 172. Giudizio positivo e Giudizio negativo

Il Giudizio immediato è il *Giudizio dell'Esserci*.

Il Soggetto è qui posto in una Universalità che, come suo Predicato, è una qualità immediata (e quindi sensibile). Si ha quindi 1) il Giudizio *positivo*: «Il Singolare è un Particolare».

Il Singolare, però, *non* è un Particolare; più esattamente, una tale qualità singolare non corrisponde alla natura concreta del Soggetto. Così si ha 2) il Giudizio *negativo*.

Il Giudizio qualitativo può essere esatto, ma non vero. — Uno dei pregiudizi logici più essenziali è quello secondo cui giudizi qualitativi come «la rosa è rossa» o «la rosa non è rossa» possono contenere qualche verità.

In realtà, tali giudizi possono essere *esatti*, possono cioè valere nella cerchia limitata della percezione, della rappresentazione e del pensiero finito; e l'esattezza dipende dal Contenuto, il quale in questa cerchia è altrettanto finito, di per sé non vero.

La verità nella sfera del Giudizio si fonda invece soltanto sulla Forma, cioè sul Concetto posto e sulla Realtà corrispondente. E tale verità non è data nel Giudizio qualitativo.

§ 173. Giudizio identico e Giudizio infinito

In questa Negazione, in quanto è la *prima*, permane ancora la *Relazione* del Soggetto al Predicato.

Il Predicato, pertanto, è un relativamente Universale di cui è stata negata soltanto la *determinatezza* («la rosa non è rossa» im-

nicht rot, enthält, daß sie aber noch Farbe hat, – zunächst eine andere, was aber nur wieder ein positives Urteil würde). Das Einzelne ist aber auch *nicht* ein Allgemeines. So zerfällt 3) das Urteil in sich, – 1) in die leere *identische* Beziehung: das Einzelne ist das Einzelne, – *identisches* Urteil; und 2) in sich als die vorhandene völlige Unangemessenheit des Subjekts und Prädikats; sogenanntes *unendliches* Urteil.

Beispiele von letzterem sind: der Geist ist kein Elefant, ein Löwe ist kein Tisch usf. – Sätze, die richtig aber widersinnig sind, gerade wie die identischen Sätze: ein Löwe ist ein Löwe, der Geist ist Geist. Diese Sätze sind zwar die Wahrheit des unmittelbaren, sogenannten qualitativen Urteils, allein überhaupt keine Urteile, und können nur in einem subjektiven Denken vorkommen, welches auch eine unwahre Abstraktion festhalten kann. – Objektiv betrachtet, drücken sie die Natur des *Seienden* oder der *sinnlichen* Dinge aus, daß sie nämlich sind ein Zerfallen in eine *leere* Identität, und in eine *erfüllte* Beziehung, welche aber das *qualitative Anderssein der Bezogenen*, ihre völlige Unangemessenheit ist. |

β) DAS REFLEXIONS-URTEIL

§ 174

Das Einzelne *als* Einzelnes (reflektiert in sich) ins Urteil gesetzt hat ein Prädikat, gegen welches das Subjekt als sich auf sich beziehendes zugleich ein *Anderes* bleibt. – In der *Existenz* ist das Subjekt nicht mehr unmittelbar qualitativ, sondern *im Verhältnis und Zusammenhang mit einem Andern*, mit einer äußern Welt. Die *Allgemeinheit* hat hiemit die Bedeutung dieser Relativität erhalten. (Z.B. nützlich, gefährlich; Schwere, Säure, – dann Trieb usf.)

§ 175

1) Das Subjekt, das Einzelne *als* Einzelnes (im *singulären* Urteil), ist ein Allgemeines. 2) In dieser Beziehung ist es über seine Singularität erhoben. Diese Erweiterung ist eine äußerliche, die subjektive Reflexion, zuerst die unbestimmte *Besonderheit*,

plica che la rosa ha tuttavia un colore, innanzitutto un altro colore, il che però non costituirebbe altro, a sua volta, che un Giudizio positivo).

Ora, il Singolare *non* è nemmeno un Universale. In tal modo, 3) il Giudizio si scompone entro sé (3a) nella vuota Relazione *identica*: «il Singolare è il Singolare», e questo è il Giudizio *identico*; e (3b) nella completa inadeguatezza data del Soggetto e del Predicato: si ha così il cosiddetto Giudizio *infinito*.

Esattezza e insensatezza di questi due tipi di Giudizio. — Esempi di Giudizio infinito sono: «lo spirito non è un elefante», «un leone non è un tavolo», ecc.

Si tratta di proposizioni esatte, ma prive di senso, proprio come insensate sono le proposizioni identiche: «un leone è un leone», «lo spirito è lo spirito». Queste proposizioni sono senza dubbio la verità del Giudizio immediato, cosiddetto qualitativo, ma in generale non sono affatto Giudizi, e possono fare la loro comparsa solo in un pensiero soggettivo, il quale può anche attenersi a un'astrazione non vera.

Considerate oggettivamente, tali proposizioni esprimono la natura dell'*Essente* o delle Cose *sensibili*, le quali infatti si scompongono in una Identità *vuota* e in una Relazione *riempita*, Relazione che però è l'*Alterità qualitativa dei termini in relazione*, è la loro completa inadeguatezza. |

β) IL GIUDIZIO RIFLESSO

§ 174. Il Soggetto del Giudizio posto in rapporto con un Mondo esterno

Il Singolare, *in quanto* Singolare (riflesso entro sé) posto nel Giudizio, ha un Predicato rispetto a cui il Soggetto, in quanto Relazione a sé, resta a un tempo un *Altro*.

Nell'*Esistenza*, il Soggetto non è più immediatamente qualitativo, ma è in *rapporto e connessione con un Altro*, con un Mondo esterno.

L'*Universalità* ha quindi ricevuto il significato di questa relatività (per esempio: «utile», «pericoloso»; «peso», «acidità»; e poi ancora «impulso», ecc.).

§ 175. Giudizio singolare, particolare e universale

1) Il Soggetto, cioè il Singolare *in quanto* Singolare (nel Giudizio *singolare*), è un Universale.

2) In questa Relazione, il Soggetto è elevato al di sopra della sua Singularità. Questo ampliamento è esteriore, è la Riflessione soggettiva, e inizialmente la *Particolarità* indeterminata (nel Giu-

(im *partikulären* Urteil, welches unmittelbar ebensowohl negativ als positiv ist; – das Einzelne ist in sich geteilt, zum Teil bezieht es sich auf sich, zum Teil auf Anderes). 3) Einige sind das Allgemeine, so ist die Besonderheit zur Allgemeinheit erweitert; oder diese durch die Einzelheit des Subjekts bestimmt ist die *Allheit* (Gemeinschaftlichkeit, die gewöhnliche *Reflexions-Allgemeinheit*).

§ 176

Dadurch, daß das Subjekt gleichfalls als Allgemeines bestimmt ist, ist die Identität desselben und des Prädikats, sowie hiedurch die Urteilsbestimmung selbst als gleichgültig *gesetzt*. Diese Einheit des *Inhalts* als der mit der negativen Reflexion-in-sich des Subjekts identischen Allgemeinheit macht die Urteils-Beziehung zu einer *Notwendigen*.

γ) URTEIL DER NOTWENDIGKEIT

§ 177

Das Urteil der Notwendigkeit als der Identität des Inhalts in seinem Unterschiede 1) enthält im Prädikate teils die *Substanz* oder *Natur* des *Subjekts*, das *konkrete* Allgemeine, – *die Gattung*; – teils indem dies Allgemeine ebenso die Bestimmtheit als negative in sich enthält, die *ausschließende* wesentliche Bestimmtheit – *die Art*; – *kategorisches* Urteil.

2) Nach ihrer Substantialität erhalten die beiden Seiten die Gestalt selbständiger Wirklichkeit, deren Identität nur eine *innere*, damit die Wirklichkeit des einen zugleich *nicht seine*, sondern das *Sein des andern* ist; – *hypothetisches* Urteil.

3) An dieser Entäußerung des Begriffs die innere Identität zugleich *gesetzt*, so ist das Allgemeine die Gattung, die in ihrer ausschließenden Einzelheit identisch mit sich ist; das Urteil, welches dies Allgemeine zu seinen beiden Seiten hat, das cinemal als solches, das andremal als den Kreis seiner sich ausschließenden Besonderung, deren *Entweder-Oder* ebensowohl als *Sowohl-Als* die Gattung ist, – ist das *disjunktive* Urteil. Die Allgemeinheit zunächst als Gattung und nun auch als der Umkreis ihrer Arten ist hiemit als Totalität bestimmt und *gesetzt*.

dizio *particolare*, il quale immediatamente è tanto negativo quanto positivo; il Singolare, infatti, è qui diviso entro sé, e in parte si relaziona a sé, in parte ad Altro).

3) «Alcuni sono l'Universale»: così la Particolarità è ampliata all'Universalità. Vale a dire: l'Universalità è determinata mediante la Singolarità del Soggetto, ed è *Tuttità* (la comunanza, che è la normale Universalità *riflessa*).

§ 176. La Relazione necessaria tra Soggetto e Predicato

Poiché il Soggetto è anch'esso determinato come Universale, ecco che l'Identità del Soggetto e del Predicato è *posta* come indifferente, e, analogamente, è posta come indifferente anche la determinazione del Giudizio.

Ora, questa Unità del *Contenuto*, in quanto è l'Universalità identica alla Riflessione-entro-sé del Soggetto, fa della Relazione del Giudizio una Relazione *necessaria*. |

γ) IL GIUDIZIO NECESSARIO

§ 177. Giudizio categorico, ipotetico e disgiuntivo

Il Giudizio necessario, in quanto è l'Identità del Contenuto nella sua Differenza,

1) contiene nel Predicato, da un lato, la *Sostanza* o *natura* del *Soggetto*, l'Universale *concreto*: il *Genere*; dall'altro lato, poiché questo Universale implica entro sé anche la determinatezza come negativa, si ha la determinatezza essenziale *esclusiva*: la *Specie*. – Questo è il Giudizio *categorico*.

2) In base alla loro Sostanzialità, entrambi i lati ricevono la figura di Realtà autonoma, la cui Identità è soltanto *interna*; a un tempo, quindi, la Realtà di ciascun lato *non* è *il suo* Essere, ma l'Essere dell'*Altro*. – Questo è il Giudizio *ipotetico*.

3) Quando in questa Esteriorizzazione del Concetto è *posta* a un tempo l'Identità interna, allora l'Universale è il Genere identico a sé nella sua Singolarità esclusiva. Il Giudizio ha così, in entrambi i suoi lati, questo Universale: una volta come Universale in quanto tale, l'altra volta come il circolo della sua Particolarizzazione escludente se stessa, il cui Genere è sia l'O-O, sia il *Tanto-Quanto*. Questo è il Giudizio *disgiuntivo*, in cui l'Universalità è determinata e posta come Totalità – innanzitutto come Genere, e poi come il circolo delle Specie del Genere.

6) DAS URTEIL DES BEGRIFFS

§ 178

Das *Urteil des Begriffs*, hat den Begriff, die Totalität in einfacher Form, zu seinem Inhalte, das Allgemeine mit seiner vollständigen Bestimmtheit. Das Subjekt ist 1) zunächst ein Einzelnes, das zum Prädikat die *Reflexion* des besondern Daseins auf sein Allgemeines hat, – die Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung dieser beiden Bestimmungen; gut, wahr, richtig usf. – *assertorisches Urteil*.

Erst ein solches Urteilen, ob ein Gegenstand, Handlung usf. gut, oder schlecht, wahr, schön usf. ist, heißt man auch im gemeinen Leben urteilen; man wird keinem Menschen Urteilskraft zuschreiben, der z.B. die positiven oder negativen Urteile zu machen weiß: diese Rose ist rot, dies Gemälde ist rot, grün, staubig usf.

Durch das Prinzip des unmittelbaren Wissens und Glaubens ist selbst in der Philosophie das assertorische Urteilen, das in der Gesellschaft, wenn es für sich auf Geltensollen Anspruch macht, vielmehr für ungehörig gilt, zur einzigen und wesentlichen Form der Lehre gemacht worden. Man kann in den sogenannten philosophischen Werken, die jenes Prinzip behaupten, hunderte und aber hunderte von *Versicherungen* über Vernunft, Wissen, Denken usf. lesen, die, weil denn doch die äußere Autorität nicht mehr viel gilt, durch die unendlichen Wiederholungen des einen und desselben sich Beglaubigung zu gewinnen suchen.

§ 179

Das assertorische Urteil enthält an seinem zunächst unmittelbaren Subjekte nicht die Beziehung des Besondern und Allgemeinen, welche im Prädikat ausgedrückt ist. Dies Urteil ist daher nur eine *subjektive* Partikularität, und es steht ihm die entgegengesetzte Versicherung mit gleichem Rechte oder vielmehr Unrechte gegenüber; es ist daher 2) sogleich nur ein *problematisches Urteil*. Aber 3) die objektive Partikularität an dem *Subjekte gesetzt*, seine Besonderheit als die Beschaffenheit seines Daseins, so drückt das Subjekt nun die Beziehung derselben auf seine Bestimmung, d.i. auf seine Gattung, hiemit dasjenige aus, was (§ pr.) den Inhalt des Prädikats ausmacht; (*dieses* – die unmittelbare Einzelheit, – *Haus*, – Gattung, *so* – *und so beschaffen* – Besonderheit – ist gut oder schlecht) – *apodiktisches Urteil*. – *Alle Dinge*

6) IL GIUDIZIO CONCETTUALE

§ 178. Il Giudizio assertorio

Il *Giudizio concettuale* ha per Contenuto il Concetto, la Totalità in Forma semplice, l'Universale nella sua completa determinatezza.

Qui il Soggetto è, 1) innanzitutto, un Singolare che ha per Predicato la *Riflessione* | dell'Esserci particolare entro il suo Universale; si ha così l'accordo o il non accordo di queste due determinazioni: «buono», «vero», «esatto», ecc.

Questo è il *Giudizio assertorio*.

I *Giudizi assertori sono i «giudizi» della vita ordinaria*. — Anche nella vita ordinaria per «giudicare» si intende soltanto formulare giudizi assertori, dire cioè se un oggetto, un'azione, ecc., siano buoni o cattivi, veri, belli, ecc. Non si attribuisce certo capacità di giudizio a chi formula, per esempio, giudizi positivi o negativi come «questa rosa è rossa», «questo dipinto è rosso, verde, polveroso, ecc.».

Il *Giudizio assertorio come istanza suprema del principio del sapere immediato*. — Con il principio del sapere immediato e della fede, il Giudizio assertorio è stato elevato a forma dottrinale unica ed essenziale nella stessa Filosofia, quando invece esso, già nella società, viene dichiarato inadeguato non appena si avanza la pretesa di farlo valere per sé.

Nelle cosiddette opere filosofiche che affermano quel principio, è possibile leggere centinaia e centinaia di *asserzioni* sulla ragione, sul sapere, sul pensiero, ecc., le quali, poiché non si dà più molto credito all'autorità esterna, cercano di guadagnare credibilità con la ripetizione infinita di un'unica e medesima cosa.

§ 179. Giudizio problematico e Giudizio apodittico

Nel suo Soggetto inizialmente immediato, il Giudizio assertorio non contiene la Relazione tra Particolare e Universale espressa nel Predicato.

Questo Giudizio, pertanto, è soltanto una Particolarità *soggettiva*, e gli si contrappone, con uguale diritto – o, piuttosto, con uguale torto – l'asserzione opposta. Esso è perciò 2) soltanto un *Giudizio problematico*.

3) Quando invece nel *Soggetto* è *posta* la Particolarità oggettiva, cioè la sua Particolarità in quanto costituzione del suo Esserci, allora il Soggetto esprime la Relazione di questa costituzione alla sua determinazione, al suo Genere, e quindi a ciò che costituisce il Contenuto del Predicato (v. § prec.). Si ha così il *Giudizio apodittico*: «*Questa* (Singolarità immediata) *casa* (Genere) *è costituita così e così* (Particolarità)».

sind | eine *Gattung* (ihre Bestimmung und Zweck) in einer *einzelnen* Wirklichkeit von einer *besondern* Beschaffenheit; und ihre Endlichkeit ist, daß das Besondere derselben dem Allgemeinen gemäß sein kann oder auch nicht.

§ 180

Subjekt und Prädikat sind auf diese Weise selbst jedes das ganze Urteil. Die unmittelbare Beschaffenheit des Subjekts zeigt sich zunächst als der *vermittelnde Grund* zwischen der Einzelheit des Wirklichen und zwischen seiner Allgemeinheit, als der Grund des Urteils. Was in der Tat gesetzt worden, ist die Einheit des Subjekts und des Prädikats als der Begriff selbst; er ist die Erfüllung des leeren: *Ist*, der *Copula*, und indem seine Momente zugleich als Subjekt und Prädikat unterschieden sind, ist er als Einheit derselben, als die sie vermittelnde Beziehung gesetzt, – *der Schluß*.

c. DER SCHLUSS

§ 181

Der Schluß ist die Einheit des Begriffes und des Urteils; – er ist der Begriff als die einfache Identität, in welche die Formunterschiede des Urteils zurückgegangen sind, und Urteil, insofern er zugleich in Realität, nämlich in dem Unterschiede seiner Bestimmungen gesetzt ist. Der Schluß ist das *Vernünftige* und *Alles Vernünftige*.

Der Schluß pflegt zwar gewöhnlich als die *Form des Vernünftigen* angegeben zu werden, aber als eine subjektive, und ohne daß zwischen ihr und sonst einem vernünftigen Inhalt, z.B. einem vernünftigen Grundsatz, einer vernünftigen Handlung, Idee usf. irgend ein Zusammenhang aufge | zeigt würde. Es wird überhaupt viel und oft von der *Vernunft* gesprochen und an sie appelliert, ohne die Angabe, was ihre *Bestimmtheit*, was sie ist, und am wenigsten wird dabei an das Schließen gedacht. In der Tat ist das *formelle Schließen* das Vernünftige in solcher vernunftlosen Weise, daß es mit einem vernünftigen Gehalt nichts zu tun hat. Da aber ein solcher vernünftig nur sein kann durch die Bestimmtheit, wodurch das *Denken* Vernunft ist, so kann er es allein durch die Form sein, welche der Schluß ist. – Dieser ist aber nichts anderes als

Tutte le cose sono | un *Genere* (sono la loro determinazione e il loro fine) in una *Realtà singolare* con una costituzione *particolare*. E la *Finitezza* delle cose consiste nel fatto che il loro *Particolare* può essere o non essere conforme all'Universale.

§ 180. Il Concetto come Fondamento mediatore tra il Soggetto e il Predicato

In tal modo, Soggetto e Predicato sono essi stessi ciascuno il Giudizio totale.

La costituzione immediata del Soggetto si mostra innanzitutto come il *Fondamento mediatore* tra la Singolarità del Reale, da un lato, e la sua Universalità in quanto Fondamento del Giudizio, dall'altro.

Di fatto, l'Unità del Soggetto e del Predicato è stata posta come il Concetto stesso. Il Concetto è il riempimento del vuoto *È*, della Copula. E poiché i suoi momenti sono a un tempo distinti in Soggetto e Predicato, il Concetto è posto appunto come Unità di entrambi, come la Relazione che li media.

Si ha così il *Sillogismo*.

c. IL SILLOGISMO

§ 181. Il Sillogismo è il Razionale

Il Sillogismo è l'Unità del Concetto e del Giudizio.

Il Sillogismo, infatti, è Concetto in quanto è l'Identità semplice entro la quale sono ritornate le Differenze formali del Giudizio, ed è Giudizio nella misura in cui, a un tempo, è posto nella *Realtà*, cioè nella Differenza delle sue determinazioni.

Il Sillogismo è il *Razionale*, ed è *tutto* il Razionale.

In cosa consiste il vero carattere formale del Sillogismo. — In effetti, il Sillogismo viene abitualmente indicato come la *Forma del Razionale*, solo che questa viene intesa come Forma soggettiva, e senza che si mostri una qualche connessione tra essa e un Contenuto altrimenti razionale – per esempio, un principio razionale, un'azione razionale, | un'Idea, ecc.

Molto spesso si parla in generale della *Ragione*, e ci si appella a essa, senza però indicare quale sia la sua *determinatezza*, senza dire *che cosa* essa sia, e tantomeno essa viene pensata in relazione al Sillogismo.

Di fatto, dunque, il *Sillogismo formale* è il Razionale inteso in modo così arazionale da non avere nulla a che vedere con un nucleo contenutistico razionale. Ora, poiché un tale nucleo può essere razionale solo mediante la determinatezza per cui il *pensiero* è Ragione, ecco allora che esso può essere tale solo mediante quella Forma che è il Sillogismo.

der *gesetzte*, (zunächst formell –) *reale Begriff*, wie der § ausdrückt. Der Schluß ist deswegen der *wesentliche Grund alles Wahren; und die Definition des Absoluten* ist nunmehr, daß es der Schluß ist, oder als Satz diese Bestimmung ausgesprochen: *Alles ist ein Schluß*. Alles ist *Begriff* und sein Dasein ist der Unterschied der Momente desselben, so daß seine *allgemeine* Natur durch die *Besonderheit* sich äußerliche Realität gibt und hiedurch und als negative Reflexion-in-sich sich zum *Einzelnen* macht. – Oder umgekehrt, das Wirkliche ist ein *Einzelnes*, das durch die *Besonderheit* sich in die *Allgemeinheit* erhebt und sich identisch mit sich macht. – Das Wirkliche ist Eines, aber ebenso das Auseinandertreten der Begriffsmomente, und der Schluß der Kreislauf der Vermittlung seiner Momente, durch welchen es sich als Eines setzt.

§ 182

Der *unmittelbare* Schluß ist, daß die Begriffsbestimmungen als *abstrakte* gegeneinander nur in äußerem *Verhältnis* stehen, so daß die beiden *Extreme* die *Einzelheit* und *Allgemeinheit*, der Begriff aber als die beide zusammenschließende *Mitte* gleichfalls nur die abstrakte *Besonderheit* ist. Hiemit sind die Extreme ebenso sehr gegeneinander wie gegen ihre Mitte *gleichgültig für sich* bestehend gesetzt. Dieser Schluß ist somit das Vernünftige als begrifflos, – der formelle *Verstandesschluß*. – Das Subjekt wird darin mit einer *andern* Bestimmtheit zusammengeschlossen; oder das Allgemeine subsumiert durch diese Vermittlung ein ihm *äußerliches* Subjekt. Der vernünftige Schluß dagegen ist, daß das Subjekt durch die Vermittlung *sich mit sich selbst* zusammenschließt. So ist es erst Subjekt, oder das Subjekt ist erst an ihm selbst der Vernunftschluß.

In der folgenden Betrachtung wird der Verstandesschluß nach seiner gewöhnlichen geläufigen Bedeutung in seiner subjektiven Weise ausgedrückt, die ihm nach dem Sinne zukommt, daß *wir* solche Schlüsse machen. In der Tat ist er *nur* ein *subjektives* Schließen; ebenso hat aber dies die objektive Bedeutung, daß er nur die *Endlichkeit* der Dinge aber auf die bestimmte Weise, welche die Form hier erreicht hat, ausdrückt. An den endlichen Dingen ist die Subjektivität als Dingheit, trennbar von ihren Eigenschaften, ihrer Besonderheit, ebenso trennbar von ihrer Allgemeinheit, sowohl insofern diese die bloße Qualität des Dinges und sein äußerlicher Zusammenhang mit andern Dingen, als dessen Gattung und Begriff ist.

Il Sillogismo come Fondamento essenziale di ogni verità. — Il Sillogismo non è altro che il *Concetto posto, realitato* (innanzitutto formalmente *realitato*), come si dice appunto in questo paragrafo.

Di conseguenza, il Sillogismo è il *Fondamento essenziale di ogni Vero, e la definizione dell'Assoluto* è ormai questa: «L'Assoluto è il Sillogismo»; esprimendo questa determinazione come proposizione, si ha: «*Tutto è un Sillogismo*».

Tutto è *Concetto*, e l'Esserci del Concetto è la Differenza tra i suoi momenti, cosicché la sua natura *universale* si conferisce Realtà esteriore mediante la *Particolarità*, e quindi, in quanto negativa Riflessione-entrosé, si fa *Singolare*.

Oppure, viceversa, si può dire: Il Reale è un *Singolare* che, elevandosi all'*Universalità* mediante la *Particolarità*, si fa identico a sé.

Il Reale è Uno, ma è anche il separarsi dei momenti del Concetto, e il Sillogismo è il circolo della Mediazione dei suoi momenti, mediante cui il Reale si pone come Uno.

§ 182. Sillogismo intellettuale e Sillogismo razionale

Il Sillogismo *immediato* è quello in cui le determinazioni concettuali, in quanto *astratte*, stanno tra loro semplicemente in un *Rapporto* esterno; i suoi due *Estremi* astratti sono così la *Singolarità* e l'*Universalità*, mentre il Concetto, in quanto *Medio* che li congiunge sillogisticamente, è la *Particolarità* anch'essa soltanto astratta.

Gli Estremi, pertanto, sono posti ciascuno come sussistente *per sé, indifferente* tanto verso l'altro, quanto verso il Medio.

Questo Sillogismo è quindi il Razionale | in quanto aconcettuale: è il *Sillogismo intellettuale* formale. Il Soggetto viene qui sillogizzato con un'altra determinatezza, vale a dire: attraverso questa Mediazione, l'Universale sussume un Soggetto che gli è *esteriore*.

Il Sillogismo razionale, invece, è quello in cui il Soggetto, attraverso la Mediazione, *si sillogizza con se stesso*. Solo così esso è Soggetto, vale a dire: Solo in se stesso il Soggetto è il Sillogismo razionale.

Il Sillogismo intellettuale esprime soltanto la Finitezza delle Cose. — Nelle considerazioni che seguono, il Sillogismo intellettuale viene espresso secondo il suo significato abituale e corrente, il quale ha una sua peculiare modalità soggettiva consistente nel fatto che siamo *noi* a formulare sillogismi di questo tipo.

In effetti, il Sillogismo intellettuale è *soltanto* un Sillogismo *soggettivo*; ciò, però, ha anche il significato oggettivo per cui il Sillogismo intellettuale esprime soltanto la *Finitezza* delle Cose, e precisamente nel modo determinato che la Forma ottiene appunto nella Finitezza. Nelle Cose finite, infatti, la Soggettività in quanto *Cosalità*¹⁴⁶ è separabile dalle loro Proprietà, dalla loro Particolarità, ed è altrettanto separabile dalla loro Universalità, sia nella misura in cui quest'ultima è la mera qualità e la connessione esteriore della Cosa, sia in quanto è suo Genere e Concetto.

α) QUALITATIVER SCHLUSS

§ 183

Der erste Schluß ist *Schluß des Daseins* oder der *qualitative*, wie er im vorigen § angegeben worden, 1) E-B-A, daß ein Subjekt als Einzelnes durch *eine Qualität* mit einer *allgemeinen Bestimmtheit zusammengeslossen ist*.

Daß das Subjekt (der *Terminus minor*) noch weitere Bestimmungen hat, als die der Einzelheit, ebenso das andere Extrem (das Prädikat des Schlußsatzes, der *Term. major*) weiter bestimmt ist, als nur ein Allgemeines zu sein, kommt hier nicht in Betracht; nur die Formen, durch die sie den Schluß machen. |

§ 184

Dieser Schluß ist α) ganz *zufällig* nach seinen Bestimmungen, indem die Mitte als abstrakte Besonderheit *nur irgend eine Bestimmtheit* des Subjekts ist, deren es als *unmittelbares* somit empirisch-konkretes mehrere hat, also mit ebenso *mancherlei andern* Allgemeinheiten, zusammengeslossen werden kann, so wie auch eine *einzelne* Besonderheit wieder verschiedene Bestimmtheiten in sich haben, also das Subjekt durch *denselben medius terminus* auf *unterschiedene* Allgemeine bezogen werden kann.

Das förmliche Schließen ist mehr aus der Mode gekommen, als daß man dessen Unrichtigkeit eingesehen hätte, und dessen Nichtgebrauch auf solche Weise rechtfertigen wollte. Dieser und der folg. § gibt die Nichtigkeit solches Schließens für die Wahrheit an.

Nach der im § angegebenen Seite kann durch solche Schlüsse das Verschiedenste, wie man es nennt, *bewiesen* werden. Es braucht nur der *medius terminus* genommen zu werden, aus dem der Übergang auf die verlangte Bestimmung gemacht werden kann. Mit einem [andern] *Medius terminus* aber läßt sich etwas anderes bis zum Entgegengesetzten *beweisen*. — Je konkreter ein Gegenstand ist, desto mehrere Seiten hat er, die ihm angehören und zu *mediis terminis* dienen können. Welche unter diesen Seiten wesentlicher als die andere sei, muß wieder auf einem solchen Schließen beruhen, das sich an die einzelne Bestimmtheit hält und für dieselbe gleichfalls leicht eine Seite und *Rücksicht* finden kann, nach welcher sie sich als *wichtig* und *notwendig geltend* machen läßt.

α) IL SILLOGISMO QUALITATIVO

§ 183. La prima figura del Sillogismo: S-P-U¹⁴⁷

Il primo Sillogismo è 1) il *Sillogismo dell'Esserci*, cioè, come è stato indicato nel § precedente, il Sillogismo *qualitativo*: S-P-U, per cui un Soggetto in quanto Singolare è *sillogizzato*, mediante una *qualità*, con una *determinatezza universale*.

Precisazione. — Qui non viene preso in considerazione il caso in cui il Soggetto (*terminus minor*), oltre alla Singolarità, ha ancora ulteriori determinazioni, e in cui anche l'altro Estremo (il Predicato della conclusione sillogistica, il *terminus maior*) è ulteriormente determinato e non è soltanto un Universale. In questa sede importano esclusivamente le Forme mediante cui questi termini portano alla conclusione del Sillogismo. |

§ 184. Accidentalità di questo Sillogismo secondo le sue determinazioni

In base alle sue determinazioni, questo Sillogismo è α) interamente *accidentale*.

Il Medio, infatti, in quanto Particolarità astratta, è qui *soltanto una qualsiasi determinatezza* del Soggetto, il quale, in quanto *immediato* e quindi empiricamente-concreto, ha parecchie determinatezze e può dunque essere sillogizzato con *parecchie altre* Universalità. Analogamente, una *singola* Particolarità può a sua volta avere entro sé diverse determinatezze, e dunque il Soggetto, attraverso il *medesimo medius terminus*, può essere riferito a *Universali differenti*.

Il difetto del Sillogismo S-P-U. — Il procedimento sillogistico formale è caduto di moda, senza però che ne sia stata individuata l'inesattezza, e perciò senza giustificarne l'abbandono. Il presente paragrafo e il successivo mostrano la nullità di un tale sillogizzare rispetto alla Verità.

Secondo l'aspetto indicato nel presente paragrafo, con questo tipo di sillogismi è possibile *dimostrare*, come si dice, le cose più diverse. Basta infatti prendere il *medius terminus* da cui si può compiere il passaggio alla determinazione ricercata; con un altro *medius terminus*, però, è possibile *dimostrare* qualcosa di diverso, e persino la determinazione opposta.

Quanto più concreto è un oggetto, tanto più numerosi sono i lati che gli appartengono e che possono fungere da *mediis termini*. Quale tra questi lati sia più essenziale degli altri, poi, dipende a sua volta da un Sillogismo che si attenga alla singola determinatezza e che sia in grado di trovare per essa, con altrettanta facilità, un lato e un *aspetto* secondo cui la si possa far *valere* come *importante* e *necessaria*.

§ 185

β) Ebenso zufällig ist dieser Schluß durch die Form der *Beziehung*, welche in ihm ist. Nach dem Begriffe des Schlusses ist das Wahre die Beziehung von | Unterschiedenen durch eine Mitte, welche deren Einheit ist. Beziehungen der Extreme auf die Mitte aber, (die sogenannten *Prämissen*, der *Obersatz* und *Untersatz*) sind vielmehr *unmittelbare* Beziehungen.

Dieser Widerspruch des Schlusses drückt sich wieder durch einen unendlichen *Progreß* aus als Forderung, daß die Prämissen gleichfalls jede durch einen Schluß bewiesen werden; da dieser aber zwei ebensolche unmittelbare Prämissen hat, so wiederholt sich diese und zwar sich immer verdoppelnde Forderung *ins Unendliche*.

§ 186

Was hier (um der empirischen Wichtigkeit willen) als *Mangel* des Schlusses, dem in dieser Form absolute Richtigkeit zugeschrieben wird, bemerkt worden, muß sich in der Fortbestimmung des Schlusses von selbst aufheben. Es ist hier innerhalb der Sphäre des Begriffs wie im Urteile die *entgegengesetzte* Bestimmtheit nicht bloß *an sich* vorhanden, sondern sie ist *gesetzt*, und so braucht auch für die Fortbestimmung des Schlusses nur das aufgenommen zu werden, was durch ihn selbst jedesmal gesetzt wird.

Durch den unmittelbaren Schluß E-B-A ist das *Einzelne* mit dem Allgemeinen vermittelt und in diesem *Schlusssatz* als *Allgemeines* gesetzt. Das Einzelne [als] Subjekt, so selbst als Allgemeines, ist hiemit nun die Einheit der beiden Extreme und das Vermittelnde; was die *zweite Figur* des Schlusses gibt, 2) A-E-B. Diese drückt die Wahrheit der ersten aus, daß die Vermittlung in der Einzelheit geschehen, hiemit etwas zufälliges ist. |

§ 187

Die zweite Figur schließt das Allgemeine (welches aus dem vorigen Schlusssatz durch die Einzelheit bestimmt, herübertritt, hiemit nun die Stelle des unmittelbaren Subjekts einnimmt) mit dem Besondern zusammen. Das *Allgemeine* ist hiemit durch diesen Schlusssatz als Besonderes gesetzt also als das Vermittelnde der Extreme, deren Stellen jetzt die andern einnehmen; die *dritte Figur* des Schlusses: 3) B-A-E.

§ 185. Accidentalità secondo la Forma della Relazione interna

β) Questo Sillogismo è accidentale anche per la Forma della *Relazione* che esso ha entro sé.

Infatti, secondo il Concetto del Sillogismo, il Vero è la Relazione | tra Differenti attraverso un Medio che costituisce la loro Unità. Nel Sillogismo dell'Esserci, invece, le Relazione degli Estremi al Medio (le cosiddette *premesse*: la *premessa maggiore* e la *premessa minore*) sono piuttosto delle Relazioni *immediate*.

Il progresso all'infinito in questo tipo di Sillogismo. — Questa Contraddizione del Sillogismo si esprime a sua volta mediante un *progresso* all'infinito, perché esige che ciascuna delle premesse venga essa stessa dimostrata da un Sillogismo. Poiché però questo Sillogismo ha appunto due premesse immediate, questa esigenza — che in effetti si sdoppia continuamente — si ripete *all'infinito*.

§ 186. La seconda figura del Sillogismo: U-S-P

Al Sillogismo espresso in questa Forma viene attribuita un'esattezza assoluta. Data la sua importanza empirica, ciò che abbiamo rilevato come suo *difetto* deve rimuoversi da se stesso nell'ulteriore determinazione del Sillogismo.

All'interno della sfera del Concetto, come pure in quella del Giudizio, la determinatezza *opposta* non è data meramente *in sé*, ma è *posta*; ciò significa che per l'ulteriore determinazione del Sillogismo è sufficiente accogliere ciò che di volta in volta viene posto dal Sillogismo stesso.

Ora, attraverso il Sillogismo immediato S-P-U, il *Singolare* è mediato con l'Universale, e, nella *conclusione*, è posto come *Universale*. Il Singolare, in quanto Soggetto e quindi anche come *Universale*, è adesso pertanto l'Unità dei due Estremi e il loro Mediatore. Si ha così 2) la *seconda figura* del Sillogismo: U-S-P.

Questa figura esprime la verità della prima figura, cioè che la Mediazione è avvenuta nella Singolarità, e che perciò è qualcosa di accidentale. |

§ 187. La terza figura: P-U-S

La seconda figura sillogizza l'Universale con il Particolare. (L'Universale viene fuori dalla conclusione sillogistica precedente ed è determinato mediante la Singolarità, per cui adesso occupa il posto del Soggetto immediato).

In tal modo, l'*Universale* è posto come Particolare mediante questa conclusione, e dunque è posto come il Mediatore degli Estremi, i cui posti vengono adesso occupati dagli altri.

Si ha così 3) la *terza figura* del Sillogismo: P-U-S.

Die sogenannten *Figuren* des Schlusses, (Aristoteles kennt mit Recht deren nur *drei*; die *vierte* ist ein überflüssiger ja selbst abgeschmackter Zusatz der Neuern) werden in der gewöhnlichen Abhandlung derselben nebeneinander gestellt, ohne daß im geringsten daran gedacht würde, ihre Notwendigkeit noch weniger aber ihre Bedeutung und ihren Wert zu zeigen. Es ist darum kein Wunder, wenn die Figuren später als ein leerer Formalismus behandelt worden sind. Sie haben aber einen sehr gründlichen Sinn, der auf der Notwendigkeit beruht, daß *jedes Moment* als Begriffsbestimmung selbst das *Ganze* und der *vermittelnde Grund* wird. – Welche Bestimmungen aber sonst die Sätze, ob sie universelle usf. oder negative sein dürfen, um einen *richtigen* Schluß in den verschiedenen Figuren herauszubringen, dies ist eine *mechanische* Untersuchung, die wegen ihres begrifflosen Mechanismus und ihrer innern Bedeutungslosigkeit mit Recht in Vergessenheit gekommen ist. – Am wenigsten kann man sich für die Wichtigkeit solcher Untersuchung und des Verstandeschlusses überhaupt auf *Aristoteles* berufen, der freilich diese sowie unzählige andere Formen des Geistes und der Natur beschrieben und ihre Bestimmtheit aufgesucht und angegeben hat. In seinen metaphysischen | *Begriffen* sowohl als in den *Begriffen* des Natürlichen und des Geistigen war er so weit entfernt, die Form des Verstandeschlusses zur Grundlage und zum Kriterium machen zu wollen, daß man sagen könnte, es würde wohl auch nicht ein einziger dieser Begriffe haben entstehen oder belassen werden können, wenn er den Verstandesgesetzen unterworfen werden sollte. Bei dem vielen Beschreibenden und Verständigen, das Aristoteles nach seiner Weise wesentlich beibringt, ist bei ihm immer das herrschende, der *spekulative* Begriff, und jenes verständige Schließen, das er zuerst so bestimmt angegeben, läßt er nicht in diese Sphäre herübertreten.

§ 188

Indem jedes Moment die Stelle der Mitte und der Extreme durchlaufen hat, hat sich ihr bestimmter *Unterschied* gegeneinander *aufgehoben*, und der Schluß hat zunächst in dieser Form der Unterschiedlosigkeit seiner Momente die äußerliche Verstandesidentität, die *Gleichheit*, zu seiner Beziehung; – der *quantitative*, oder *mathematische* Schluß. Wenn zwei Dinge einem dritten *gleich* sind, sind sie unter sich gleich.

§ 189

Hiedurch ist zunächst an der *Form* zu Stande gekommen, 1) daß jedes Moment die Bestimmung und Stelle der *Mitte* also des Ganzen überhaupt bekommen, die Einseitigkeit seiner Abstraktion (§ 182 und 184) hiemit *an sich* verloren hat; daß 2) die Ver-

L'importanza delle tre figure del Sillogismo. — Nella loro trattazione abituale, le cosiddette *figure* del Sillogismo (Aristotele ne conosce giustamente solo *tre*¹⁴⁸; la *quarta* è un'aggiunta superflua, anzi persino assurda da parte dei moderni) vengono semplicemente accostate l'una all'altra, senza che si badi minimamente a mostrarne la necessità, e ancora meno il significato e il valore. Non ci si deve perciò meravigliare se più tardi le figure sono state trattate come vuoto formalismo.

In realtà, queste tre figure hanno un senso molto profondo basato su questa necessità: *Ciascun momento*, in quanto determinazione concettuale, diviene esso stesso il *Tutto* e il *Fondamento mediatore*.

È invece giustamente caduto in oblio quel tipo di indagine meramente *meccanica* per cui ci si chiedeva quali determinazioni spetterebbero altrimenti alle proposizioni – se universali, ecc., oppure negative – per trarre nelle diverse figure una conclusione *esatta*. Questo meccanismo era aconcettuale e intimamente privo di significato.

I concetti aristotelici non si basano sul Sillogismo intellettuale. — Ancora meno legittimo è appellarsi ad Aristotele per rivendicare l'importanza di tale indagine e del Sillogismo intellettuale in generale.

Aristotele, certo, ha descritto queste come anche innumerevoli altre Forme dello Spirito e della Natura, esaminandone e indicandone la determinatezza. Egli, però, tanto nei suoi *concetti* | metafisici, quanto anche nei *concetti* relativi alla Natura e allo Spirito, era così lontano dal voler fare della forma del Sillogismo intellettuale la base fondamentale e il criterio, che – si potrebbe dire – nessuno di quei concetti, se sottoposto alle leggi dell'intelletto, sarebbe potuto sorgere o essere ammesso.

Fra i molti tratti descrittivi e intellettivi che ricorrono in Aristotele, e che appartengono essenzialmente alla sua maniera di esporre, l'elemento che vi domina è pur sempre il Concetto *speculativo*, e in questa sfera Aristotele non ha mai lasciato penetrare quel sillogizzare intellettuale che egli, per primo, ha saputo indicare in modo così determinato.

§ 188. Il Sillogismo quantitativo o matematico

Poiché ciascun momento è venuto a occupare di volta in volta il posto del Medio e dei due Estremi, è stata *rimossa* la *Differenza* determinata dell'uno rispetto agli altri.

Il Sillogismo, in questa Forma di In-differenza dei suoi momenti, ha innanzitutto come sua Relazione l'Identità esteriore dell'intelletto, cioè l'*Uguaglianza*.

Si ha così il Sillogismo *quantitativo* o *matematico*: «Se due Cose sono *uguali* a una terza, sono uguali tra loro».

§ 189. Il Concetto come unità sviluppata di Singolarità e Universalità

In tal modo, rispetto alla *Forma*, è risultato innanzitutto che:

1) ciascun momento ha ricevuto la determinazione e il posto del *Medio*, dunque del *Tutto* in generale, perdendo così, *in sé*, l'unilateralità della sua astrazione (§§ 182 e 184);

mittlung (§ 185) vollendet worden ist, ebenso nur *an sich*, nämlich nur als ein *Kreis* sich gegenseitig voraussetzender Vermittlungen. In der ersten Figur E–B–A sind die beiden Prämissen, E–B und B–A, noch unvermittelt; jene wird in der dritten, diese in der zweiten Figur vermittelt. Aber jede dieser zwei Figuren setzt für die Vermittlung ihrer Prämissen ebenso ihre beiden andern Figuren voraus.

Hienach ist die vermittelnde Einheit des Begriffs, nicht mehr nur als abstrakte Besonderheit, sondern als *entwickelte* Einheit der Einzelheit und Allgemeinheit zu setzen, und zwar zunächst als *reflektierte* Einheit dieser Bestimmungen; die *Einzelheit zugleich* als Allgemeinheit bestimmt. Solche Mitte gibt den *Reflexionsschluß*.

β) REFLEXIONS-SCHLUSS

§ 190

Die Mitte so zunächst 1) nicht allein als abstrakte *besondere* Bestimmtheit des Subjekts, sondern zugleich als *Alle einzelne konkrete* Subjekte, denen nur unter andern auch jene Bestimmtheit zukommt, gibt den Schluß *der Allheit*. Der Obersatz, der die besondere Bestimmtheit, den *Terminus medius*, als Allheit zum Subjekte hat, setzt aber den *Schlußsatz*, der jenen zur Voraussetzung haben sollte, vielmehr selbst *voraus*. Er beruht daher 2) auf der *Induktion*, deren Mitte die *vollständigen* Einzelnen als solche, *a, b, c, d*, usf. sind. Indem aber die unmittelbare empirische Einzelheit von der Allgemeinheit verschieden ist, und darum keine Vollständigkeit gewähren kann, so beruht die Induktion 3) auf der *Analogie* deren Mitte ein Einzelnes aber in dem Sinne seiner wesentlichen Allgemeinheit, seiner Gattung oder wesentlichen Bestimmtheit, ist. – Der erste Schluß verweist für seine Vermittlung auf den zweiten, und der Zweite auf den Dritten; dieser aber fordert ebenso eine in sich bestimmte Allgemeinheit, oder die Einzelheit als Gattung, nachdem die Formen äußerlicher Beziehung der Einzelheit und Allgemeinheit in den Figuren des Reflexionsschlusses durchlaufen worden sind.

Durch den Schluß der Allheit wird der § 184 aufgezeigte Mangel der Grundform des Verstandesschlusses verbessert, aber nur so daß der neue Mangel entsteht, nämlich daß der Obersatz das, was Schlußsatz

2) *la Mediazione* è stata completata (§ 185), anch'essa soltanto *in sé*, vale a dire: è stata completata soltanto come un *circolo* di Mediazioni che si presuppongono reciprocamente. Nella prima figura S–P–U, le due premesse S–P e P–U non sono ancora mediate; la premessa S–P viene mediata nella terza figura, la premessa P–U nella seconda. Ciascuna di queste due figure, però, presuppone per la Mediazione delle proprie premesse anche le sue due altre figure.

Pertanto, l'Unità mediatrice del Concetto non va posta più soltanto come Particolarità astratta, bensì come Unità *sviluppata* della Singolarità e dell'Universalità, | e, precisamente, innanzitutto come Unità *riflessa* di queste determinazioni: la *Singolarità* è determinata *a un tempo* come Universalità.

Questo Medio dà luogo al *Sillogismo riflesso*.

β) IL SILLOGISMO RIFLESSO

§ 190. Sillogismo della Tuttità, dell'Induzione e dell'Analogia

1) Innanzitutto, quindi, il Medio dà luogo al Sillogismo della *Tuttità*. Qui, infatti, il Medio non è soltanto come determinatezza astratta e *particolare* del Soggetto, ma è a un tempo come *Tutti i Soggetti singolari concreti*, ai quali, tra le altre determinatezze, appartiene anche quella in questione.

Qui però la premessa maggiore, avente per Soggetto la determinatezza particolare – il *terminus medius* come Tuttità –, *presuppone* piuttosto essa stessa la *conclusione*, la quale dovrebbe averla come presupposto.

2) La premessa maggiore si basa pertanto sull'*Induzione*, il cui Medio è costituito dai Singolari *completi* in quanto tali: *a, b, c, d*, ecc. La Singolarità empirica immediata, però, è diversa dall'Universalità, e pertanto non può garantire nessuna completezza.

3) L'*Induzione* si basa così sull'*Analogia*, il cui Medio è un Singolare nel senso della sua Universalità essenziale, del suo *Genere*, cioè della sua determinatezza essenziale.

Il primo Sillogismo rinvia, per la sua Mediazione, al secondo, e il secondo al terzo. Dopo che le Forme di Relazione esteriore tra Singolarità e Universalità sono state percorse nelle figure del Sillogismo riflesso, anche il terzo Sillogismo comporta una Universalità entro sé determinata, cioè la Singolarità come Genere.

Il difetto del Sillogismo riflesso. — Con il Sillogismo della Tuttità viene corretto il difetto indicato al § 184 e relativo alla Forma fondamentale del Sillogismo intellettuale. Questa correzione, però, non fa altro che

sein sollte, selbst voraussetzt als einen somit *unmittelbaren* Satz. – Alle Menschen sind sterblich, *also* ist Cajus sterblich, – alle Metalle sind elektrische Leiter, *also* auch z.B. das Kupfer. Um jene Obersätze, die als *Alle* die | *unmittelbaren* Einzelnen ausdrücken und wesentlich *empirische* Sätze sein sollen, aussagen zu können, dazu gehört, daß schon *vorher* die Sätze über den *einzelnen* Cajus, das *einzelne* Kupfer für sich als richtig konstatiert sind. – Mit Recht fällt jedem nicht bloß der Pedantismus, sondern der nichtssagende Formalismus solcher Schlüsse: Alle Menschen sind sterblich, nun aber ist Cajus usw., auf.

γ) SCHLUSS DER NOTWENDIGKEIT

§ 191

Dieser Schluß hat, nach den bloß abstrakten Bestimmungen genommen, das *Allgemeine* wie der Reflexions-Schluß die *Einzelheit*, – dieser nach der zweiten, jener nach der dritten Figur (§ 187), zur Mitte; – das Allgemeine gesetzt als in sich wesentlich bestimmt. Zunächst ist 1) das *Besondere* in der Bedeutung der bestimmten *Gattung* oder *Art* die vermittelnde Bestimmung, – im *kategorischen* Schlusse. 2) Das *Einzelne* in der Bedeutung des unmittelbaren Seins, daß es ebenso vermittelnd als vermittelt sei, – im *hypothetischen* Schlusse. 3) Ist das vermittelnde *Allgemeine* auch als Totalität seiner *Besonderungen*, und als ein *einzelnes* Besonderes, ausschließende Einzelheit, gesetzt, – im *disjunktiven* Schlusse; – so daß eins und dasselbe Allgemeine in diesen Bestimmungen als nur in Formen des Unterschieds ist.

§ 192

Der Schluß ist nach den Unterschieden, die er enthält, genommen worden, und das allgemeine Resultat des Verlaufs derselben ist, daß sich darin das Sich-Aufheben dieser Unterschiede und des Außersichseins des Begriffs ergibt. Und zwar hat sich 1) jedes der Momente selbst als die *Totalität* der Momente, somit als ganzer Schluß erwiesen, sie sind so *an sich* identisch; und 2) die |

riprodurre un nuovo difetto: la premessa maggiore già presuppone una proposizione *immediata* che dovrebbe essere la conclusione.

Si considerino infatti i sillogismi: «tutti gli uomini sono mortali, *dunque* Caio è mortale», «tutti i metalli sono conduttori elettrici, *dunque* lo è, per esempio, anche il rame». Per poter enunciare le premesse maggiori, le quali | esprimono i Singolari *immediati* con la parola «tutti» e devono essere essenzialmente proposizioni *empiriche*, è necessario che già *in precedenza* si sia constatata l'esattezza per sé delle proposizioni sul *singolo* Caio, sul *singolo* rame.

Ciascuno si avvede da sé, e a ragione, non solo del carattere pedante, ma anche formalistico e insignificante di sillogismi come: «tutti gli uomini sono mortali, ma Caio è un uomo, ecc.».

γ) IL SILLOGISMO NECESSARIO

§ 191. Sillogismo categorico, ipotetico e disgiuntivo

Il Sillogismo necessario, considerato nelle sue determinazioni meramente astratte, ha per Medio l'*Universale*, così come il Sillogismo riflesso ha per Medio la *Singularità* – l'uno ce l'ha nella seconda figura, l'altro nella terza (§ 187). Ora, nel Sillogismo necessario l'*Universale* è posto come determinato essenzialmente entro sé.

La determinazione mediatrice è qui:-

1) innanzitutto il *Particolare*, nel significato di determinatezza del *Genere* o della *Specie* – nel Sillogismo *categorico*;

2) quindi il *Singolare*, nel significato dell'Essere immediato, per cui esso è tanto mediatore quanto mediato – nel Sillogismo *ipotetico*;

3) infine l'*Universale*, posto anche come Totalità delle sue *Particolarizzazioni* e come un *Particolare singolare*, come *Singularità esclusiva* – nel Sillogismo *disgiuntivo*.

In queste determinazioni, un unico e medesimo *Universale* è semplicemente nelle Forme della Differenza.

§ 192. Il sillogizzarsi del Soggetto con se stesso

Il Sillogismo necessario è stato dunque considerato in base alle Differenze che esso contiene. Ora, il Risultato universale di questo corso è l'Autorimozione delle Differenze stesse e l'Essere-fuori-di-sé del Concetto.

In particolare, 1) ciascuno dei momenti ha mostrato di essere esso stesso la *Totalità* dei momenti, e quindi di essere l'intero Sillogismo: *in sé*, perciò, i momenti sono identici. |

Negation ihrer Unterschiede und deren Vermittlung macht das *Fürsichsein* aus; so daß ein und dasselbe Allgemeine es ist, welches in diesen Formen ist, und als deren Identität es hiemit auch gesetzt ist. In dieser Idealität der Momente erhält das Schließen die Bestimmung, die *Negation* der Bestimmtheiten, durch die es der Verlauf ist, wesentlich zu enthalten, hiemit eine Vermittlung durch Aufheben der Vermittlung, und ein Zusammenschließen des Subjekts nicht mit *Anderem*, sondern mit *aufgehobenem* Andern, *mit sich selbst*, zu sein.

§ 193

Diese *Realisierung* des Begriffs, in welcher das Allgemeine diese *Eine* in sich zurückgegangene Totalität ist, deren Unterschiede ebenso diese Totalität sind, und die durch Aufheben der Vermittlung als *unmittelbare* Einheit sich bestimmt hat, — ist das *Objekt*.

So fremdartig auf den ersten Anblick dieser Übergang vom Subjekt, vom Begriff überhaupt und näher vom Schlusse, besonders wenn man nur den Verstandesschluß und das Schließen als ein Tun des Bewußtseins vor sich hat, — in das Objekt scheinen mag, so kann es zugleich nicht darum zu tun sein, der Vorstellung diesen Übergang plausibel machen zu wollen. Es kann nur daran erinnert werden, ob unsere gewöhnliche Vorstellung von dem, was *Objekt* genannt wird, ungefähr dem entspricht, was hier die Bestimmung des Objekts ausmacht. Unter Objekt aber pflegt man nicht bloß ein abstraktes Seiendes, oder existierendes Ding, oder ein Wirkliches überhaupt zu verstehen, sondern ein konkretes, in sich *vollständiges* Selbständiges; diese Vollständigkeit ist die *Totalität des Begriffs*. Daß das *Objekt* auch *Gegenstand* und einem Andern *Äußeres* ist, dies wird sich nachher bestimmen, insofern es sich in den *Gegensatz* zum *Subjektiven* setzt; hier zunächst als das, wozu der Begriff aus seiner Vermittlung übergegangen ist, ist es nur *unmittelbares* unbefangenes Objekt, so wie ebenso der Begriff erst in dem nachherigen *Gegensatz* als das *Subjektive* bestimmt wird.

Ferner ist das *Objekt* überhaupt das *Eine* noch weiter in sich unbestimmte Ganze, die objektive Welt überhaupt, Gott, das absolute Objekt. | Aber das Objekt hat ebenso den Unterschied an ihm, zerfällt in sich in unbestimmte Mannigfaltigkeit (als objektive *Welt*) und jedes dieser *Vereinzelten* ist auch ein Objekt, ein in sich konkretes, vollständiges, selbständiges Dasein.

2) La *Negazione* delle loro Differenze e della loro Mediazione costituisce l'*Essere-per-sé*: di conseguenza, in queste Forme si dà un unico e medesimo Universale, il quale è quindi posto anche come loro Identità.

In questa Idealità dei momenti, il Sillogismo riceve la determinazione di contenere essenzialmente la *Negazione* delle determinatezze mediante cui si dispiega il suo corso: in tal modo, il Sillogismo è una Mediazione che si attua attraverso la Rimozione della Mediazione, e costituisce un sillogizzarsi del Soggetto non con un *Altro*, ma con un *Altro rimosso*, cioè *con se stesso*.

§ 193. L'Objetto come Realizzazione del Concetto

In tale *Realizzazione* del Concetto, dunque, l'Universale è quest'*unica* Totalità ritornata entro sé, e le Differenze sono anch'esse questa Totalità.

Ora, questa Realizzazione, la quale, mediante la Rimozione della Mediazione, si è determinata come Unità *immediata*, è l'*Objetto*.

L'Objetto immediato e impregiudicato. — A prima vista, il passaggio dal Soggetto — dal Concetto in generale e dal Sillogismo in particolare — all'*Objetto* può sembrare strano, e la stranezza risalta soprattutto se si ha in mente soltanto il Sillogismo intellettuale e si ritiene che il sillogizzare sia un'attività della coscienza. Non è tuttavia il caso di rendere questo passaggio più plausibile all'intelletto rappresentativo.

In questa sede è possibile soltanto accennare alla questione se la nostra rappresentazione di ciò che si chiama «*oggetto*» corrisponda più o meno a ciò che qui costituisce la determinazione dell'*Objetto*.

Per «*oggetto*» si intende in genere non semplicemente un Essente astratto, o una Cosa esistente, o un Reale in generale, bensì un'entità autonoma concreta, entro sé *completa*. Ora, questa completezza è la *Totalità del Concetto*.

Più avanti si mostrerà che l'*Objetto* è anche un *objectum*, un *Esterno* che sta di contro a un *Altro* — e ciò avviene nella misura in cui l'*Objetto* si *contrappone* al *Soggettivo*. Nel contesto attuale, invece, l'*Objetto* è innanzitutto ciò in cui il Concetto, a partire dalla propria Mediazione, è passato: l'*Objetto* è qui soltanto *immediato*, impregiudicato, e anche il Concetto, da parte sua, viene determinato come il *Soggettivo* soltanto nella successiva Opposizione.

L'Objetto come Tutto unico scomponentesi in una molteplicità indeterminata. — Inoltre, l'*Objetto* in generale è l'*unico* Tutto ancora entro sé ampiamente indeterminato, è il Mondo oggettivo in generale, è Dio, l'*Objetto* assoluto. | In sé, però, l'*Objetto* ha anche la Differenza, si scompone entro sé in una molteplicità indeterminata (in quanto *Mondo oggettivo*), e ciascuna di queste entità *isolate* è anch'essa un *Objetto*, un Esserci entro sé concreto, completo, autonomo.

Wie die Objektivität mit Sein, Existenz und Wirklichkeit verglichen worden, so ist auch der Übergang zu Existenz und Wirklichkeit (denn Sein ist das erste ganz abstrakte Unmittelbare,) mit dem Übergange zur Objektivität zu vergleichen. Der *Grund*, aus dem die Existenz hervorgeht, das Reflexions-Verhältnis, das sich zur Wirklichkeit aufhebt, sind nichts anderes als der noch unvollkommen *gesetzte Begriff*, oder es sind nur abstrakte Seiten desselben, – der Grund ist dessen nur wesenhafte *Einheit*, das Verhältnis nur die Beziehung von *reellen* nur *in sich reflektiert* sein sollenden Seiten; – der Begriff ist die Einheit von beiden, und das Objekt nicht nur wesenhafte, sondern in sich allgemeine Einheit, nicht nur reelle Unterschiede, sondern dieselben als Totalitäten in sich enthaltend.

Es erhellt übrigens, daß es bei diesen sämtlichen Übergängen um mehr als bloß darum zu tun ist, nur überhaupt die Unzertrennlichkeit des Begriffs oder Denkens vom Sein zu zeigen. Es ist öfters bemerkt worden, daß *Sein* weiter nichts ist, als die einfache Beziehung auf sich selbst, und daß diese arme Bestimmung ohnehin im Begriff oder auch im Denken enthalten ist. Der Sinn dieser Übergänge ist nicht, Bestimmungen aufzunehmen, wie sie nur *enthalten* sind, (wie auch in der ontologischen Argumentation vom Dasein Gottes durch den Satz geschieht, daß das Sein *eine der* Realitäten sei), sondern den Begriff zu nehmen, wie er zunächst für sich bestimmt sein *soll* als Begriff, mit dem diese entfernte Abstraktion des Seins oder auch der Objektivität noch nichts zu tun habe, und an der Bestimmtheit desselben als *Begriffsbestimmtheit* allein zu sehen, ob und daß sie in eine Form übergeht, welche von der Bestimmtheit, wie sie dem Begriffe angehört und *in ihm* erscheint, verschieden ist.

Wenn das Produkt dieses Übergangs, das Objekt, mit dem Begriffe, der darin nach seiner eigentümlichen Form verschwunden ist, in Beziehung | gesetzt wird, so kann das Resultat *richtig* so ausgedrückt werden, daß *an sich* Begriff oder auch, wenn man will, Subjektivität und Objekt *dasselbe* seien. Ebenso *richtig* ist aber, daß sie *verschieden* sind; indem eins so richtig ist, als das andere, ist damit eben eines so unrichtig als das andere; solche Ausdrucksweise ist unfähig, das wahrhafte Verhalten darzustellen. Jenes *Ansich* ist ein Abstraktum und noch einseitiger als der Begriff selbst, dessen Einseitigkeit überhaupt sich darin aufhebt, daß er sich zum Objekte, der entgegengesetzten Einseitigkeit, aufhebt. So muß auch jenes *Ansich* durch die *Negation* seiner sich zum *Fürsichsein* bestimmen. Wie allenthalben ist die spekulative Identität nicht jene triviale, daß Begriff und Objekt an sich identisch seien; – eine Bemerkung, die oft genug wiederholt worden ist, aber nicht oft genug wiederholt werden könnte, wenn die Absicht sein sollte, den schalen und vollends böswilli-

Sul passaggio del Concetto nell'Oggetto. La loro Identità speculativa. — L'Oggettività è stata confrontata con l'Essere, con l'Esistenza e con la Realtà. Analogamente, il passaggio dall'Essere – la prima Immediatezza interamente astratta – all'Esistenza e alla Realtà va confrontato con il passaggio all'Oggettività.

Ora, il *Fondamento* da cui viene fuori l'Esistenza e il *Rapporto* riflesso che rimuove se stesso per divenire Realtà, non sono altro che il *Concetto posto* ancora imperfettamente, cioè sono lati soltanto astratti del Concetto. Il *Fondamento*, infatti, è l'*Unità* soltanto essenziale del Concetto, mentre il *Rapporto* è semplicemente la Relazione tra i lati *realitati* che dovrebbero essere soltanto *riflessi entro sé*. Il Concetto, invece, è l'*Unità* del *Fondamento* e del *Rapporto*, e l'*Oggetto* non è soltanto *Unità* essenziale, bensì *Unità* internamente universale che non contiene entro sé soltanto Differenze realitate, ma Differenze che sono delle Totalità.

È chiaro, del resto, che in tutti questi passaggi non si tratta semplicemente di mostrare, in generale, l'inseparabilità del Concetto, del Pensare, dall'Essere. Più volte è stato infatti rilevato che l'Essere non è altro che la semplice relazione a se stesso, e che questa determinazione povera è senz'altro implicata nel Concetto, o anche nel Pensare.

Il senso di questi passaggi non è dunque di accogliere determinazioni soltanto *implicate* (come avviene anche nell'argomento ontologico sull'esistenza di Dio, quando si afferma che l'Essere sarebbe *una delle* realtà); questo senso consiste piuttosto (1) nel prendere il Concetto così come esso *deve* essere innanzitutto determinato per sé in quanto Concetto (con il Concetto così inteso, né questa remota astrazione dell'Essere né l'Oggettività hanno ancora nulla a che fare), e (2) nel considerare unicamente la sua determinatezza in quanto determinatezza *concettuale*, per vedere se e come essa passi effettivamente in una Forma diversa dalla determinatezza appartenente al Concetto e manifestantesi *entro di esso*.

Se il prodotto di questo passaggio – l'Oggetto – viene posto in relazione con il Concetto la cui Forma peculiare è dileguata | nel passaggio stesso, allora il risultato può essere espresso *esattamente* in questi termini: *In sé*, il Concetto – o, se si vuole, la Soggettività – e l'Oggetto sono *la stessa cosa*.

Altrettanto *esatto*, però, è dire che essi sono *diversi*.

Poiché entrambe le affermazioni sono *esatte*, l'una è quindi inesatta quanto l'altra. Un tale modo di esprimersi, infatti, è incapace di esprimere il vero Rapporto.

Quell'*In-sé* è un'astrazione, ed è ancora più unilaterale del Concetto stesso, la cui unilateralità, in generale, rimuove se stessa quando il Concetto si rimuove nell'unilateralità opposta, cioè nell'Oggetto. Di conseguenza, anche quell'*In-sé*, mediante la *Negazione* di sé, deve determinarsi come *Per-sé*.

Qui, come sempre e ovunque, l'Identità speculativa non è l'Identità banale in cui Concetto e Oggetto, in sé, sarebbero identici. – E questa è un'osservazione che, pur essendo stata ripetuta più volte, non sarà mai ripetuta abbastanza se l'intenzione è quella di porre fine ai vacui e talvol-

gen Mißverständnissen über diese Identität ein Ende zu machen; was verständigerweise jedoch wieder nicht zu hoffen steht.

Übrigens jene Einheit ganz überhaupt genommen, ohne an die einseitige Form ihres *Ansichseins* zu erinnern, so ist sie es bekanntlich, welche bei dem *ontologischen Beweise* vom Dasein Gottes *vorausgesetzt* wird, und zwar als das *Vollkommenste*. Bei *Anselmus*, bei welchem der höchst merkwürdige Gedanke dieses Beweises zuerst vorkommt, ist freilich zunächst nur davon die Rede, ob ein Inhalt nur in *unserm Denken* sei. Seine Worte sind kurz diese: *Certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse, in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest.* – Die *endlichen Dinge* sind nach den Bestimmungen, in welchen wir hier stehen, dies, daß ihre Objektivität mit dem Gedanken derselben, d.i. ihrer allgemeinen Bestimmung, ihrer Gattung und ihrem Zweck nicht in Übereinstimmung ist. Cartesius und Spinoza, usf. haben diese Einheit objektiver ausgesprochen, das Prinzip der unmittelbaren Gewißheit oder des Glaubens aber nimmt sie mehr nach der subjektiven Weise Anselms, | nämlich daß mit der Vorstellung Gottes unzertrennlich die Bestimmung seines Seins in *unserm Bewußtsein* verbunden ist. Wenn das Prinzip dieses Glaubens auch die Vorstellungen der äußerlichen endlichen Dinge in die Unzertrennlichkeit des Bewußtseins derselben und ihres Seins befaßt, weil sie in *der Anschauung* mit der Bestimmung der Existenz verbunden sind, so ist dies wohl richtig. Aber es würde die größte Gedankenlosigkeit sein, wenn gemeint sein sollte, in unserm Bewußtsein sei die Existenz auf dieselbe Weise mit der Vorstellung der endlichen Dinge verbunden als mit der Vorstellung Gottes; es würde vergessen, daß die endlichen Dinge veränderlich und vergänglich sind, d.i. daß die Existenz nur transitorisch mit ihnen verbunden, daß diese Verbindung nicht ewig, sondern trennbar ist. Anselm hat darum mit Hintansetzung solcher Verknüpfung, die bei den endlichen Dingen vorkommt, mit Recht das nur für das Vollkommene erklärt, was nicht bloß auf eine subjektive Weise, sondern zugleich auf eine objektive Weise ist. Alles Vornehmten gegen den sogenannten ontologischen Beweis und gegen diese Anselmische Bestimmung des Vollkommenen hilft nichts, da sie in jedem unbefangenen Menschensinne ebensosehr liegt, als in jeder Philosophie selbst wider Wissen und Willen, wie im Prinzip des unmittelbaren Glaubens, zurückkehrt.

Der Mangel aber in der Argumentation Anselms, den übrigens Cartesius, Spinoza, sowie das Prinzip des unmittelbaren Wissens mit ihr teilen, ist, daß diese *Einheit*, die als das Vollkommenste oder auch subjektiv als das wahre Wissen ausgesprochen wird, *vorausgesetzt* d.i. nur als *an sich* angenommen wird. Dieser hiemit abstrakten Identität wird

ta maligni equivoci intorno a questa Identità; ma sperare questa fine, a sua volta, non è segno di assennatezza.

Difetti fondamentali nel cogliere tale Unità: il punto di vista di Anselmo e del sapere immediato. — Del resto, com'è noto, tale Unità di Concetto e Oggetto – presa in modo del tutto generale, senza far riferimento alla forma unilaterale del suo *In-sé* – è proprio quella *presupposta* nella *prova ontologica* dell'esistenza di Dio, e precisamente di Dio inteso come *perfettissimo*.

In Anselmo, nel quale compare per la prima volta il pensiero notevolissimo da cui è scaturita questa prova, la questione iniziale è certo solo la seguente: se un contenuto sia unicamente nel *nostro pensiero*.

In breve, Anselmo dice: *Certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse, in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest*¹⁴⁹.

In base alle determinazioni qui in questione, il tratto caratteristico delle Cose *finite* è il seguente: La loro Oggettività non concorda con il pensiero che si ha di esse, cioè con la loro determinazione universale, il loro Genere e il loro Fine.

Cartesio, Spinoza, ecc., hanno espresso questa Unità in modo più oggettivo. Il punto di vista della certezza immediata o della fede, invece, considera tale Unità nel modo più soggettivo di Anselmo, | nel senso, cioè, che *nella nostra coscienza* la determinazione dell'Essere di Dio è indissolubilmente legata alla rappresentazione di Dio. Ora, se questo principio della fede ammette anche l'inscindibilità fra le rappresentazioni delle Cose esteriori finite e la coscienza di esse e del loro Essere, allora fa ciò correttamente, in quanto le Cose finite, *nell'intuizione*, sono appunto legate alla determinazione dell'Esistenza. Ma sarebbe un'immane assurdità credere che nella nostra coscienza l'Esistenza sia legata con la rappresentazione delle Cose finite allo stesso modo che con la rappresentazione di Dio; così facendo, si dimenticherebbe che le Cose finite sono mutevoli e transeunti, e cioè che l'Esistenza è legata a esse solo in modo transitorio e che questo legame non è eterno, ma dissolubile.

Anselmo, quindi, nel trascurare la connessione che si presenta nelle Cose finite, ha giustamente definito «perfetto» ciò che lo è in modo non soltanto soggettivo, ma, a un tempo, anche oggettivo. Ogni affettazione di superiorità verso la cosiddetta prova ontologica e verso la determinazione anselmiana del «perfetto» è inutile, perché tale determinazione si trova in ogni animo umano ingenuo, e analogamente ritorna tanto in ogni filosofia, anche inconsciamente e involontariamente, quanto nel principio della fede immediata.

Ma il difetto dell'argomentazione di Anselmo, comune anche a Cartesio, a Spinoza e al principio del sapere immediato, consiste in ciò: Questa *Unità*, definita come entità perfettissima – o anche, soggettivamente, come il vero sapere –, viene *presupposta*, cioè viene assunta soltanto come Unità *in sé*. A questa Identità astratta, quindi, viene subito

sogleich die *Verschiedenheit* der beiden Bestimmungen entgegengehalten, wie auch längst gegen Anselm geschehen ist, d.h. in der Tat, es wird die Vorstellung und Existenz des *Endlichen* dem Unendlichen entgegengehalten, denn, wie vorhin bemerkt, ist das Endliche eine solche Objektivität, die dem Zwecke, ihrem Wesen und Begriffe zugleich nicht angemessen, von ihm verschieden ist, – oder eine solche Vorstellung, solches Subjektives, das die Existenz nicht involviert. Dieser Einwurf und Gegensatz hebt | sich nur dadurch, daß das Endliche als ein Unwahres, daß diese Bestimmungen als *für sich* einseitig und nichtig und die Identität somit als eine, in die sie selbst übergehen und in der sie versöhnt sind, aufgezeigt werden.

B DAS OBJEKT

§ 194

Das Objekt ist unmittelbares Sein durch die Gleichgültigkeit gegen den Unterschied, als welcher sich in ihm aufgehoben hat, und ist in sich Totalität, und zugleich indem diese Identität nur die *ansichseiende* der Momente ist, ist es ebenso gleichgültig gegen seine unmittelbare Einheit; es ist ein Zerfallen in Unterschiedene, deren jedes selbst die Totalität ist. Das Objekt ist daher der absolute *Widerspruch* der vollkommenen Selbständigkeit des Mannigfaltigen, und der ebenso vollkommenen Unselbständigkeit desselben^a.

Die Definition: *das Absolute ist das Objekt*, ist am bestimmtsten in der *Leibnizischen Monade* enthalten, welche ein Objekt aber *an sich* vorstellend, und zwar die Totalität der Weltvorstellung sein soll; in ihrer einfachen Einheit ist aller Unterschied nur als ideelles, unselbständiges. Es kommt Nichts von außen in die Monade, sie ist in sich der ganze Begriff nur unterschieden durch dessen eigene größere oder geringere Entwicklung. Ebenso zerfällt diese einfache Totalität, in die absolute Vielheit der Unterschiede so, daß sie selbständige Monaden sind. In der Monade der Monaden und der prästabilierten Harmonie ihrer innern Entwicklungen sind diese Substanzen ebenso wieder zur Unselbständigkeit und Idealität reduziert. Die Leibnizische Philosophie ist so der vollständig entwickelte *Widerspruch*. |

^a desselben R; derselben E' *et al.*; der Unterschieden W'W'.

contrapposta la *Diversità* delle due determinazioni, come da lungo tempo è avvenuto contro Anselmo; vale a dire: All'Infinito viene di fatto contrapposta la rappresentazione e l'Esistenza del Finito, perché, come si è osservato in precedenza, il Finito è un'Oggettività a un tempo non adeguata al Fine, alla sua Essenza e al suo Concetto, ma ne è diversa: il Finito è una rappresentazione – un Soggettivo – che non implica l'Esistenza.

Questa obiezione e opposizione viene rimossa | soltanto mostrando che il Finito è un non-vero, che queste determinazioni sono, *per sé*, unilaterali e nulle, e che l'Identità, quindi, è un'Identità in cui quelle stesse determinazioni passano e sono riconciliate.

B. L'OGGETTO

§ 194. L'Oggetto come Contraddizione assoluta

L'Oggetto è (1) Essere immediato per via della sua indifferenza verso la Differenza, in quanto in esso la Differenza ha rimosso se stessa, ed è (2) entro sé Totalità.

A un tempo, poiché questa Identità è soltanto l'Identità *essente-in-sé* dei momenti, l'Oggetto è altrettanto indifferente verso la propria Unità immediata. Esso è una scomposizione in Differenti, ciascuno dei quali è esso stesso la Totalità.

L'Oggetto, pertanto, è la *Contraddizione* assoluta fra la perfetta Autonomia e l'altrettanto perfetta Non-autonomia del Molteplice.

L'Oggetto nel senso della monade leibniziana. — La definizione «*l'Assoluto è l'Oggetto*» è contenuta nel modo più determinato nella *monade* di Leibniz.

La monade dev'essere, sì, un Oggetto, ma un Oggetto *in sé* capace di rappresentazioni, e dev'essere precisamente la Totalità della rappresentazione del mondo; nell'Unità semplice della monade, ogni Differenza è soltanto come entità idealitata, non autonoma.

Nella monade non entra nulla dal di fuori, essa è entro sé l'intero Concetto, distinto soltanto per il suo maggiore o minore grado di sviluppo. Questa Totalità semplice si scompone altrettanto nella pluralità assoluta delle Differenze, le quali costituiscono così delle monadi autonome. Nella Monade delle monadi e nell'armonia prestabilita dei loro sviluppi interni, poi, anche queste Sostanze sono ridotte, a loro volta, alla Non-autonomia e all'Idealità.

La filosofia di Leibniz è perciò la *contraddizione* completamente sviluppata¹⁵⁰. |

a. DER MECHANISMUS

§ 195

Das Objekt 1) in seiner Unmittelbarkeit ist der Begriff nur *an sich*, hat denselben zunächst *außer ihm*, und alle Bestimmtheit ist als eine äußerlich gesetzte. Als Einheit Unterschiedener ist es daher ein *Zusammengesetztes*, ein Aggregat, und die Wirksamkeit auf Anderes bleibt eine äußerliche Beziehung, – *formeller Mechanismus*. – Die Objekte bleiben in dieser Beziehung und Unselbständigkeit ebenso selbständig, Widerstand leistend, einander *äußerlich*.

Wie Druck und Stoß mechanische Verhältnisse sind, so wissen wir auch mechanisch, *auswendig*, insofern die Worte ohne Sinn für uns sind und dem Sinne, Vorstellen, Denken äußerlich bleiben; sie sind sich selbst ebenso äußerlich, eine sinnlose Aufeinanderfolge. Das Handeln, Frömmigkeit usf. ist ebenso *mechanisch*, insofern dem Menschen durch Zerebral-Gesetze, einen Gewissensrat usf. bestimmt wird, was er tut, und sein eigener Geist und Wille nicht in seinen Handlungen ist, sie in ihm selbst somit äußerliche sind.

§ 196

Die Unselbständigkeit, nach der das Objekt *Gewalt* leidet, hat es nur (vorhg. §) insofern es selbständig ist, und als gesetzter Begriff an sich hebt sich die eine dieser Bestimmungen nicht in ihrer andern auf, sondern das Objekt schließt sich durch die Negation seiner, seine Unselbständigkeit, mit sich selbst zusammen und ist erst so selbständig. So zugleich im Unterschiede von der Äußerlichkeit und diese in seiner Selbständigkeit negierend ist diese [Selbständigkeit] *negative Einheit* mit sich, *Zentralität*, Subjektivität, – in der es selbst auf das Äußerliche gerichtet und bezogen ist. Dieses ist ebenso | zentral in sich und darin ebenso nur auf das andere Zentrum bezogen, hat ebenso seine Zentralität im Andern; – 2) *differenter Mechanismus* (Fall, Begierde, Geselligkeitstrieb u. dgl.).

§ 197

Die Entwicklung dieses Verhältnisses bildet den Schluß, daß die immanente Negativität als *zentrale* Einzelheit eines Objekts (abstraktes Zentrum) sich auf unselbständige Objekte als das an-

a. IL MECCANISMO

§ 195. aa) Il Meccanismo formale

L'Oggetto, aa) nella sua Immediatezza, è il Concetto soltanto *in sé*; esso ha innanzitutto *fuori di sé* il Concetto, e ogni determinatezza è posta come una determinatezza esteriore.

In quanto Unità di Differenti, pertanto, l'Oggetto è un *composto*, un aggregato, e la sua efficienza su Altro resta una Relazione esteriore, un *Meccanismo formale*.

In questa Relazione e Non-autonomia, gli Oggetti restano altrettanto autonomi, fanno resistenza, sono *esteriori* l'uno all'altro.

In che senso si parla di «meccanismo» in riferimento a parole e azioni. — Come pressione e urto sono rapporti meccanici, allo stesso modo noi sappiamo meccanicamente qualcosa *a memoria* nella misura in cui le parole sono per noi senza senso e restano esteriori al senso, alla rappresentazione e al pensiero; esse sono esteriori anche l'una all'altra, e formano così una successione priva di senso.

L'agire – per esempio, la pietà, ecc. – è altrettanto *meccanico* nella misura in cui è una legge rituale, un direttore spirituale, ecc., a decidere quello che un uomo deve fare, e in tal caso lo spirito e la volontà di quest'uomo non sono nelle sue azioni, le quali quindi gli sono esteriori.

§ 196. bb) Il Meccanismo differenziato

L'Oggetto ha Non-autonomia, e in base a essa patisce *violenza*, solo nella misura in cui esso è autonomo (v. § prec.).

Infatti, una volta posto come Concetto in sé, l'una di queste sue determinazioni non si rimuove nell'altra, ma l'Oggetto si sillogizza con se stesso mediante la Negazione di sé, mediante la sua Non-autonomia, e solo così esso è autonomo.

Così, a un tempo, differenziandosi dall'Esteriorità e negandola con la propria Autonomia, questa Autonomia è *Unità negativa* con sé, *Centralità*, Soggettività, nella quale l'Oggetto stesso è diretto verso l'Esteriorità e si relaziona a essa.

L'Esteriorità è altrettanto | centrale entro sé, e in ciò è altrettanto relazionata all'altro Centro, ha la sua Centralità nell'Altro.

Si ha così bb) il Meccanismo *differenziato* (caduta dei gravi, desiderio, istinto sociale, ecc.).

§ 197. cc) Il Meccanismo assoluto

Lo sviluppo di questo Rapporto costituisce il seguente Sillogismo: La Negatività immanente, in quanto Singolarità *centrale* di un Oggetto (Centro astratto), si relaziona all'Estremo degli Og-

dere Extrem durch eine Mitte bezieht, welche die Zentralität und Unselbständigkeit der Objekte in sich vereinigt, relatives Zentrum; – 3) *absoluter Mechanismus*.

§ 198

Der angegebne Schluß (E–B–A) ist ein dreifaches von Schlüssen. Die schlechte *Einzelheit* der *unselbständigen* Objekte, in denen der formale Mechanismus einheimisch ist, ist als Unselbständigkeit ebensosehr die äußerliche *Allgemeinheit*. Diese Objekte sind daher die *Mitte* auch zwischen dem *absoluten* und dem *relativen* Zentrum, (die Form des Schlusses A–E–B); denn durch diese Unselbständigkeit ist es, daß jene beide dirimiert und Extreme, sowie daß sie aufeinanderbezogen sind. Ebenso ist die *absolute Zentralität* als das substantiell-Allgemeine (– die identischbleibende Schwere), welches als die reine Negativität ebenso die Einzelheit in sich schließt, das Vermittelnde zwischen dem *relativen Zentrum* und den *unselbständigen* Objekten, die Form des Schlusses B–A–E, und zwar ebenso wesentlich nach der immanenten Einzelheit als dirimierend, wie nach der Allgemeinheit als identischer Zusammenhalt und ungestörtes In-sich-sein.

Wie das Sonnensystem, so ist z.B. im Praktischen der Staat ein System von drei Schlüssen. 1) Der *Einzelne* (die Person) schließt sich durch seine *Besonderheit* (die physischen und geistigen Bedürfnisse, was weiter für sich ausgebildet die bürgerliche Gesellschaft gibt) mit dem *Allgemeinen* (der Gesellschaft, dem Rechte, Gesetz, Regierung) zusammen. 2) Ist der Wille, Tätigkeit der Individuen das Vermittelnde, welches den Bedürfnissen an der Gesellschaft, dem Rechte usf. Befriedigung, wie der Gesellschaft, dem Rechte usf. Erfüllung und Verwirklichung gibt; 3) aber ist das Allgemeine (Staat, Regierung, Recht) die substantielle Mitte, in der die Individuen und deren Befriedigung ihre erfüllte Realität, Vermittlung und Bestehen haben und erhalten. Jeder der Bestimmungen, indem die Vermittlung sie mit dem andern Extrem zusammenschließt, schließt sich eben darin mit sich selbst zusammen, produziert sich, und diese Produktion ist Selbsterhaltung. – Es ist nur durch die Natur dieses Zusammenschließens, durch diese Dreierheit von Schlüssen derselben *Terminorum*, daß ein Ganzes in seiner Organisation wahrhaft verstanden wird.

§ 199

Die *Unmittelbarkeit* der Existenz, welche die Objekte im absoluten Mechanismus haben, ist *an sich* darin, daß ihre Selbstän-

getti non-autonomi attraverso un Medio (Centro relativo) che unifica entro sé la Centralità e la Non-autonomia degli Oggetti.

Si ha così cc) il *Meccanismo assoluto*.

§ 198. La triade dei Sillogismi meccanici

Il suddetto Sillogismo (S–P–U) è una triade di Sillogismi.

In quanto Non-autonomia, infatti, la cattiva *Singularità* degli Oggetti *non-autonomi*, nei quali è immanente il Meccanismo formale, è anche l'*Universalità* esteriore. Questi Oggetti sono pertanto il *Medio* anche tra il *Centro assoluto* e il *Centro relativo* (la Forma del Sillogismo U–S–P), perché è mediante questa Non-autonomia che avviene la loro separazione in due Estremi relazionati l'uno all'altro.

Analogamente, la *Centralità assoluta* è il sostanzialmente *Universale* (la gravità che resta identica) che, in quanto *Negatività* pura, implica entro sé anche la *Singularità*. Tale *Centralità*, pertanto, è il *Mediatore* fra il *Centro relativo* e gli Oggetti *non-autonomi* (la Forma del Sillogismo P–U–S). Essa è essenzialmente tale, in particolare, tanto secondo la *Singularità immanente* e separante, quanto anche secondo l'*Universalità* in quanto *Coesione identica* e *Essere-entro-sé imperturbato*.

Un esempio di triade sillogistica nella sfera pratica: lo Stato. — Così come il sistema solare, allo stesso modo anche nella sfera pratica, per esempio, lo Stato è un sistema di tre Sillogismi.

1) Il *Singolare* (la persona), infatti, si sillogizza con l'*Universale* (la società, il diritto, la legge, il governo) mediante la propria *Particolarità* (i bisogni fisici e spirituali, e quanto di ulteriormente affinato offre la società civile).

2) La volontà, in quanto attività degli individui, è il *Mediatore* che procura l'appagamento | dei bisogni nella società, nel diritto, ecc., e che conferisce riempimento e realizzazione alla società, al diritto, ecc.

3) È però l'*Universale* (Stato, governo, diritto) a costituire il *Medio* sostanziale in cui gli individui e i loro appagamenti hanno e conservano la loro riempita *Realità*, *Mediazione* e *Sussistenza*.

Ciascuna delle determinazioni, essendo sillogizzata con l'altro Estremo dalla *Mediazione*, in ciò si sillogizza appunto con se stessa, si produce, e questa produzione è *autoconservazione*.

È solo in virtù della natura di questo sillogizzare, solo mediante questa triade di Sillogismi dei medesimi *termini*, che un Tutto viene compreso autenticamente nella sua organizzazione.

§ 199. L'Oggetto posto come differenziato dal suo Altro

Nel Meccanismo assoluto, gli Oggetti hanno un'Esistenza la cui *Immediatezza* è, *in sé*, negata da questo fatto: La loro Auto-

digkeit durch ihre Beziehungen aufeinander, also durch ihre Unselbständigkeit vermittelt ist, negiert. So ist das Objekt als in seiner *Existenz* gegen *sein* Anderes *different* zu setzen.

b. DER CHEMISMUS

§ 200

Das *differente Objekt* hat eine immanente *Bestimmtheit*, welche seine Natur ausmacht und in der es *Existenz* hat. Aber als gesetzte Totalität des *Begriffs* ist es der Widerspruch dieser seiner Totalität und der Bestimmtheit seiner Existenz; es ist daher das Streben ihn aufzuheben, und sein Dasein dem Begriffe gleich zu machen.

§ 201

Der chemische Prozeß hat daher das *Neutrale* seiner gespannten Extreme, welches diese *an sich* sind, zum Produkte; der Begriff, das konkrete Allge|meine, schließt sich durch die Differenz der Objekte, die Besonderung, mit der Einzelheit, dem Produkte, und darin nur mit sich selbst zusammen. Ebensowohl sind in diesem Prozesse auch die andern Schlüsse enthalten; die Einzelheit, als Tätigkeit ist gleichfalls Vermittelndes, so wie das konkrete Allgemeine, das Wesen der gespannten Extreme, welches im Produkte zum Dasein kommt.

§ 202

Der Chemismus hat noch als das Reflexionsverhältnis der Objektivität mit der differenten Natur der Objekte zugleich die *unmittelbare* Selbständigkeit derselben zur Voraussetzung. Der Prozeß ist das Herüber- und Hinübergehen von einer Form zur andern, die sich zugleich noch äußerlich bleiben. – Im neutralen Produkte sind die bestimmten Eigenschaften, die die Extreme gegeneinander hatten, aufgehoben. Es ist dem Begriffe wohl gemäß, aber das *begeistende* Prinzip der Differentiierung existiert in ihm als zur Unmittelbarkeit zurückgesunkenem nicht; das Neutrale ist darum ein trennbares. Aber das urteilende Prinzip,

nomia è mediata dalle loro relazioni reciproche, dunque dalla loro Non-autonomia.

In tal modo, l'Oggetto va posto come *differenziato*, nella sua *Esistenza*, rispetto al suo Altro.

b. IL CHIMISMO

§ 200. L'Oggetto come sforzo di rendersi uguale al Concetto

L'Oggetto *differenziato* ha una *determinatezza* immanente che ne costituisce la natura e in cui l'Oggetto stesso ha *Esistenza*.

In quanto Totalità posta del *Concetto*, però, l'Oggetto è la Contraddizione di questa sua Totalità e della determinatezza della sua *Esistenza*.

L'Oggetto è perciò lo sforzo di rimuovere la Contraddizione e di rendere il proprio Esserci uguale al Concetto.

§ 201. Il Neutrale

Il processo chimico ha quindi per prodotto il *Neutrale* dei suoi Estremi in tensione, e gli Estremi sono, *in sé*, appunto questo Neutrale.

Qui il Concetto (l'Universale concreto), | mediante la Differenziazione degli Oggetti (la Particolarizzazione), si sillogizza con il prodotto (la Singolarità), e, nel prodotto, si sillogizza soltanto con se stesso.

In questo processo, analogamente, sono contenuti anche gli altri Sillogismi: infatti la Singolarità è anch'essa termine medio in quanto attività, e così pure l'Universale concreto, il quale è l'Essenza degli Estremi in tensione che, nel prodotto, accede all'Esserci.

§ 202. Il Processo di separazione tensionale

Il Chimismo, in quanto Rapporto riflesso dell'Oggettività con la natura differenziata degli Oggetti, ha nel contempo per presupposto ancora l'Autonomia *immediata* degli Oggetti stessi.

Il Processo è l'andirivieni da una Forma all'altra, le quali Forme restano a un tempo ancora esteriori l'una all'altra.

Nel prodotto neutrale sono rimosse le proprietà determinate che ciascun Estremo aveva rispetto all'altro. Tale prodotto è certo conforme al Concetto, ma il principio *animatore* della Differenziazione non esiste nel Neutrale come se questo fosse ricaduto nell'Immediatezza; il Neutrale è perciò un prodotto separabile.

welches das Neutrale in differente Extreme dirimiert, und dem indifferenten Objekte überhaupt seine Differenz und Begeisterung gegen ein anderes gibt, und der Prozeß als spannende Trennung fällt außer jenem ersten Prozesse.

§ 203

Die *Äußerlichkeit* dieser zwei Prozesse, die Reduktion des Differenten zum Neutralen, und die Differentiierung des Indifferenten oder Neutralen, welche sie als selbständig gegeneinander erscheinen läßt, zeigt aber ihre Endlichkeit in dem Übergehen in Produkte, worin sie aufgehoben sind. Umgekehrt stellt der Prozeß die vorausgesetzte Unmittelbarkeit der differenten Objekte als eine nichtige dar. – Durch diese *Negation* der Äußerlichkeit und Unmittelbarkeit, worenin der Begriff als Objekt versenkt war, ist er *frei und für sich gegen jene Äußerlichkeit und Unmittelbarkeit gesetzt, – als Zweck.* |

c. TELEOLOGIE

§ 204

Der Zweck ist der in freie Existenz getretene, *für-sich-seiende* Begriff, vermittelt der *Negation* der unmittelbaren Objektivität. Er ist als *subjektiv* bestimmt, indem diese *Negation* zunächst *abstrakt* ist und daher vorerst die Objektivität auch nur gegenübersteht. Diese Bestimmtheit der Subjektivität ist aber gegen die Totalität des Begriffs *einseitig* und zwar *für ihn selbst*, indem alle Bestimmtheit in ihm sich als aufgehobene gesetzt hat. So ist auch für ihn das vorausgesetzte Objekt nur eine ideelle *an sich nichtige* Realität. Als dieser Widerspruch seiner Identität mit sich gegen die in ihm gesetzte *Negation* und Gegensatz ist er selbst das Aufheben, die *Tätigkeit*, den Gegensatz so zu negieren, daß er ihn identisch mit sich setzt. Dies ist das *Realisieren des Zwecks*, in welchem er, indem er sich zum Andern seiner Subjektivität macht und sich objektiviert, den Unterschied beider aufgehoben, *sich nur mit sich* zusammengeschlossen und *erhalten* hat.

Cadono invece al di fuori di quel primo Processo sia il principio giudicante – il quale dirime il Neutrale in Estremi differenziati e all'Oggetto indifferenziato conferisce in generale la sua Differenziazione e Animazione rispetto ad altro –, sia il Processo di separazione tensionale.

§ 203. La Negazione dell'Esteriorità e dell'Immediatezza

L'*Esteriorità* di questi due processi – (1) la Riduzione del Differenziato al Neutrale, e (2) la Differenziazione dell'Indifferenziato o Neutrale – fa apparire entrambi come autonomi l'uno rispetto all'altro. Tale Esteriorità, però, mostra anche la loro Finitezza, la quale consiste nel Passaggio in prodotti in cui i processi sono rimossi.

Per converso, il Processo presenta l'Immediatezza presupposta degli Oggetti differenziati come un'Immediatezza nulla.

Ora, mediante questa *Negazione* dell'Esteriorità e dell'Immediatezza in cui il Concetto era immerso in quanto Oggetto, il Concetto è posto come *libero e per sé rispetto a quella Esteriorità e Immediatezza: è posto come Fine.* |

c. TELEOLOGIA

§ 204. Il Fine come Rimozione della Differenza tra Soggettività e Oggettività

Il Fine è il Concetto *essente-per-sé*, entrato in un'Esistenza libera per mezzo della *Negazione* dell'Oggettività immediata.

Il Concetto è determinato come *soggettivo* perché questa *Negazione* è innanzitutto *astratta*, e perciò l'Oggettività sta inizialmente soltanto di fronte a esso.

Questa determinatezza della Soggettività, però, è *unilaterale* rispetto alla Totalità del Concetto, e, precisamente, è tale *per il Concetto stesso*: nel Concetto, infatti, ogni determinatezza si è posta come rimossa. Così, per il Concetto anche l'Oggetto presupposto è soltanto una Realtà idealitata, *in sé nulla*.

Ora, in quanto è questa Contraddizione tra la propria Identità con sé e la *Negazione* e *Opposizione* posta entro sé, il Concetto è esso stesso la Rimozione, è l'*Attività* di negare l'*Opposizione* ponendola identica a se stesso.

Ciò costituisce la *Realizzazione del Fine*, nella quale il Fine, facendo di sé l'Altro della propria Soggettività e divenendo Oggettività, ha rimosso la Differenza di entrambe, *si è sillogizzato soltanto con sé e si è conservato.*

Der Zweck-Begriff ist einerseits überflüssig, sonst mit Recht *Vernunftbegriff* genannt, und dem Abstrakt-Allgemeinen des Verstandes gegenübergestellt worden, als welches sich nur *subsumierend* auf das Besondere bezieht, welches es nicht an ihm selbst hat. – Ferner ist der Unterschied des Zweckes als *Endursache* von der bloß *wirkenden Ursache*, d.i. der gewöhnlich sogenannten Ursache, von höchster Wichtigkeit. Die Ursache gehört der noch nicht enthüllten, der blinden Notwendigkeit an; sie erscheint darum als in ihr Anderes übergehend und darin ihre Ursprünglichkeit im Gesetzsein verlierend; nur an sich oder für uns ist die Ursache in der Wirkung erst Ursache und *in sich* zurückgehend. Der Zweck dagegen ist gesetzt als *in ihm selbst* die Bestimmtheit oder das, was dort | noch als Anderssein erscheint die Wirkung zu enthalten, so daß er in seiner Wirksamkeit nicht übergeht, sondern sich *erhält*, d.i. er bewirkt nur sich selbst und ist am *Ende*, was er im *Anfange*, in der Ursprünglichkeit, war; durch diese Selbsterhaltung ist erst das wahrhaft Ursprüngliche. – Der Zweck erfordert eine spekulative Auffassung, als der Begriff, der selbst in der eigenen *Einheit* und *Idealität* seiner Bestimmungen das *Urteil* oder die Negation, den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, enthält, und ebensowohl das Aufheben desselben ist.

Beim Zwecke muß nicht gleich oder nicht bloß an die Form gedacht werden, in welcher er im Bewußtsein als eine in der Vorstellung vorhandene Bestimmung ist. Mit dem Begriffe von *innerer Zweckmäßigkeit* hat Kant die Idee überhaupt und insbesondere die des Lebens wieder erweckt. Die Bestimmung des *Aristoteles* vom Leben enthält schon die innere Zweckmäßigkeit und steht daher unendlich weit über dem Begriffe moderner Teleologie, welche nur die *endliche*, die *äußere* Zweckmäßigkeit vor sich hatte.

Bedürfnis, Trieb sind [die] am nächsten liegenden Beispiele vom Zweck. Sie sind der *gefühlte* Widerspruch, der *innerhalb* des lebendigen Subjekts selbst stattfindet, und gehen in die Tätigkeit, diese Negation, welche die noch bloße Subjektivität ist, zu negieren. Die *Befriedigung* stellt den Frieden her zwischen dem Subjekt und Objekt, indem das Objektive, das im noch vorhandenen Widerspruche (– dem Bedürfnisse) *drüben* steht, ebenso nach dieser seiner Einseitigkeit aufgehoben wird, durch die Vereinigung mit dem Subjektiven. – Diejenigen, welche soviel von der Festigkeit und Unüberwindlichkeit des Endlichen, sowohl des Subjektiven als des Objektiven sprechen, haben an jedem Triebe das Beispiel von dem Gegenteil. Der Trieb ist sozusagen die *Gewißheit*, daß das Subjektive nur einseitig ist und keine Wahrheit hat, ebensowenig als das Objektive. Der Trieb ist ferner die *Ausführung* von dieser seiner Gewißheit; er bringt es zu Stande, diesen Gegensatz, das Subjektive, das nur ein Subjektives sei und bleibe, wie das Objektive, das ebenso nur ein Objektives sei und bleibe, und diese ihre Endlichkeit aufzuheben.

Razionalità del Fine. — Il concetto di Fine è stato per un verso dichiarato superfluo, mentre per l'altro verso, e giustamente, è stato definito *concetto razionale*, e in tal senso è stato contrapposto all'Universale astratto dell'intelletto, il quale Universale si relaziona al Particolare solo *summando* un Particolare che non ha in se stesso.

Causa efficiente e Causa finale. — È inoltre della massima importanza la distinzione tra il Fine come *Causa finale* e la mera *Causa efficiente*, cioè la cosiddetta «causa» in senso ordinario.

La Causa efficiente appartiene alla Necessità cieca, non ancora svelata, e appare pertanto come un'entità che passa nel suo Altro perdendovi la propria originarietà con l'Essere-posta; è solo in sé o per noi che la Causa è Causa e ritorna *entro sé* unicamente nell'Effetto.

Il Fine, invece, è posto come ciò che deve implicare *entro se stesso* la determinatezza, che deve cioè implicare quello che | appare come Alterità, l'Effetto; di conseguenza, nel proprio Effettuare, il Fine non passa in Altro, ma si *conserva*, ha cioè come Effetto soltanto se stesso, e alla *fine* è ciò che esso era all'*inizio*, nell'Originarietà. Solo grazie a questa Autoconservazione il Fine è il veramente Originario.

Il Fine esige una comprensione speculativa, in quanto è il Concetto che, già nella propria *Unità* e *Idealità* delle sue determinazioni, contiene il *Giudizio* (la divisione originaria), cioè la Negazione, l'Opposizione tra Soggettivo e Oggettivo, e costituisce a un tempo anche la Rimozione di questa Opposizione.

Il concetto di Finalità interna. L'esempio dell'impulso. — Quando si parla del Fine non bisogna pensare immediatamente o semplicemente alla Forma secondo cui il Fine è nella coscienza come determinazione data nella rappresentazione.

Kant, con il concetto di Finalità *interna*, ha ridestato l'Idea in generale e l'Idea della Vita in particolare¹⁵¹. La determinazione aristotelica della Vita contiene già la Finalità interna¹⁵², e si trova perciò infinitamente più avanti rispetto al concetto della Teleologia moderna, la quale faceva capo soltanto alla Finalità *finita, esteriore*.

Il bisogno e l'impulso sono i migliori esempi del Fine. Essi sono la Contraddizione *sentita*, la quale ha luogo *all'interno* dello stesso Soggetto vivente, e trovano sbocco nell'attività che nega quella Negazione che è ancora la mera Soggettività. *L'appagamento* rappacifica poi il Soggetto con l'Oggetto, perché l'Oggettivo – il quale nella Contraddizione ancora data (cioè, nel bisogno) si trova *dall'altro lato* – viene anche rimosso in questa sua unilateralità mediante l'unificazione con il Soggettivo.

Coloro che fanno un gran parlare della rigidità e insormontabilità del Finito, tanto del Soggettivo quanto dell'Oggettivo, hanno in ogni impulso l'esempio dell'esatto contrario. L'impulso è, per così dire, la *certezza* che il Soggettivo è soltanto unilaterale e non ha nessuna verità, proprio come l'Oggettivo. Inoltre, l'impulso è l'*esecuzione* di questa sua certezza, e attua la Rimozione sia dell'Opposizione tra il Soggettivo e l'Oggettivo | – l'opposizione in cui ciascuno di essi sarebbe e rimarrebbe quello che è –, sia di questa loro Finitezza.

Bei der Tätigkeit des Zweckes kann noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß in dem *Schlusse*, der sie ist, den Zweck mit sich durch das Mittel der Realisierung zusammenschließen, wesentlich die *Negation* der *Terminorum* vorkommt; – die soeben erwähnte Negation der im Zwecke als solchem vorkommenden unmittelbaren Subjektivität, wie der *unmittelbaren* Objektivität (des Mittels und der vorausgesetzten Objekte). Es ist dies dieselbe Negation, welche in der Erhebung des Geistes zu Gott gegen die zufälligen Dinge der Welt sowie gegen die eigene Subjektivität ausgeübt wird; es ist das Moment, welches, wie in der *Einleitung* und § 192 erwähnt worden, in der Form von Verstandesschlüssen, welche dieser Erhebung in den sogenannten Beweisen vom Dasein Gottes gegeben wird, übersehen und weggelassen wird.

§ 205

Die teleologische Beziehung ist als unmittelbar zunächst die *äußerliche Zweckmäßigkeit*, und der Begriff dem Objekte, als einem *vorausgesetzten*, gegenüber. Der Zweck ist daher *endlich*, hiemit teils dem *Inhalte* nach, teils darnach, daß er an einem vorzufindenden Objekte, als *Material* seiner Realisierung eine äußerliche Bedingung hat; seine Selbstbestimmung ist insofern nur *formell*. Näher liegt in der Unmittelbarkeit, daß die *Besonderheit* (als *Formbestimmung* die *Subjektivität* des Zweckes) als in sich reflektierte, der *Inhalt*, als *unterschieden* von der *Totalität* der Form, der Subjektivität *an sich*, dem Begriffe erscheint. Diese Verschiedenheit macht die *Endlichkeit* des Zweckes *innerhalb seiner selbst* aus. Der Inhalt ist hiedurch ein ebenso Beschränktes, Zufälliges und Gegebenes, wie das Objekt ein Besonderes und Vorgefundenes. |

§ 206

Die teleologische Beziehung ist der Schluß, in welchem sich der subjektive Zweck mit der ihm äußerlichen Objektivität durch eine Mitte zusammenschließt, welche die Einheit beider, als die *zweckmäßige Tätigkeit*, und als die unter den Zweck *unmittelbar* gesetzte Objektivität, das *Mittel*, ist.

§ 207

1) *Der subjektive Zweck* ist der Schluß, in welchem sich der *allgemeine* Begriff durch die Besonderheit mit der Einzelheit so

Il Sillogismo del Fine. — A proposito dell'attività del Fine, si può ancora richiamare l'attenzione sul fatto che tale attività è un *Sillogismo* nella cui conclusione il Fine è congiunto con se stesso attraverso il Mezzo della Realizzazione, e in cui fa la sua comparsa la *Negazione dei termini*: si tratta della Negazione, or ora citata, tanto della Soggettività immediatamente data nel Fine in quanto tale, quanto dell'Oggettività *immediata* (del Mezzo e degli Oggetti presupposti).

È la medesima Negazione che, nell'elevazione dello spirito fino a Dio, viene esercitata tanto rispetto alle Cose accidentali del mondo, quanto rispetto alla propria Soggettività. Si tratta del momento (citato nella *Introduzione*¹⁵³ e nel § 192) che viene trascurato e omissso in quella forma sillogistico-intellettuale che tale elevazione assume nelle cosiddette prove dell'esistenza di Dio.

§ 205. La Finalità immediata, cioè la finitezza del Fine

La Relazione teleologica, in quanto immediata, è innanzitutto la Finalità *esteriore*, e il Concetto è di fronte all'Oggetto come a un Oggetto *presupposto*.

Il Fine, pertanto, è *finito*, e lo è sia per il *Contenuto*, sia perché una condizione esteriore della sua Realizzazione è data in un *materiale* che è un Oggetto da trovare; in questo senso, l'Autodeterminazione del Fine è soltanto *formale*.

Più precisamente, l'Immediatezza implica che la *Particolarità* (come *determinazione della Forma*: la *Soggettività* del Fine) si manifesti come riflessa entro sé, e che il *Contenuto* si manifesti come *differente* dalla *Totalità* della Forma, dalla Soggettività *in sé*, dal Concetto.

Questa Diversità costituisce la *finitezza* del Fine *all'interno di se stesso*.

Il Contenuto è perciò anch'esso limitato, accidentale e dato, proprio come l'Oggetto qualcosa di particolare e di trovato. |

§ 206. Il Medio come unità del Fine soggettivo e del Mezzo

La Relazione teleologica è il Sillogismo in cui il Fine soggettivo si congiunge con l'Oggettività a esso esteriore attraverso un Medio che è l'Unità di entrambi, che è cioè l'Unità dell'*Attività teleologica* e dell'Oggettività posta *immediatamente* sotto il Fine: questo Medio è il *Mezzo*.

§ 207. aa) Il Fine soggettivo

aa) *Il Fine soggettivo* è il Sillogismo nella cui conclusione il Concetto *universale* si congiunge con la Singolarità mediante la Particolarità.

zusammenschließt, daß diese als die Selbstbestimmung *urteilt*, d.i. sowohl jenes noch unbestimmte Allgemeine besonders und zu einem bestimmten *Inhalt* macht, als auch den *Gegensatz* von Subjektivität und Objektivität setzt, – und an ihr selbst zugleich die Rückkehr in sich ist, indem sie die gegen die Objektivität vorausgesetzte Subjektivität des Begriffes in Vergleichung mit der in sich zusammengeschlossenen Totalität als ein Mangelhaftes bestimmt und sich damit zugleich nach *Außen* kehrt.

§ 208

2) Diese *nach Außen gekehrte Tätigkeit* bezieht sich als die – im subjektiven Zwecke mit der Besonderheit, in welche nebst dem Inhalte auch die *äußerliche Objektivität eingeschlossen* ist, identische – *Einzelheit*, erstens *unmittelbar* auf das Objekt, und bemächtigt sich dessen, als eines *Mittels*. Der Begriff ist diese unmittelbare *Macht*, weil er die mit sich identische Negativität ist, in welcher das *Sein* des Objekts durchaus nur als ein *ideelles* bestimmt ist. – Die *ganze Mitte* ist nun diese innere Macht des Begriffes als *Tätigkeit*, mit der das *Objekt* als *Mittel* unmittelbar vereinigt ist und unter der es steht.

In der endlichen Zweckmäßigkeit ist die Mitte dies in die zwei einander äußerlichen Momente, die Tätigkeit und das Objekt, das zum Mittel dient, *gebrochene*. Die Beziehung des Zwecks als *Macht* auf dies Objekt, und die Unterwerfung desselben unter sich ist *unmittelbar*, – sie ist die *erste Prämisse* des Schlusses, – insofern in dem Begriffe als der | für sich seienden Idealität das Objekt als *an sich* nichtig gesetzt ist. Diese Beziehung oder erste Prämisse *wird selbst die Mitte*, welche zugleich der Schluß *in sich ist*, indem sich der Zweck durch diese Beziehung, seine Tätigkeit, in der er enthalten und herrschend bleibt, mit der Objektivität zusammenschließt.

§ 209

3) Die zweckmäßige Tätigkeit mit ihrem Mittel ist noch nach Außen gerichtet, weil der Zweck auch *nicht* identisch mit dem Objekte ist; daher muß er auch erst mit demselben vermittelt werden. Das Mittel ist als Objekt in dieser *zweiten Prämisse in unmittelbarer* Beziehung mit dem *andern* Extreme des Schlusses, der Objektivität als vorausgesetzter, dem Material. Diese Bezie-

In tal modo, in quanto Autodeterminazione, la Singolarità *giudica*, e ciò significa: Essa particularizza quell'Universale ancora indeterminato facendone un *Contenuto* determinato, e pone anche l'*Opposizione* tra Soggettività e Oggettività.

A un tempo, la Singolarità è in se stessa il Ritorno entro sé. Essa, infatti, confrontando la Soggettività del Concetto – presupposta rispetto all'Oggettività – con la Totalità entro sé sillogizzata, determina tale Soggettività come insufficiente, e quindi si rivolge a un tempo verso *fuori*.

§ 208. bb) L'Oggetto come Mezzo

Questa *Attività rivolta verso fuori* è dunque la *Singolarità* che, nel Fine soggettivo, è identica alla Particolarità nella quale, accanto al Contenuto, è *inclusa* anche l'*Oggettività esteriore*.

bb) In primo luogo, questa Attività si relaziona *immediatamente* all'Oggetto e se ne impadronisce come di un *Mezzo*.

Il Concetto è questa *Potenza* immediata perché esso è la Negatività identica a sé nella quale l'*Essere* dell'Oggetto è determinato unicamente come un Essere *idealitato*.

Il *Medio totale* è questa Potenza interna del Concetto come *Attività*, con la quale l'Oggetto come *Mezzo* è immediatamente unito e sotto la quale sta.

Il carattere fondamentale della Finalità finita. — Nella Finalità finita, il Medio è questa entità *spezzata* in due momenti reciprocamente esteriori, cioè nell'Attività e nell'Oggetto che funge da Mezzo.

La Relazione del Fine, in quanto *Potenza*, a questo Oggetto, e l'assoggettamento dell'Oggetto da parte del Fine, sono *immediati* – sono la *prima premessa* del Sillogismo – nella misura in cui, nel Concetto in quanto | Idealità essente-per-sé, l'Oggetto è posto come *in sé* nullo.

Ora, questa Relazione, cioè la prima premessa, *diviene essa stessa il Medio*, il quale, a un tempo, è il Sillogismo *entro sé*: il Fine, infatti, mediante questa Relazione (la propria Attività in cui esso rimane contenuto e dominante), si sillogizza con l'Oggettività.

§ 209. cc) Il Fine come conservantesi. L'astuzia della Ragione

cc) L'Attività teleologica con il suo Mezzo è ancora rivolta verso fuori, perché il Fine *non* è ancora identico con l'Oggetto. Di conseguenza, il Fine dev'essere innanzitutto mediato anche con se stesso.

In questa *seconda premessa*, il Mezzo, in quanto Oggetto, è in Relazione *immediata* con l'*altro* Estremo del Sillogismo, cioè con l'Oggettività presupposta, col materiale.

hung ist die Sphäre des nun dem Zwecke *dienenden* Mechanismus und Chemismus, deren Wahrheit und freier Begriff er ist. Dies, daß der subjektive Zweck, als die Macht dieser Prozesse, worin das *Objektive* sich aneinander abreibt und aufhebt, sich selbst *außer ihnen* hält und das in ihnen *sich erhaltende* ist, ist die *List* der Vernunft.

§ 210

Der realisierte Zweck ist so die *gesetzte Einheit* des Subjektiven und Objektiven. Diese Einheit ist aber wesentlich so bestimmt, daß das Subjektive und Objektive nur nach ihrer *Einseitigkeit* neutralisiert und aufgehoben, aber das Objektive dem Zwecke als dem freien Begriffe und dadurch der Macht über dasselbe unterworfen und gemäß gemacht ist. Der Zweck *erhält* sich gegen und in dem Objektiven, weil, außerdem daß er das *einseitige* Subjektive, das Besondere ist, er auch das konkrete Allgemeine, die an sich seiende Identität beider ist. Dies Allgemeine ist als einfach in sich reflektiert *der Inhalt*, welcher durch alle drei *Terminos* des Schlusses und deren Bewegung *dasselbe* bleibt.

§ 211

In der endlichen Zweckmäßigkeit ist aber auch der ausgeführte Zweck ein so in sich gebrochenes, als es die Mitte und der anfängliche Zweck war. Es ist daher nur eine an dem vorgefundenen Material *äußerlich* gesetzte Form zu Stande gekommen, die wegen des beschränkten Zweck-Inhalts gleichfalls eine zufällige Bestimmung ist. Der erreichte Zweck ist daher nur ein Objekt, das auch wieder Mittel oder Material für andere Zwecke ist und so fort ins *Unendliche*.

§ 212

Was aber in dem Realisieren des Zwecks *an sich* geschieht, ist, daß die einseitige *Subjektivität* und der Schein der gegen sie vorhandenen objektiven Selbständigkeit aufgehoben wird. In Ergreifung des Mittels setzt sich *der Begriff* als das *an sich* seiende Wesen des Objekts; in dem mechanischen und chemischen Prozesse

Questa Relazione è la sfera del Meccanismo e del Chimismo, i quali adesso sono dati *in vista* del Fine, il quale è la loro verità e il loro Concetto libero.

Il Fine soggettivo, in quanto è la Potenza di questi Processi reciproci in cui l'*Oggettivo* consuma e rimuove se stesso, mantiene dunque se stesso *al di fuori dei Processi stessi*, e, in essi, è *ciò che si conserva*: in ciò consiste l'*astuzia* della Ragione.

§ 210. L'Universale concreto come Contenuto che permane identico nei tre termini del Sillogismo

Il Fine realitato è così l'*Unità posta* del Soggettivo e dell'Oggettivo.

Questa Unità, però, è essenzialmente determinata in modo tale che il Soggettivo e l'Oggettivo vengano neutralizzati e rimossi nella loro *unilateralità*, e che l'Oggettivo venga assoggettato e reso conforme al Fine in quanto Concetto libero e Potenza sull'Oggettivo stesso.

Il Fine si *conserva* rispetto all'Oggettivo ed entro l'Oggettivo, perché, oltre a essere il Soggettivo *unilaterale* (il Particolare), il Fine è anche l'Universale concreto, è l'Identità essente-in-sé di entrambi.

Questo Universale, in quanto semplicemente riflesso entro sé, è il *Contenuto* che, attraverso tutti e tre i *termini* del Sillogismo e la loro Relazione, rimane sempre lo *Stesso*.

§ 211. Il progresso all'infinito della Finalità finita

Nella Finalità finita, però, anche il Fine attuato è un'entità spezzata entro sé, proprio come lo erano il Medio e il Fine iniziale.

Si è perciò prodotta soltanto una Forma posta *esteriormente* al materiale trovato, e questa Forma, per via della limitatezza del Contenuto teleologico, è anch'essa una determinazione accidentale.

Il Fine conseguito, pertanto, è solo un Oggetto che, a sua volta, è Mezzo o materiale per altri Fini, e così via all'*infinito*.

§ 212. L'Unità essente-per-sé di Soggettivo e Oggettivo

In sé, però, nella realizzazione del Fine accade la rimozione della *Soggettività* unilaterale e della parvenza dell'autonomia oggettiva data di fronte a essa.

Nell'afferrare il Mezzo, il *Concetto* si pone come l'Essenza essente-in-sé dell'Oggetto. Nel Processo meccanico e in quello

hat sich die Selbständigkeit des Objekts schon *an sich* verflüchtigt, und in ihrem Verlaufe unter der Herrschaft des Zwecks hebt sich der *Schein* jener Selbständigkeit, das Negative gegen den *Begriff*, auf. Daß aber der ausgeführte Zweck *nur* als Mittel und Material bestimmt ist, darin ist dies Objekt sogleich schon als ein an sich nichtiges, nur ideelles gesetzt. Hiemit ist auch der Gegensatz von *Inhalt* und *Form* verschwunden. Indem der Zweck durch Aufhebung der Formbestimmungen sich mit sich selbst zusammenschließt, ist die Form als *identisch* mit sich hiemit als Inhalt gesetzt, so daß *der Begriff* als die *Form-Tätigkeit* nur *sich* zum *Inhalt* hat. Es ist also durch diesen Prozeß überhaupt das *gesetzt*, was der *Begriff* des Zwecks war, die *an sich seiende* Einheit des Subjektiven und Objektiven nun *als für sich seiend*, – die *Idee*. |

C

DIE IDEE

§ 213

Die Idee ist das Wahre *an und für sich*, die *absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität*. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt und diese Gestalt in seiner Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält.

Die Definition *des Absoluten*, daß es die *Idee* ist, ist nun selbst absolut. Alle bisherige Definitionen gehen in diese zurück. – Die Idee ist die *Wahrheit*; denn die Wahrheit ist dies, daß die Objektivität dem Begriffe entspricht, – nicht daß äußerliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen; dies sind nur *richtige* Vorstellungen, die *Ich Dieser* habe. In der Idee handelt es sich nicht um Diesen, noch um Vorstellungen, noch um äußerliche Dinge. – Aber auch *alles Wirkliche*, insofern es ein Wahres ist, ist die Idee, und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee.

chimico, l'Autonomia dell'Oggetto si è già, *in sé*, volatilizzata, e nel suo corso di quei Processi, sotto il dominio del Fine, si rimuove la *Parvenza* di quella Autonomia, si rimuove il Negativo *di fronte al Concetto*.

Ora, che il Fine attuato sia determinato *soltanto* come Mezzo e come materiale, significa che questo Oggetto è già subito posto come in sé nullo, come un Oggetto soltanto idealitato. Anche l'Opposizione di *Forma* e *Contenuto* è quindi dileguata.

Poiché il Fine si sillogizza con se stesso mediante la Rimozione delle determinazioni formali, la Forma è posta come *identica a sé*, e quindi come Contenuto; di conseguenza, *il Concetto*, in quanto *Attività della Forma*, ha per *Contenuto* soltanto *sé*.

Mediante questo Processo, dunque, quello che era il *Concetto* del Fine, cioè l'Unità *essente-in-sé* del Soggettivo e dell'Oggettivo, è *posto* adesso in generale *come essente-per-sé: l'Idea*. |

C.

L'IDEA

§ 213. Definizione dell'Idea

L'Idea è il Vero *in sé e per sé*, l'Unità assoluta del Concetto e dell'Oggettività.

Il Contenuto idealitato dell'Idea non è altro che il Concetto nelle sue determinazioni.

Il suo Contenuto realitato è invece semplicemente l'esposizione che il Contenuto stesso si dà nella Forma di Esserci esteriore: e questa figura è inclusa nell'Idealità del Contenuto, nella sua Potenza, conservandosi in questa.

La proposizione: «L'Assoluto è l'Idea». — La definizione dell'Assoluto, secondo la quale l'Assoluto è l'Idea, è ora essa stessa assoluta. Tutte le definizioni precedenti rientrano e si riassumono in questa.

L'Idea in quanto Verità. — L'Idea è la *Verità*. La Verità, infatti, consiste nella corrispondenza dell'Oggettività al Concetto – non nella corrispondenza di cose esteriori alle mie rappresentazioni, nel qual caso queste sono soltanto rappresentazioni *esatte* che *Io, Questo*, ho. Nell'Idea non si ha più a che fare con Questi, né con rappresentazioni, né con cose esteriori.

Anche *ogni* Reale, nella misura in cui è un Vero, è l'Idea e ha la propria Verità unicamente mediante l'Idea e in forza dell'Idea. L'Essere sin-

Das einzelne Sein ist irgend eine Seite der Idee, für dieses bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten, die gleichfalls als besonders für sich bestehende erscheinen; in ihnen zusammen und in ihrer Beziehung ist allein der Begriff realisiert. Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriff nicht; diese Beschränktheit seines Daseins macht seine *Endlichkeit* und seinen Untergang aus.

Die Idee selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee *von irgend Etwas*, so wenig als der Begriff bloß als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und Eine Idee, welche als *urteilend* sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus diesem Urteil ist es, daß die Idee *zunächst* nur die Eine, allgemeine *Substanz* ist, aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit ist, daß sie als *Subjekt* und so als Geist ist. |

Die Idee wird häufig, insofern sie nicht eine *Existenz* zu ihrem Ausgangs- und Stützungs-Punkt habe, für ein bloß formelles logisches genommen. Man muß solche Ansicht den Standpunkten überlassen, auf welchen das existierende Ding und alle weitem noch nicht zur Idee durchgedrungenen Bestimmungen noch für sogenannte *Realitäten* und wahrhafte *Wirklichkeiten* gelten. — Ebenso falsch ist die Vorstellung, als ob die Idee nur das *Abstrakte* sei. Sie ist es allerdings insofern, als alles *Unwahre* sich in ihr aufzehrt; aber an ihr selbst ist sie wesentlich *konkret*, weil sie der freie, sich selbst und hiemit zur Realität bestimmende Begriff ist. Nur dann wäre sie das Formell-Abstrakte, wenn der Begriff, der ihr Prinzip ist, als die abstrakte Einheit, nicht wie er ist, als die *negative Rückkehr seiner in sich* und als die *Subjektivität* genommen würde.

§ 214

Die Idee kann als die *Vernunft*, (dies ist die eigentliche philosophische Bedeutung für *Vernunft*), ferner als das *Subjekt-Objekt*, als die *Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs*, als die *Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat*, als das, dessen *Natur nur als existierend begriffen* werden kann usf. gefaßt werden; weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer *unendlichen* Rückkehr und Identität in sich enthalten sind.

Der Verstand hat leichte Arbeit, alles, was von der Idee gesagt wird, als in sich *widersprechend* aufzuzeigen. Dies kann ihm ebenso heimgegeben werden oder vielmehr ist es schon in der Idee bewerkstelligt; — eine Arbeit, welche die Arbeit der Vernunft, und freilich nicht so leicht wie

golare è uno dei lati dell'Idea, e per questo ha bisogno ancora di ulteriori Realtà, le quali si manifestano anch'esse come Realtà sussistenti per sé in modo particolare: il Concetto è realitato unicamente nell'insieme di tali Realtà e nella loro Relazione. Infatti il Singolare per sé non corrisponde al suo Concetto, e questa limitatezza del suo Esserci costituisce la sua *finitezza* e il suo tramonto.

Il «Giudizio» dell'Idea. — L'Idea stessa non va intesa come idea *di un Qualcosa*, così come il Concetto non va preso meramente come concetto determinato.

L'Assoluto è l'Idea unica e universale che, «giudicandosi», cioè *dividendosi originariamente*, si particolarizza in un sistema di Idee determinate, le quali però sono soltanto un ritornare nell'unica Idea, nella loro Verità. È a partire da questo Giudizio che l'Idea, *innanzitutto*, è soltanto la Sostanza unica e universale, mentre la sua Realtà sviluppata e autentica consiste nel fatto che essa è *Soggetto*, e quindi Spirito. |

False concezioni dell'Idea. — L'Idea viene spesso presa per qualcosa di meramente logico-formale, perché essa non avrebbe come suo punto di partenza e di sostegno un'Esistenza. Un tale punto di vista va lasciato a coloro per i quali le cosiddette *realità e realtà autentiche* sono le cose esistenti non ancora compenstrate dall'Idea.

Altrettanto falsa è la rappresentazione per cui l'Idea sarebbe soltanto l'*Astratto*. L'Idea è senz'altro l'Astratto nella misura in cui ogni *Non-vero* si consuma entro essa; in se stessa, però, l'Idea è essenzialmente *concreta*, perché è il Concetto libero che determina se stesso e che, quindi, si determina come Realtà.

L'Idea sarebbe il formalmente Astratto solo allorché il Concetto, che è il suo principio, venisse inteso come l'Unità astratta, e non come esso è effettivamente, vale a dire come il *Ritorno negativo di sé entro sé* e come la *Soggettività*.

§ 214. I molti sensi in cui può essere colta l'Idea

L'Idea può essere colta in molti sensi: come la *Ragione* (questo è infatti il significato filosofico autentico di «ragione»), e poi come il *Soggetto-Oggetto*, come l'*unità dell'Idealità e della Realtà, del Finito e dell'Infinito, dell'Anima e del Corpo*; come la *Possibilità che ha in se stessa la propria Realtà*; come ciò la cui *natura* può essere *concepita soltanto come esistente*, ecc.

Nell'Idea, infatti, sono contenuti tutti i rapporti dell'Intelletto, ma nel loro *infinito* Ritorno entro sé e nella loro Identità infinita.

Il compito della Ragione rispetto al compito dell'Intelletto. — L'Intelletto ha partita facile nel mostrare che tutto quanto viene detto dell'Idea è intimamente *contraddittorio*. Ma è anche possibile ritorcergli contro quest'accusa, o meglio è una ritorsione che viene già effettuata nell'Idea stessa: questo è compito della Ragione, e certo non è un compito facile come quello dell'Intelletto.

die seinige ist. – Wenn der Verstand zeigt, daß die Idee sich selbst widerspreche, weil z.B. das Subjektive nur subjektiv, und das Objektive demselben vielmehr entgegengesetzt, das Sein etwas ganz anderes als der Begriff sei und daher nicht aus demselben herausgeklaut werden könne, ebenso das Endliche nur endlich und gerade das Gegenteil vom Unendlichen, also nicht mit demselben identisch sei, und sofort durch alle Bestimmungen hindurch, so zeigt vielmehr die Logik das entgegengesetzte auf, daß nämlich das Subjektive, das nur subjektiv, das Endliche, das nur endlich, das Unendliche, das nur unendlich sein soll und so ferner, keine Wahrheit hat, sich widerspricht und in sein Gegenteil übergeht, womit dies Übergehen und die Einheit, in welcher die Extreme als aufgehobene, als ein Scheinen oder Momente sind, sich als ihre Wahrheit offenbart.

Der Verstand, welcher sich an die Idee macht, ist der doppelte Mißverstand, daß er *erstlich* die *Extreme* der Idee, sie mögen ausgedrückt werden wie sie wollen insofern *sie in ihrer Einheit* sind, noch in dem Sinne und der Bestimmung nimmt, insofern sie *nicht* in ihrer konkreten Einheit, sondern noch *Abstraktionen* außerhalb derselben sind. Nicht weniger verkennt er die *Beziehung*, selbst auch wenn sie schon ausdrücklich gesetzt ist; so übersieht er z.B. sogar die Natur der *Kopula* im Urteil, welche vom Einzelnen, dem Subjekte, aussagt, daß das Einzelne ebenso sehr nicht Einzelnes, sondern Allgemeines ist. – *Vors andere* hält der Verstand *seine* Reflexion, daß die mit sich identische Idee das *Negative* ihrer selbst, den Widerspruch, enthalte, für eine *äußerliche* Reflexion, die nicht in die Idee selbst falle. In der Tat ist dies aber nicht eine dem Verstande eigene Weisheit, sondern die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele, von dem Leibe, ab- und unterscheidet, und nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist. Indem sie so selbst das Übergehen oder vielmehr das sich Übersetzen in den *abstrakten Verstand* ist, ist sie ebenso ewig *Vernunft*; sie ist die Dialektik, welche dieses Verständige, Verschiedene über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbständigkeit seiner Produktionen wieder verständigt und in die Einheit zurückführt. Indem diese gedoppelte Bewegung nicht zeitlich, noch auf irgend eine Weise getrennt und unterschieden ist, – sonst wäre sie wieder nur abstrakter Verstand, – ist sie das ewige Anschauen ihrer selbst im Andern; der Begriff, der in seiner Objektivität *sich selbst* ausgeführt hat, das Objekt, welches *innere Zweckmäßigkeit*, wesentliche Subjektivität ist.

Die *verschiedenen Weisen*, die Idee aufzufassen, als Einheit des Ideellen und Reellen, des *Endlichen* und *Unendlichen*, der *Identität* | und der *Differenz* und so fort, sind mehr oder weniger *formell*, indem sie irgend eine Stufe des *bestimmten Begriffs* bezeichnen. Nur der Begriff selbst ist frei und das wahrhaft *Allgemeine*; in der Idee ist daher seine *Bestimmt-*

Infatti, l'Intelletto può mettersi a mostrare che l'Idea contraddirebbe se stessa perché, per esempio, il Soggettivo sarebbe soltanto soggettivo e l'Oggettivo ne costituirebbe propriamente l'opposto; perché l'Essere sarebbe qualcosa di completamente diverso dal Concetto e, perciò, non potrebbe esserne ricavato; perché anche il Finito sarebbe soltanto finito e, perciò, proprio il Contrario dell'Infinito, dunque non identico a esso – e così via attraverso tutte le altre determinazioni. Ora, la Logica mostra appunto l'opposto, e cioè che il Soggettivo che deve-essere soltanto soggettivo, il Finito che deve-essere soltanto finito, l'Infinito che deve-essere soltanto infinito, ecc., non hanno | nessuna verità, si contraddicono e passano nel loro Contrario: di conseguenza, questo Passaggio e l'Unità degli Estremi – Unità in cui questi sono rimossi come Parvenza, cioè come momenti – si rivelano come loro verità.

Il duplice equivoco in cui cade l'Intelletto a proposito dell'Idea. L'Idea come autointuizione eterna nell'Altro. — Quando tenta l'approccio all'Idea, l'Intelletto cade in un duplice equivoco.

In primo luogo, l'Intelletto prende gli *Estremi* dell'Idea – in qualunque modo siano espressi e nella misura in cui *essi sono nella loro Unità* – ancora nel senso e nella determinazione per cui essi *non* sono nella loro Unità concreta, bensì sono ancora *astrazioni* esterne all'Unità stessa. E l'Intelletto non misconosce meno la *Relazione*, anche quando questa è già posta esplicitamente; così, per esempio, l'Intelletto trascura persino la natura della *Copula* nel Giudizio, la quale Copula enuncia del Singolare, cioè del Soggetto, che esso è altrettanto un non Singolare, un Universale.

In secondo luogo, nel ritenere che l'Idea identica a sé conterrebbe il *Negativo* di se stessa, cioè la Contraddizione, l'Intelletto considera questa *sua* riflessione come una riflessione *esteriore*, la quale non rientrerebbe nell'Idea stessa.

Ora, questa non è affatto una saggezza propria dell'Intelletto: l'Idea è essa stessa la dialettica che eternamente scinde e differenzia l'Identico-a-sé dal Differente, il Soggettivo dall'Oggettivo, il Finito dall'Infinito, l'Anima dal Corpo: solo così l'Idea è creazione eterna, vitalità eterna e Spirito eterno. Quando in tal modo l'Idea è il Passaggio, o meglio, il *Trasporti nell'Intelletto astratto*, essa è anche eternamente *Ragione*. L'Idea è la dialettica che spinge l'Intellettivo, il Diverso, a comprendere a sua volta la sua natura finita e la falsa Parvenza dell'Autonomia delle sue produzioni, e che lo riconduce nell'Unità.

Poiché questo movimento duplicato non è temporale, nè è in qualche modo separato e differenziato – altrimenti sarebbe a sua volta soltanto Intelletto astratto –, ecco che esso è l'eterna intuizione di se stesso nell'Altro: è il Concetto che *ha* attuato *se stesso* nella propria Oggettività, ed è l'Oggetto che ha *Finalità interna*, Soggettività essenziale.

L'Idea come il Giudizio infinito. — I *diversi modi* di cogliere l'Idea (unità di Idealità e Realtà, di *Finito* e *Infinito*, dell'*Identità* | e della *Differenza*, ecc.) sono più o meno *formali*, nel senso che designano un certo stadio del *Concetto determinato*.

Solo il Concetto stesso è libero ed è il vero *Universale*. Nell'Idea, pertanto, la *determinatezza* del Concetto è soltanto il Concetto stesso:

heit ebenso nur er selbst; eine Objektivität, in welche er als das Allgemeine sich fortsetzt, und in der er nur seine eigene, die totale Bestimmtheit hat. Die Idee ist das *unendliche Urteil*, dessen Seiten jede die selbständige Totalität sind, und eben dadurch, daß jede sich dazu vollendet, in die andere ebensowohl übergegangen ist. Keiner der sonst bestimmten Begriffe ist diese in ihren beiden Seiten vollendete Totalität, als der *Begriff selbst* und die *Objektivität*.

§ 215

Die Idee ist wesentlich *Prozeß*, weil ihre Identität nur insofern die absolute und freie des Begriffs ist, insofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist. Sie ist der Verlauf, daß der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelheit ist, sich zur Objektivität und zum Gegensatz gegen dieselbe bestimmt, und diese Äußerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik sich in die *Subjektivität* zurückführt.

Weil die Idee a. *Prozeß* ist, ist der Ausdruck für das Absolute: die *Einheit* des Endlichen und Unendlichen, des Denkens und Seins usf. wie oft erinnert, falsch; denn die Einheit drückt abstrakte, *ruhig* beharrende Identität aus. Weil sie b. *Subjektivität* ist, ist jener Ausdruck ebenso falsch, denn jene Einheit drückt das *Ansich*, das *Substantielle* der wahrhaften Einheit aus. Das Unendliche erscheint so als mit Endlichem nur *neutralisiert*, so das Subjektive mit dem Objektiven, das Denken mit dem Sein. Aber in der *negativen* Einheit der Idee greift das Unendliche über das Endliche hinüber, das Denken über das Sein, die Subjektivität über die Objektivität. Die Einheit der Idee ist Subjektivität, Denken, Unendlichkeit und dadurch wesentlich von der Idee als *Substanz* zu unterscheiden, wie diese *übergreifende* Subjektivität, Denken, Unendlichkeit, von der *einseitigen* Subjektivität, dem einseitigen Denken, der einseitigen Unendlichkeit, wozu sie sich urteilend, bestimmend herabsetzt, zu unterscheiden ist. |

a. DAS LEBEN

§ 216

Die *unmittelbare* Idee ist das *Leben*. Der Begriff ist als Seele in einem *Leibe* realisiert, von dessen Äußerlichkeit jene die unmittelbare sich auf sich beziehende *Allgemeinheit*, ebenso dessen *Besonderung*, so daß der Leib keine andern Unterschiede, als die Begriffsbestimmungen an ihm ausdrückt, endlich die *Einzelheit*

un'Oggettività in cui il Concetto continua a porsi come l'Universale, e nella quale esso non ha altro che la sua propria determinatezza, la determinatezza totale.

L'Idea è il *Giudizio infinito*, ciascun lato del quale è la Totalità autonoma e, proprio compendosi come Totalità, è anche passato nell'altro lato. Nessuno degli altri concetti determinati è questa Totalità compiuta nei suoi due lati, quali sono appunto il *Concetto* stesso e l'*Oggettività*.

§ 215. L'Idea come Processo

L'Idea è essenzialmente *Processo*. Infatti la sua Identità non è altro che l'Identità assoluta e libera del Concetto nella misura in cui è la Negatività assoluta, e perciò è Identità dialettica.

L'Idea è il corso durante il quale il Concetto, in quanto Universalità che è Singularità, si determina come Oggettività in opposizione all'Idea stessa, e questa Esteriorità che ha per sua Sostanza il Concetto si riconduce, mediante la propria dialettica immanente, nella *Soggettività*.

L'Unità negativa dell'Idea. — Poiché l'Idea è (1) *Processo*, ecco che l'espressione «l'Assoluto è l'Unità del Finito e dell'Infinito, del Pensare e dell'Essere, ecc.», come si è spesso ribadito, è falsa; infatti l'Unità esprime un'Identità astratta, che permane *quieta*.

Poiché l'Idea è (2) *Soggettività*, quell'espressione è altrettanto falsa; infatti quell'Unità esprime solo l'*In-sé*, il *Sostanziale* della vera Unità. In tal modo, l'Infinito appare come soltanto *neutralizzato* con il Finito, e così pure il Soggettivo con l'Oggettivo, il Pensare con l'Essere.

Nell'Unità *negativa* dell'Idea, invece, l'Infinito sovrasta il Finito, il Pensare sovrasta l'Essere, la Soggettività sovrasta l'Oggettività. L'Unità dell'Idea è la Soggettività, il Pensiero, l'Infinità, e perciò va essenzialmente distinta dall'Idea come *Sostanza*; analogamente, la Soggettività, il Pensare e l'Infinità *sovrastanti* vanno distinti dalla Soggettività *unilaterale*, dal Pensare unilaterale, dall'Infinità unilaterale, in cui l'Idea si abbassa quando giudica e determina. |

a. LA VITA

§ 216. Anima e Corpo. Il Vivente

L'Idea *immediata* è la *Vita*.

Il Concetto, in quanto Anima, è qui realitato in un *Corpo vivente*. Dell'Esteriorità di questo Corpo, l'Anima è (1) l'*Universalità* immediata che si relaziona a sé; essa è anche (2) la *Particolarizzazione*, per cui il Corpo non esprime in sé altre Differenze se non le determinazioni concettuali; infine, è (3) la *Singularità* in quanto Negatività infinita.

als unendliche Negativität ist, – die Dialektik seiner auseinanderseienden Objektivität, welche aus dem Schein des selbständigen Bestehens in die Subjektivität zurückgeführt wird, so daß alle Glieder sich gegenseitig momentane *Mittel* wie momentane Zwecke sind, und das Leben, so wie es die *anfängliche* Besonderung ist, sich als die *negative für sich* seiende Einheit *resultiert* und sich in der Leiblichkeit als dialektischer nur mit sich selbst zusammenschließt. – So ist das Leben wesentlich *Lebendiges* und nach seiner Unmittelbarkeit *Dieses Einzelne* Lebendige. Die Endlichkeit hat in dieser Sphäre die Bestimmung, daß um der Unmittelbarkeit der Idee willen Seele und Leib *trennbar* sind; dies macht die Sterblichkeit des Lebendigen aus. Aber nur insofern es tot ist, sind jene zwei Seiten der Idee verschiedene *Bestandstücke*.

§ 217

Das Lebendige ist der Schluß, dessen Momente selbst Systeme und Schlüsse (§ 198, 201, 207) in sich sind, welche aber tätige Schlüsse, Prozesse, und in der subjektiven Einheit des Lebendigen nur *Ein* Prozeß sind. Das Lebendige ist so der Prozeß seines Zusammenschließens mit sich selbst, das sich durch *drei* Prozesse verläuft. |

§ 218

1) Der erste ist der Prozeß des Lebendigen *innerhalb* seiner, in welchem es sich an ihm selbst dirimiert, und sich seine Leiblichkeit zu seinem Objekte, seiner *unorganischen* Natur, macht. Diese als das relativ Äußerliche tritt an ihr selbst in den Unterschied und Gegensatz ihrer Momente, die sich gegenseitig preisgeben und eins das andre sich assimilieren und sich selbst produzierend erhalten. Diese Tätigkeit der Glieder ist aber nur die Eine des Subjekts, in welche ihre Produktionen zurückgehen, so daß darin nur das Subjekt produziert wird, d.i. es sich nur reproduziert.

§ 219

2) Das *Urteil* des Begriffs geht als frei aber dazu fort, das *Objektive* als eine selbständige Totalität aus sich zu entlassen, und die negative Beziehung des Lebendigen auf sich macht als

L'Anima è dunque la dialettica dell'Oggettività frammentata del Corpo, la quale Oggettività viene ricondotta dalla Parvenza di Sussistenza autonoma alla Soggettività. In tal modo, tutte le membra sono l'uno rispetto all'altro tanto dei *Mezzi* momentanei, quanto anche dei *Fini* momentanei. E la Vita, così come è la Particolarizzazione *iniziale*, *risulta anche* a se stessa come l'Unità *negativa* essente-*per-sé*, e nella Corporalità dialettica si sillogizza soltanto con se stessa.

Così la Vita è essenzialmente il *Vivente*, e, secondo la sua Immediatezza, è *Questo Vivente Singolare*. In questa sfera, la *Finitezza* ha la determinazione per cui, in virtù dell'Immediatezza dell'Idea, Anima e Corpo sono *separabili*: e ciò costituisce la mortalità del *Vivente*. Quei due lati dell'Idea, però, sono *parti costitutive* solo nella misura in cui il *Vivente* è morto.

§ 217. Il Vivente come Processo unico e triadico

Il *Vivente* è il Sillogismo i cui momenti, entro sé, sono essi stessi sistemi e sillogismi (§§ 198, 201, 207); si tratta però di Sillogismi attivi, di Processi attivi, e, nell'Unità soggettiva del *Vivente*, sono nient'altro che un *unico* Processo.

Il *Vivente* è quindi il Processo del proprio sillogizzarsi con se stesso, sillogizzarsi che si dispiega attraverso *tre* Processi. |

§ 218. aa) Il Soggetto vivente come riproducentesi nella propria natura inorganica

aa) Il primo è il Processo del *Vivente dentro* di sé, nel quale il *Vivente* si dirime in se stesso e fa della propria Corporalità il proprio Oggetto, la propria natura *inorganica*.

In se stessa, in quanto Esteriorità relativa, la natura inorganica penetra nella Differenza e Opposizione dei suoi momenti, i quali sono in balia l'uno dell'altro, si assimilano e si conservano producendosi a vicenda.

Questa attività delle membra, però, non è altro che l'attività unica del Soggetto, nella quale ritornano le sue produzioni: in tale attività viene perciò prodotto soltanto il Soggetto, vale a dire: qui il Soggetto non fa che riprodursi.

§ 219. bb) Il Vivente che conserva se stesso oggettivandosi

bb) Il *Giudizio* del Concetto, in quanto libero, procede però a emancipare da sé l'*Oggettivo* come una Totalità autonoma; e la Relazione-a-sé negativa del *Vivente*, in quanto Singolarità *imme-*

unmittelbare Einzelheit die *Voraussetzung* einer ihm gegenüberstehenden unorganischen Natur. Indem dies Negative seiner ebenso sehr Begriffsmoment des Lebendigen selbst ist, so ist es in diesem dem zugleich konkreten Allgemeinen als ein *Mangel*. Die Dialektik, wodurch das Objekt als *an sich* Nichtiges sich aufhebt, ist die Tätigkeit des seiner selbst gewissen Lebendigen, welches in *diesem* Prozeß gegen eine unorganische Natur hiemit *sich selbst erhält*, sich *entwickelt* und *objektiviert*.

§ 220

3) Indem das lebendige Individuum, das in seinem ersten Prozeß sich als Subjekt und Begriff in sich verhält, durch seinen zweiten seine äußerliche Objektivität sich assimiliert und so die reelle Bestimmtheit *in sich setzt*, so ist es nun *an sich* Gattung, substantielle Allgemeinheit. Die Besonderung derselben ist die Beziehung des Subjekts auf *ein anderes Subjekt* seiner Gattung, und das Urteil ist das Verhältnis der Gattung zu diesen so gegeneinander bestimmten Individuen; – die *Geschlechtsdifferenz*. |

§ 221

Der Prozeß der *Gattung* bringt diese zum *Fürsichsein*. Das Produkt desselben, weil das Leben noch die unmittelbare Idee ist, zerfällt in die beiden Seiten, daß nach der *einen* das lebendige Individuum überhaupt, das zuerst als unmittelbar vorausgesetzt wurde, nun als ein Vermitteltes und *Erzeugtes* hervorgeht; daß nach der *andern* aber die lebendige *Einzelheit*, die sich um ihrer ersten *Unmittelbarkeit* willen *negativ* zur Allgemeinheit verhält, in dieser als der Macht *untergeht*.

§ 222

Die Idee des Lebens aber hat damit sich nicht nur von *irgend einem* (besondern) *unmittelbaren* Diesen befreit, sondern von dieser ersten *Unmittelbarkeit* überhaupt; sie kommt damit *zu sich*, zu ihrer *Wahrheit*; sie tritt hiemit als *freie Gattung für sich selbst in die Existenz*. Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das *Hervorgehen des Geistes*.

diata, opera il *presupposto* di una natura inorganica che gli sta di fronte.

Poiché è anche momento concettuale del Vivente stesso, ecco che questo Negativo di sé è come un *difetto* nel Vivente, in questo Universale che è a un tempo concreto.

La dialettica mediante cui l'Oggetto rimuove se stesso come *in sé* nullo, è l'attività del Vivente certo di se stesso, il quale, in questo *Processo rivolto verso una natura inorganica*, *conserva* quindi *se stesso*, si *sviluppa* e si *oggettiva*.

§ 220. cc) La Differenziazione dei sessi

cc) Nel suo primo Processo, l'individuo vivente si comporta entro sé come Soggetto e Concetto. Mediante il secondo Processo, esso si assimila alla sua Oggettività esteriore e così *pone entro sé* la determinatezza realitata. Infine, l'individuo vivente è *in sé* *Genere*, Universalità sostanziale.

La Particolarizzazione di questa Universalità è la Relazione del Soggetto a *un altro Soggetto* del proprio Genere, e il Giudizio è il Rapporto del Genere con questi individui così determinati l'uno rispetto all'altro: è la *Differenziazione dei sessi*. |

§ 221. Il Genere come Essere-per-sé

Il Processo del *Genere* lo porta a divenire *Essere-per-sé*.

Poiché la Vita è ancora l'Idea immediata, il prodotto del Processo si scompone in due aspetti: da *un lato*, l'individuo vivente in generale, che in precedenza veniva presupposto come immediato, emerge adesso come un'entità mediata e *generata*; dall'*altro lato*, invece, la *Singularità* vivente – la quale, per via della sua prima *Immediatezza*, si rapporta *negativamente* all'Universalità – *tramonta* in questa Universalità come nella Potenza.

§ 222. Il venir fuori dello Spirito dalla morte della vitalità immediata

Ora, in tal modo l'Idea della Vita si è liberata non soltanto di un *qualsiasi* Questo *immediato* (particolare), ma di questa prima *Immediatezza* in generale.

L'Idea perviene così *a sé*, alla sua *Verità*. Essa accede quindi all'*Esistenza* come *libero Genere per se stesso*.

La morte della vitalità singolare soltanto immediata è il *venir fuori dello Spirito*.

b. DAS ERKENNEN

§ 223

Die Idee existiert frei *für sich*, insofern sie die Allgemeinheit zum Elemente *ihrer Existenz* hat, oder die Objektivität selbst als der Begriff ist, die Idee sich zum Gegenstande hat. Ihre zur Allgemeinheit bestimmte Subjektivität ist *reines Unterscheiden innerhalb* ihrer, – Anschauen, das sich in dieser identischen Allgemeinheit hält. Aber als bestimmtes Unterscheiden ist sie das fernere *Urteil*, sich als Totalität von sich abzustoßen und zwar zunächst sich als *äußerliches Universum vorauszusetzen*. Es sind zwei Urteile, die *an sich* identisch, aber noch nicht als identisch *gesetzt* sind. |

§ 224

Die Beziehung dieser beiden Ideen, die *an sich* oder als Leben identisch sind, ist so die *relative*, was die Bestimmung der *Endlichkeit* in dieser Sphäre ausmacht. Sie ist das *Reflexionsverhältnis*, indem die Unterscheidung der Idee in ihr selbst nur das *erste Urteil*, das *Voraussetzen* noch nicht als *ein Setzen*, für die subjektive Idee daher die objektive die *vorgefundene* unmittelbare Welt, oder die Idee als Leben in der Erscheinung der *einzelnen Existenz* ist. Zugleich in Einem ist, insofern dies Urteil reines Unterscheiden *innerhalb* ihrer selbst ist (vorhg. §), sie *für sich* sie selbst und *ihre Andere*, so ist sie die *Gewißheit* der *an sich* seienden Identität dieser objektiven Welt mit ihr. – Die Vernunft kommt an die Welt, mit dem absoluten Glauben die Identität setzen und ihre Gewißheit zur *Wahrheit* erheben zu können, und mit dem Triebe, den *für sie an sich* nichtigen Gegensatz auch als nichtig zu setzen.

§ 225

Dieser Prozeß ist im allgemeinen *das Erkennen*. *An sich* wird in ihm in *Einer* Tätigkeit der Gegensatz, die Einseitigkeit der Subjektivität mit der Einseitigkeit der Objektivität, aufgehoben.

b. IL CONOSCERE IN GENERALE

§ 223. Differenziazione pura e Differenziazione determinata dell'Idea

L'Idea esiste libera *per sé* nella misura in cui ha per elemento della *propria Esistenza* l'Universalità, cioè nella misura in cui l'Oggettività stessa è come il Concetto e l'Idea ha se stessa davanti a sé – cioè, ha se stessa per oggetto.

La Soggettività dell'Idea, determinata a Universalità, è la *Differenziazione pura all'interno* di sé, è l'intuizione che si mantiene entro questa Universalità identica.

In quanto Differenziazione determinata, invece, essa è l'ulteriore *Giudizio* che consiste nel respingersi via da sé come Totalità, e, precisamente, nel *presupporci* innanzitutto come *Universo esteriore*.

Si tratta dunque di due Giudizi che, *in sé*, sono identici, ma che non sono ancora *posti* come identici. |

§ 224. La Certezza dell'Identità tra l'Idea e il Mondo oggettivo

La Relazione tra queste due Idee – le quali *in sé*, cioè come Vita, sono identiche – è quindi la Relazione *relativa*, e ciò costituisce la determinazione della *Finitezza* in questa sfera.

Questa Relazione è il *Rapporto riflesso*.

La Differenziazione dell'Idea entro se stessa, infatti, è soltanto il *primo* Giudizio: il *Presupporre* non è ancora *un Porre*, e pertanto l'Idea soggettiva è il Mondo *trovato* immediato, cioè l'Idea come Vita nel Fenomeno dell'*Esistenza singolare*.

A un tempo, nella misura in cui questo Giudizio è pura Differenziazione dell'Idea *all'interno* di se stessa (§ prec.), essa è *per sé*, insieme, se stessa e il *suo Altro*. Pertanto, l'Idea è la *Certezza* dell'Identità *essente-in-sé* di questo Mondo oggettivo con se stessa.

La Ragione viene al mondo con la fede assoluta di poter porre l'Identità e di poter elevare la propria Certezza a *Verità*, e con l'impulso di porre anche come nulla quell'Opposizione che, *per la Ragione stessa*, è *in sé* nulla.

§ 225. Attività teoretica e Attività pratica dell'Idea

In generale, questo Processo è *il Conoscere*.

In sé, nel Conoscere viene rimossa in un'*unica* Attività l'Opposizione, cioè l'unilateralità della Soggettività insieme all'unilateralità dell'Oggettività.

Aber dies Aufheben geschieht zunächst nur *an sich*; der Prozeß als solcher ist daher unmittelbar selbst mit der Endlichkeit dieser Sphäre behaftet und zerfällt in die *gedoppelte* als verschieden gesetzte Bewegung des Triebs, – die Einseitigkeit der *Subjektivität* der Idee aufzuheben vermittelt der Aufnahme der *seienden* Welt, in sich, in das subjektive Vorstellen und Denken, und die abstrakte Gewißheit seiner selbst mit dieser so als wahrhaft geltenden Objektivität als *Inhalt* zu erfüllen, – und umgekehrt die *Einseitigkeit* der objektiven Welt, die hiemit hier im Gegenteil nur als ein *Schein*, eine Sammlung von Zufälligkeiten und an sich nichtigen Gestalten, gilt, aufzuheben, sie durch das *Innere* des Subjektiven, das hier als das wahrhaft seiende Objektive gilt, zu bestimmen und ihr dieses einzubilden. Jenes ist der Trieb des Wissens nach Wahrheit, *Erkennen als solches*, – die | *theoretische*, – dieses der Trieb des *Guten* zur Vollbringung desselben, – das *Wollen*, die *praktische* Tätigkeit der Idee.

a. DAS ERKENNEN

§ 226

Die allgemeine Endlichkeit des Erkennens, die in dem einen Urteil, der *Voraussetzung* des Gegensatzes (§ 224) liegt, gegen welche sein Tun selbst der eingelegte Widerspruch ist, bestimmt sich näher an seiner eignen Idee dazu, daß deren Momente die Form der Verschiedenheit voneinander erhalten, und, indem sie zwar vollständig sind, in das Verhältnis der Reflexion, nicht des Begriffs zueinander zu stehen kommen. Die Assimilation des Stoffes als eines Gegebenen erscheint daher als die *Aufnahme* desselben in die ihm zugleich *äußerlich* bleibenden Begriffsbestimmungen, welche ebenso in der Verschiedenheit gegeneinander auftreten. Es ist die als *Verstand* tätige Vernunft. Die Wahrheit, zu der dies Erkennen kommt, ist daher gleichfalls nur *die endliche*; die unendliche des Begriffs ist als ein nur *an sich* seiendes Ziel, ein *Jenseits* für dasselbe fixiert. Es steht aber in seinem äußerlichen Tun unter der Leitung des Begriffs, und dessen Bestimmungen machen den innern Faden des Fortgangs aus.

Innanzitutto, però, questa Rimozione avviene soltanto *in sé*. Il Processo in quanto tale, pertanto, è esso stesso immediatamente gravato dalla Finitezza di questa sfera, e si scompone nel seguente *duplice* movimento posto come diverso: (1) l'impulso a rimuovere l'unilateralità della *Soggettività* dell'Idea mediante la ricezione entro sé – cioè entro la Soggettività delle rappresentazioni e del pensiero – del Mondo *essente*, e a riempire la Certezza astratta di se stesso con un *Contenuto* che è questa Oggettività veramente valida; e, viceversa, (2) l'impulso a rimuovere l'unilateralità del Mondo oggettivo – il quale Mondo ha qui dunque, al contrario, il valore di essere soltanto una *Parvenza*, una raccolta di accidentalità e di figure in sé nulle –, a determinarlo e dargli forma mediante l'*Interno* del Soggettivo – il quale vale qui come l'Oggettivo veramente essente.

Il primo impulso è quello del Sapere verso la Verità, è il *Conoscere in quanto tale*, | l'Attività *teoretica* dell'Idea.

Il secondo è l'impulso del *Bene* verso il suo Compimento, è il *Volere*, l'Attività *pratica* dell'Idea.

a) IL CONOSCERE FINITO

§ 226. La Ragione attiva come Intelletto

La Finitezza generale del Conoscere è implicata in uno dei Giudizi, cioè nel *presupposto* dell'Opposizione (§ 22), rispetto al quale presupposto l'Attività stessa del Conoscere consiste nell'apportare la Contraddizione.

Ora, questa Finitezza, nella sua propria Idea, si determina più precisamente nel senso che i momenti dell'Idea ricevono la Forma della Diversità l'uno dall'altro; e, poiché tali momenti sono senz'altro completi, essi risultano l'uno rispetto all'altro nel rapporto della Riflessione, non in quello del Concetto.

L'assimilazione della materia come di un qualcosa di dato, pertanto, appare come la *ricezione* di questa materia stessa nelle determinazioni concettuali che le restano a un tempo *esteriori* e che sorgono anche come l'una diversa dall'altra.

Questa è la Ragione attiva come *Intelletto*.

La Verità cui perviene questo Conoscere è pertanto anch'essa nient'altro che *la Verità finita*; la Verità infinita del Concetto è fissata invece come una meta essente soltanto *in sé*, come un *Aldilà* rispetto al Conoscere stesso.

Nella sua Attività esteriore, però, il Conoscere sta sotto la guida del Concetto, e le determinazioni concettuali costituiscono il filo conduttore interno del suo procedere.

§ 227

Das endliche Erkennen hat, indem es das *Unterschiedene* als ein vorgefundenes ihm gegenüberstehendes Seiendes, – die mannigfaltigen *Tatsachen* der äußern Natur oder des Bewußtseins, – voraussetzt, 1) zunächst für die Form seiner Tätigkeit die *formelle Identität* oder die *Abstraktion* der Allgemeinheit. Diese Tätigkeit besteht daher darin, das gegebene Konkrete aufzulösen, dessen Unterschiede zu vereinzeln und ihnen die Form *abstrakter Allgemeinheit* zu geben; oder das Konkrete als *Grund* zu lassen und durch Abstraktion von den unwesentlich scheinenden Besonderheiten ein konkretes Allgemeines, die *Gattung* oder die Kraft und das Gesetz, herauszuheben; – *Analytische Methode*. |

§ 228

Diese *Allgemeinheit* ist 2) auch eine *bestimmte*; die Tätigkeit geht hier an den Momenten des Begriffes fort, der im endlichen Erkennen nicht in seiner Unendlichkeit, der *verständige bestimmte Begriff* ist. Die Aufnahme des Gegenstandes in die Formen desselben ist die *synthetische Methode*.

§ 229

α) Der Gegenstand von dem Erkennen zunächst in die Form des bestimmten Begriffes überhaupt gebracht, so daß hiemit dessen *Gattung* und dessen allgemeine *Bestimmtheit* gesetzt wird, ist die *Definition*. Ihr Material und Begründung wird durch die analytische Methode (§ 227) herbeigeschafft. Die Bestimmtheit soll jedoch nur ein *Merkmal*, d.i. zum Behufe des dem Gegenstande äußerlichen, nur subjektiven Erkennens sein.

§ 230

β) Die Angabe des zweiten Begriffsmoments, der Bestimmtheit des Allgemeinen als *Besondrung*, ist die *Einteilung*, nach irgend einer äußerlichen Rücksicht.

§ 231

γ) In der *konkreten Einzelheit*, so daß die in der Definition einfache Bestimmtheit als *ein Verhältnis* aufgefaßt ist, ist der Gegenstand eine synthetische Beziehung *unterschiedener* Bestim-

§ 227. Il Metodo analitico

Il Conoscere finito presuppone il *Differente* come un Essente trovato che gli sta di fronte (i *fatti* molteplici della natura esterna o della coscienza).

Di conseguenza, questo Conoscere ha innanzitutto, per Forma della sua Attività, 1) l'*Identità formale*, cioè l'*astrazione* dell'Universalità. Tale Attività consiste perciò nello scomporre il Concreto dato, nel singolarizzarne le Differenze e nel conferire loro la Forma dell'*Universalità astratta*; vale a dire: Questa Attività conoscitiva lascia il Concreto come *Fondamento*, e, mediante l'astrazione delle Particolarità che sembrano inessenziali, ne trae fuori un Universale concreto: il *Genere*, cioè la Forza e la Legge.

Si ha così il *Metodo analitico* del Conoscere. |

§ 228. Il Metodo sintetico

Questa *Universalità* è anche 2) un'Universalità *determinata*.

L'Attività procede qui nei momenti del Concetto, il quale, nel Conoscere finito, non è nella sua Infinità, ma è *Concetto intellettuale determinato*.

La ricezione dell'oggetto nelle Forme di questo Concetto è il *Metodo sintetico*.

§ 229. αα) La Definizione

αα) L'oggetto è innanzitutto portato dal Conoscere nella Forma del Concetto determinato in generale, per cui vengono posti il *Genere* e la *determinatezza* universale, e si ha così la *Definizione*.

Il materiale e la fondazione della Definizione vengono procurati mediante il Metodo analitico (§ 227). La determinatezza, tuttavia, dev'essere soltanto una *nota distintiva*, dev'essere cioè in vista del Conoscere soltanto soggettivo, esteriore all'oggetto.

§ 230. ββ) La Divisione

ββ) L'indicazione del secondo momento concettuale, cioè della determinatezza dell'Universale in quanto *Particolarizzazione*, è la *Divisione*, condotta secondo un qualsiasi aspetto esteriore.

§ 231. γγ) La Dimostrazione

γγ) Nella *Singularità concreta*, quando la determinatezza semplice contenuta nella Definizione è intesa come *un Rapporto*, l'Oggetto è una relazione sintetica fra determinazioni *differenti*: è un *Teorema*.

mungen; – ein *Theorem*. Die Identität derselben, weil sie verschiedene sind, ist eine *vermittelte*. Das Herbeibringen des Materials, welches die Mittelglieder ausmacht, ist die *Konstruktion*, und die Vermittlung selbst, woraus die Notwendigkeit jener Beziehung für das Erkennen hervorgeht, der *Beweis*.

Nach gewöhnlichen Angaben von dem Unterschiede der synthetischen und analytischen Methode erscheint es im ganzen als beliebig, welche | man gebrauchen wolle. Wenn das Konkrete, das nach der synthetischen Methode als *Resultat* dargestellt ist, *vorausgesetzt* wird, so lassen sich aus demselben die abstrakten Bestimmungen als *Folgen* heraus analysieren, welche die *Voraussetzungen* und das *Material* für den Beweis ausmachen. Die algebraischen *Definitionen* der krummen Linien sind *Theoreme* in dem geometrischen Gange; so würde etwa auch der pythagoräische Lehrsatz als Definition des rechtwinkligen Dreiecks angenommen die in der Geometrie zu seinem Behuf früher erwiesenen Lehrsätze durch Analyse ergeben. Die Beliebigkeit der Wahl beruht darauf, daß die eine wie die andere Methode von einem *äußerlich Vorausgesetzten* ausgeht. Der Natur des Begriffes nach ist das Analysieren das Erste, indem es den gegebenen empirisch-konkreten Stoff vorerst in die Form allgemeiner Abstraktionen zu erheben hat, welche dann erst als Definitionen in der synthetischen Methode vorangestellt werden können.

Daß diese Methoden, so wesentlich und von so glänzendem Erfolge in ihrem eigentümlichen Felde, für das philosophische Erkennen unbrauchbar sind, erhellt von selbst, da sie Voraussetzungen haben und das Erkennen sich darin als Verstand und als Fortgehen an formeller Identität verhält. Bei *Spinoza*, der die geometrische Methode vornehmlich und zwar für *spekulative* Begriffe gebrauchte, macht sich der Formalismus derselben sogleich auffallend. Die *Wolffische* Philosophie, welche sie zum weitesten Pedantismus ausgebildet, ist auch ihrem Inhalte nach Verstandes-Metaphysik. – An die Stelle des Mißbrauchs, der mit dem Formalismus dieser Methoden in der Philosophie und in den Wissenschaften getrieben worden, ist in neuern Zeiten der Mißbrauch mit der sogenannten *Konstruktion* getreten. Durch *Kant* war die Vorstellung in Umlauf gebracht worden, daß die Mathematik ihre *Begriffe konstruiere*; dies sagte nichts anderes, als daß sie es mit *keinen Begriffen*, sondern mit abstrakten Bestimmungen *sinnlicher Anschauungen* zu tun hat. So ist denn die Angabe *sinnlicher* aus der *Wahrnehmung* aufgegriffener Bestimmungen mit Umgehung des Begriffes, und der fernere Formalismus, philosophische und wissenschaftliche Gegenstände nach einem vorausgesetzten Schema tabellarisch, übrigens nach Willkür und Gutdünken zu klassifizieren, – eine *Konstruktion der Begriffe* genannt worden. Es

Poiché tali determinazioni sono diverse, la loro Identità è un'Identità *mediata*. L'atto di addurre il materiale che costituisce i membri intermedi è la *Costruzione*, e la Mediazione stessa, da cui viene fuori la Necessità di quella Relazione per il Conoscere, è la *Dimostrazione*.

L'Analizzare precede sempre il Sintetizzare. — In base ai modi ordinari di distinguere tra Metodo analitico e Metodo sintetico, sembrerebbe che la scelta dell'uno o dell'altro sia | nel complesso arbitraria.

Secondo il Metodo sintetico, il Concreto è presentato come *risultato*. Se invece il Concreto viene *presupposto*, allora è possibile analizzarne come *conseguenze* le determinazioni astratte che costituivano i *presupposti* e il *materiale* per la Dimostrazione.

Le *Definizioni* algebriche delle linee curve sono, nel procedimento geometrico, dei *Teoremi*; lo stesso discorso vale più o meno anche per il Teorema di Pitagora, assunto come Definizione del triangolo rettangolo, dal quale risulterebbero mediante l'analisi i Teoremi che nella geometria vengono preliminarmente dimostrati in funzione di esso.

L'arbitrarietà della scelta, in realtà, dipende dal fatto che i due Metodi procedono ciascuno da un *presupposto esteriore*.

Secondo la natura del Concetto, infatti, per primo viene l'Analizzare, perché esso deve elevare la materia empirico-concreta data fino alla Forma di astrazioni universali; solo in un secondo momento tali astrazioni possono costituire, in quanto Definizioni, il punto di partenza del Metodo sintetico.

Inutilizzabilità di questi due Metodi per il Conoscere filosofico. Gli esempi di Spinoza e di Wolff. — Ora, questi metodi, pur essendo essenziali e gravidi di ottimi risultati nei loro campi peculiari, sono però inutilizzabili per il Conoscere filosofico. Ciò è di per sé evidente per il fatto che hanno dei presupposti, e in essi il Conoscere si comporta come Intelletto che procede nell'Identità formale.

In Spinoza, il quale ha impiegato prevalentemente il metodo geometrico applicandolo ai Concetti *speculativi*, il formalismo di tale metodo salta subito agli occhi.

La filosofia di Wolff, poi, che ha condotto tale metodo ai limiti estremi della pedanteria, è una metafisica intellettiva anche per il suo contenuto.

Sul concetto di «costruzione». — In epoca recente, al posto dell'abuso perpetrato dal formalismo di questi Metodi nella Filosofia e nelle scienze, è subentrato l'abuso della cosiddetta *Costruzione*¹⁵⁴.

Con Kant è stata messa in circolazione la teoria secondo cui la matematica *costruirebbe* i suoi *concetti*¹⁵⁵. Ciò voleva dire soltanto che la matematica non ha a che fare con *concetti*, bensì con determinazioni astratte di *intuizioni sensibili*. Così si è chiamata «*costruzione dei concetti*» l'attività di indicare delle determinazioni *sensibili* ricavate dalla *percezione* aggirando il Concetto, e anche l'ulteriore formalismo della classificazione degli oggetti filosofici e scientifici secondo uno schema prestabilito a mo' di tabella, peraltro in maniera arbitraria e opinabile.

liegt dabei | wohl eine dunkle Vorstellung der *Idee*, der Einheit *des Begriffes und der Objektivität* sowie daß die Idee konkret sei, im Hintergrunde. Aber jenes Spiel des sogenannten Konstruierens ist weit entfernt diese *Einheit* darzustellen, die nur der *Begriff* als solcher ist, und ebensowenig ist das Sinnlich-Konkrete der Anschauung ein Konkretes der Vernunft und der Idee.

Weil es übrigens die *Geometrie* mit der *sinnlichen*, aber *abstrakten Anschauung* des Raums zu tun hat, so kann sie ungehindert einfache Verstandesbestimmungen in ihm fixieren; sie hat deswegen allein die synthetische Methode des endlichen Erkennens in ihrer Vollkommenheit. Sie stößt jedoch in ihrem Gange, was sehr bemerkenswert ist, zuletzt auf *Inkommensurabilitäten* und *Irrationalitäten*, wo sie, wenn sie im Bestimmen weiter gehen will, über das verständige Prinzip *hinausgetrieben* wird. Auch hier tritt wie sonst häufig an der Terminologie die Verkehrung ein, daß was *Rational* genannt wird, das *Verständige*, was aber *Irrational*, vielmehr ein Beginn und Spur der *Vernünftigkeit* ist. Andere Wissenschaften, wenn sie, was ihnen notwendig und oft, da sie sich nicht in dem Einfachen des Raumes oder der Zahl befinden, geschieht, an die Grenze ihres verständigen Fortgehens kommen, helfen sich auf leichte Weise. Sie brechen die Konsequenz desselben ab, und nehmen, was sie brauchen, oft das Gegenteil des Vorhergehenden, von Außen, aus der Vorstellung, Meinung, Wahrnehmung oder woher es sonst sei, auf. Die Bewußtlosigkeit dieses endlichen Erkennens über die Natur seiner Methode und deren Verhältnis zum Inhalt läßt es weder erkennen, daß es in seinem Fortgehen durch Definitionen, Einteilungen usf. von der Notwendigkeit *der Begriffsbestimmungen* fortgeleitet wird, noch wo es an seiner Grenze ist, noch, wenn es dieselbe überschritten hat, daß es sich in einem Felde befindet, wo die Verstandesbestimmungen nicht mehr gelten, die es jedoch roherweise noch darin gebraucht. |

§ 232

Die *Notwendigkeit*, welche das endliche Erkennen im *Beweise* hervorbringt, ist zunächst eine äußerliche nur für die subjektive Einsicht bestimmte. Aber in der Notwendigkeit als solcher hat es selbst seine Voraussetzung und den Ausgangspunkt, das *Vorfinden* und *Gegebensein* seines Inhalts, verlassen. Die Notwendigkeit als solche ist an sich der sich auf sich beziehende Begriff. Die subjektive Idee ist so an sich zu dem an und für sich bestimmten, *Nicht-gegebenen*, und daher demselben als dem *Subjekte Immanenten* gekommen und geht in die *Idee des Wollens* über.

Non c'è dubbio che | in fondo a questo procedimento giaccia un'oscura rappresentazione dell'*Idea*, cioè dell'*Unità del Concetto e dell'Ogettività*, e della Concretezza dell'*Idea*. Il gioco della cosiddetta costruzione, però, è ben lontano dall'espone quell'*Unità* che è il *Concetto* in quanto tale, e ancora più lontano è il Sensibile-concreto dell'intuizione dal costituire un Concreto della Ragione e dell'*Idea*.

Il procedimento intellettuale nella geometria. — La *geometria*, del resto, avendo a che fare con l'*intuizione sensibile*, ma *astratta*, dello spazio, può tranquillamente fissare nello spazio delle determinazioni intellettive semplici; ecco perché solo la geometria possiede il perfetto Metodo sintetico del Conoscere finito.

Nel suo procedimento, tuttavia, la geometria si scontra in ultima analisi — e ciò è veramente degno di rilievo — con *entità incommensurabili e irrazionali*, per cui, se vuole continuare a determinare, viene *spinta oltre* il principio intellettuale.

Anche qui, come spesso accade anche altrove, si ha un ribaltamento terminologico: ciò che viene chiamato «razionale», infatti, è l'*Intellettivo*, mentre l'«irrazionale» è piuttosto un inizio e una traccia della *Razionalità*.

Altre scienze se la cavano facilmente quando giungono al limite del loro procedimento intellettuale (cosa che accade loro necessariamente e spesso, perché non si trovano a loro agio nella semplicità dello spazio o del numero): esse infrangono la coerenza di quel procedimento e prendono dall'esterno tutto quanto occorre loro — spesso il contrario del materiale precedente —, lo prendono cioè dalla rappresentazione, dall'opinione, dalla percezione o da altri ambiti ancora.

Il difetto fondamentale del Conoscere finito. — Il Conoscere finito non ha la consapevolezza della natura del proprio Metodo e del rapporto tra questo Metodo e il Contenuto. Di conseguenza, tale Conoscere non è in grado di capire che a guidarlo nel suo procedimento per Definizioni, Divisioni, ecc., è la Necessità delle *determinazioni concettuali*, né riesce a scorgere il proprio limite, oppure, qualora lo scorga, non si rende conto di trovarsi in un campo in cui le determinazioni intellettive, pur continuando a essere rozzamente impiegate, non hanno più alcun valore. |

§ 232. La Necessità in quanto tale e l'Idea giunta al Non-dato

La *Necessità* prodotta dal Conoscere finito nella *Dimostrazione* è innanzitutto una Necessità esteriore, determinata solo in vista dell'intellezione soggettiva.

Nella Necessità in quanto tale, invece, il Conoscere finito ha abbandonato il proprio presupposto e punto di partenza, cioè il fatto che il suo Contenuto fosse qualcosa di *trovato e dato*.

In sé, la Necessità in quanto tale è il Concetto che si relaziona a se stesso. L'*Idea* soggettiva è così giunta, in sé, all'in sé e per sé Determinato, al *Non-dato*, il quale è l'*Immanente al Soggetto*.

In tal modo, essa passa nell'*Idea del Volere*.

b. DAS WOLLEN
§ 233

Die subjektive Idee als das an und für sich Bestimmte und sich selbst gleicher, einfacher *Inhalt* ist das *Gute*. Ihr Trieb sich zu realisieren hat das umgekehrte Verhältnis gegen die Idee des *Wahren*, und geht darauf vielmehr die vorgefundene Welt nach seinem *Zwecke* zu bestimmen. – Dieses *Wollen* hat einerseits die Gewißheit der *Nichtigkeit* des vorausgesetzten Objekts, – andererseits aber setzt es als Endliches, zugleich den Zweck des Guten als nur *subjektive* Idee und die *Selbständigkeit* des Objekts voraus.

§ 234

Die Endlichkeit dieser Tätigkeit ist daher der *Widerspruch*, daß in den selbst widersprechenden Bestimmungen der objektiven Welt der *Zweck des Guten* ebenso ausgeführt wird als auch nicht, daß er als ein unwesentlicher so sehr als ein wesentlicher, als ein wirklicher und zugleich als nur möglicher gesetzt ist. Dieser Widerspruch stellt sich als der *unendliche Progreß* der Verwirklichung des Guten vor, das darin nur als ein *Sollen* fixiert ist. *Formell* ist aber das Verschwinden dieses Widerspruches darin, daß die Tätigkeit die | Subjektivität des Zweckes und damit die Objektivität, den Gegensatz, durch den beide endlich sind, und nicht nur die Einseitigkeit *dieser* Subjektivität, sondern sie im allgemeinen aufhebt; eine *andere* solche Subjektivität, d.i. ein *neues* Erzeugen des Gegensatzes, ist von der, die eine vorige sein sollte, nicht unterschieden. Diese Rückkehr in sich ist zugleich die *Erinnerung* des *Inhalts* in sich, welcher das *Gute* und die an sich seiende Identität beider Seiten, ist, – die Erinnerung an die Voraussetzung des theoretischen Verhaltens (§ 224), daß das Objekt das an ihm Substantielle und Wahre sei.

§ 235

Die *Wahrheit* des Guten ist damit *gesetzt*, als die Einheit der theoretischen und praktischen Idee, daß das Gute an und für

β) IL VOLERE

§ 233. Il Volere finito

L'Idea soggettiva, in quanto è l'in sé e per sé Determinato e il *Contenuto* semplice, uguale a se stesso, è il *Bene*.

L'impulso di questa Idea a realizzarsi ha il rapporto inverso rispetto all'Idea del *Vero*, e tende piuttosto a determinare secondo il proprio *Fine* il Mondo trovato.

Questo *Volere*, da un lato, ha la Certezza della *nullità* dell'Oggetto presupposto; dall'altro lato, però, in quanto Volere finito, esso presuppone a un tempo tanto il Fine del Bene come Idea semplicemente *soggettiva*, quanto anche l'*Autonomia* dell'Oggetto.

§ 234. Il Ritorno entro sé del Volere

La Finitezza di questa Attività, pertanto, è la *Contraddizione* secondo cui, nelle determinazioni anch'essere contraddittorie del Mondo oggettivo, il *Fine del Bene* viene tanto attuato, quanto anche non attuato: esso è infatti posto sia come inessenziale, sia come essenziale, tanto come un Fine reale, quanto come soltanto possibile.

Questa Contraddizione si rappresenta come il *progresso infinito* della Realizzazione del Bene, il quale vi è fissato soltanto come un *Dover-essere*.

Ora, il dileguare di questa Contraddizione è un dileguare *formale*, perché l'Attività | rimuove la Soggettività del Fine e, quindi, l'Oggettività: essa rimuove l'Opposizione mediante cui Soggettività e Oggettività sono entrambe finite, e non rimuove soltanto l'unilateralità di *questa* Soggettività, ma la Soggettività in generale; infatti, un'altra Soggettività di questo tipo – cioè, un *nuovo* generarsi dell'Opposizione – non è differente da quella che doveva essere la precedente.

Questo Ritorno entro sé è a un tempo il *ricordo* del *Contenuto* entro sé, il quale Contenuto è il *Bene* e l'Identità essente-in-sé di entrambi i lati: è il ricordo del presupposto del comportamento teoretico (§ 224), per cui l'Oggetto sarebbe in esso il Sostanziale e il *Vero*.

§ 235. L'Unità dell'Idea teoretica e dell'Idea pratica

La *Verità* del Bene è quindi *posta* come l'Unità dell'Idea teoretica e dell'Idea pratica.

sich erreicht, – die objektive Welt so an und für sich die Idee ist, wie sie zugleich ewig als *Zweck* sich setzt und durch Tätigkeit ihre Wirklichkeit hervorbringt. – Dieses aus der Differenz und Endlichkeit des Erkennens zu sich zurückgekommene und durch die Tätigkeit des Begriffs mit ihm identisch gewordene Leben ist die *spekulative oder absolute Idee*.

c. DIE ABSOLUTE IDEE

§ 236

Die Idee als Einheit der subjektiven und der objektiven Idee ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist; – ein Objekt, in welches alle Bestimmungen zusammengegangen sind. Diese Einheit ist hiemit die *absolute und alle Wahrheit*, die sich selbst denkende Idee, und zwar hier als denkende, als *logische* Idee.

§ 237

Für sich ist die *absolute Idee*, weil kein Übergehen noch Voraussetzen und überhaupt keine Bestimmtheit, welche nicht flüchtig und durchsichtig wäre, in ihr ist, die *reine Form* des Begriffs, die *ihren Inhalt* als sich selbst an|schaut. Sie ist sich *Inhalt*, insofern sie das ideelle Unterscheiden ihrer selbst von sich, und das eine der Unterschiedenen die Identität mit sich ist, in der aber die Totalität der Form als das System der Inhaltsbestimmungen enthalten ist. Dieser Inhalt ist das System *des Logischen*. Als *Form* bleibt hier der Idee nichts als die *Methode* dieses Inhalts, – das bestimmte Wissen von der Währung ihrer Momente.

§ 238

Die Momente der spekulativen Methode sind a. der *Anfang*, der das *Sein* oder *Unmittelbare* ist; für sich aus dem einfachen Grunde, weil er der Anfang ist. Von der spekulativen Idee aus aber ist es ihr *Selbstbestimmen*, welches als die absolute Negati-

In tal senso viene raggiunto il Bene in sé e per sé: il Mondo oggettivo è quindi, in sé e per sé, l'Idea, e l'Idea, a un tempo, si pone eternamente come Fine e produce mediante Attività la sua Realtà.

Questa Vita, ritornata a sé dalla Differenza e dalla Finitezza del Conoscere, e divenuta identica a sé mediante l'Attività del Concetto, è l'*Idea speculativa*, cioè l'*Idea assoluta*.

c. L'IDEA ASSOLUTA

§ 236. L'Idea che pensa se stessa come Idea pensante

L'Idea, in quanto Unità dell'Idea soggettiva e dell'Idea oggettiva, è il Concetto dell'Idea, davanti al quale l'Idea in quanto tale è l'oggetto, e l'Oggetto è l'Idea: un Oggetto in cui sono convenute tutte le determinazioni.

Questa Unità è quindi la *Verità assoluta e ogni Verità*, è l'Idea che pensa se stessa, e, precisamente, l'Idea che qui pensa se stessa come Idea pensante, come *Idea logica*.

§ 237. Il Sistema e il Metodo del Logico

Nell'*Idea assoluta* non c'è nessun passaggio, nessun presupposto, e, in generale, nessuna determinatezza che non sia fluida e trasparente.

Di conseguenza, l'Idea assoluta è, per sé, la *Forma pura* del Concetto, la quale intuisce il *proprio Contenuto* come | se stessa. Tale Forma è *Contenuto* di sé nella misura in cui essa è la Differenziazione idealitata di se stessa da sé: l'uno dei Differenti è l'Identità con sé, in cui però la totalità della Forma è contenuta come il Sistema delle determinazioni del Contenuto. Questo Contenuto è il *Sistema del Logico*.

Dell'Idea come *Forma* non resta altro qui che il *Metodo* di questo Contenuto: il Sapere determinato intorno al vero valore dei momenti formali.

§ 238. aa) L'Inizio

I momenti del Metodo speculativo sono:-

aa) l'*Inizio*, che è l'*Essere* o l'*Immediato*. Esso è per sé, per il semplice motivo che è l'Inizio.

A partire dall'Idea speculativa, però, è l'*Autodeterminazione* dell'Idea stessa – in quanto Negatività assoluta, Movimento asso-

vität oder Bewegung des Begriffs *urteilt* und sich als das Negative seiner selbst setzt. Das *Sein*, das für den Anfang als solchen als abstrakte Affirmation erscheint, ist so vielmehr die *Negation*, *Gesetztsein*, Vermitteltsein überhaupt und *Vorausgesetztsein*. Aber als die *Negation* des *Begriffs*, der in seinem Anderssein schlechthin identisch mit sich und die Gewißheit seiner selbst ist, ist es der noch nicht als Begriff gesetzte Begriff, oder der Begriff *an sich*. – Dies *Sein* ist darum als der noch unbestimmte, d.i. nur an sich oder unmittelbar bestimmte Begriff, ebenso sehr das *Allgemeine*.

Der *Anfang* wird im Sinne [des] unmittelbaren Seins aus der Anschauung und Wahrnehmung genommen, – der Anfang der *analytischen* Methode des endlichen Erkennens; im Sinn der Allgemeinheit ist er der Anfang der synthetischen Methode desselben. Da aber das Logische unmittelbar ebenso Allgemeines als Seiendes, ebenso von dem Begriffe sich vorausgesetztes, als unmittelbar er selbst ist, so ist sein Anfang ebenso synthetischer als analytischer Anfang.

§ 239

b. Der *Fortgang* ist das gesetzte *Urteil* der Idee. Das unmittelbare Allgemeine ist als der Begriff *an sich* die Dialektik, an ihm selbst seine Unmittelbarkeit und Allgemeinheit zu einem Momente herabzusetzen. Es ist damit das *Negative* des Anfangs oder das Erste in seiner *Bestimmtheit* gesetzt; es ist *für eines*, die *Beziehung* Unterschiedener, – *Moment der Reflexion*. |

Dieser Fortgang ist ebensowohl *analytisch*, indem durch die immanente Dialektik nur das gesetzt wird, was im unmittelbaren Begriffe enthalten ist; – als *synthetisch*, weil in diesem Begriffe dieser Unterschied noch nicht gesetzt war.

§ 240

Die abstrakte Form des Fortgangs ist im *Sein* ein *Anderes* und *Übergehen* in ein *Anderes*, im *Wesen* *Scheinen in dem Entgegengesetzten*, im *Begriffe* die Unterschiedenheit des *Einzelnen* von der *Allgemeinheit*, welche sich als solche in das von ihr Unterschiedene *kontinuier*t und als *Identität* mit ihm ist.

luto del Concetto – a *giudicarsi*, cioè a *dividersi originariamente*, e a porsi come il Negativo di se stessa.

L'Essere, il quale appare come Affermazione astratta in vista dell'Inizio in quanto tale, è allora piuttosto la *Negazione*, l'Essere-posto, l'Essere-mediato in generale e l'Essere-presupposto.

Tuttavia, in quanto *Negazione* del *Concetto* che nella sua *Alte*rità è assolutamente identico a sé ed è la *Certeza* di se stesso, l'Essere è il *Concetto* non ancora posto come *Concetto*, è, cioè, il *Concetto in sé*.

Questo Essere, dunque, in quanto *Concetto* ancora indeterminato – *Concetto* soltanto in sé, determinato immediatamente –, è altrettanto l'*Universale*.

L'Inizio logico rispetto al Metodo analitico e a quello sintetico. — Quando l'*Inizio* viene inteso, dall'intuizione e dalla percezione, nel senso dell'Essere immediato, si ha l'*Inizio* del Metodo *analitico* del Conoscere finito. Quando invece lo si intende nel senso dell'Universalità, esso è l'*Inizio* del Metodo sintetico del Conoscere finito.

Ora, poiché il Logico è immediatamente tanto *Universale* quanto *Essente*, tanto presupposto del *Concetto* quanto immediatamente *Concetto* stesso, il suo *Inizio* è tanto sintetico quanto analitico.

§ 239. bb) Il Procedere

bb) Il *Procedere* è il *Giudizio* posto dell'Idea.

L'*Universale* immediato, in quanto *Concetto* in sé, è la dialettica per cui esso depone in se stesso la propria *Immediatezza* e *Universalità* abbassandola a un momento.

Con ciò è posto il *Negativo* dell'*Inizio*, vale a dire: Il *Primo* è posto nella sua *determinatezza*, è *per-un-Altro*, è la *Relazione* tra *Differenti*.

Questo è il *momento della Riflessione* dell'Idea. |

Natura analitico-sintetica del Procedere dell'Idea. — Questo *Procedere* è tanto *analitico*, perché mediante la dialettica immanente viene posto soltanto ciò che è contenuto nel *Concetto* immediato, quanto *sintetico*, perché nel *Concetto* immediato questa *Differenza* non era ancora posta.

§ 240. La Forma astratta del Procedere nelle tre sfere logiche

La Forma astratta del *Procedere* è, nell'Essere, un *Altro* e *Passaggio* in un *Altro*; nell'Essenza, è la *Parvenza nell'Opposto*; nel *Concetto*, infine, è la *Differenza* del *Singolare* dall'*Universalità*: questa *Universalità* si *continua* come tale nel suo *Differente*, ed è come *Identità* con esso.

§ 241

In der zweiten Sphäre ist der zuerst *an sich* seiende Begriff zum *Scheinen* gekommen, und ist so *an sich* schon die *Idee*. – Die Entwicklung dieser Sphäre wird Rückgang in die erste, wie die der ersten ein Übergang in die zweite ist; nur durch diese gedoppelte Bewegung erhält der Unterschied sein Recht, indem jedes der beiden Unterschiednen sich an ihm selbst betrachtet zur Totalität vollendet, und darin sich zur Einheit mit dem andern betätigt. Nur das Sich-Aufheben der Einseitigkeit *beider an ihnen selbst* läßt die Einheit nicht einseitig werden.

§ 242

Die zweite Sphäre entwickelt die Beziehung der Unterschiednen zu dem, was sie zunächst ist, zum *Widerspruche* an ihr selbst, – im *unendlichen Progreß*, – der sich c. in das *Ende* auflöst, daß das Differente als das gesetzt wird, was es im Begriffe ist. Es ist das Negative des Ersten, und als die Identität mit demselben die Negativität seiner selbst; hiemit die Einheit, in welcher diese beiden Ersten als ideelle und Momente, als aufgehobene, d.i. zugleich als aufbewahrte sind. Der Begriff so von seinem *Ansichsein* vermittelst seiner Differenz und deren Aufheben sich mit sich selbst zusammenschließend, ist der *realisierte* Begriff, d.i. der Begriff das *Gesetztsein* seiner Bestimmungen in seinem *Fürsichsein* enthaltend, – die *Idee*, für welche zugleich als absolut | Erstes (in der Methode) dies Ende nur das *Verschwinden* des *Scheins* ist, als ob der Anfang ein unmittelbares und sie ein Resultat wäre; – das Erkennen, daß die Idee die Eine Totalität ist.

§ 243

Die Methode ist auf diese Weise nicht äußerliche Form, sondern die Seele und der Begriff des Inhalts, von welchem sie nur unterschieden ist, insofern die Momente des *Begriffs* auch *an ihnen selbst* in ihrer *Bestimmtheit* dazu kommen, als die Totalität des Begriffs zu erscheinen. Indem diese Bestimmtheit oder der Inhalt sich mit der Form zur Idee zurückführt, so stellt sich diese als *systematische* Totalität dar, welche nur *Eine* Idee ist, deren besondere Momente ebensowohl *an sich* dieselbe sind, als durch die Dialektik des Begriffs das einfache *Fürsichsein* der Idee hervor-

§ 241. L'Autorimozione dei Differenti

Nella seconda sfera il Concetto, inizialmente essente-*in-sé*, è giunto alla *Parvenza*, e così, *in sé*, esso è già l'*Idea*.

Lo Sviluppo di questa sfera diviene Ritorno nella prima sfera, così come lo Sviluppo della prima è un Passaggio nella seconda. Solo mediante questo duplice movimento la Differenza ottiene il suo diritto; ciascuno dei due Differenti, infatti, considerato in se stesso, si completa divenendo Totalità, attivandosi in Unità con l'altro.

Solo l'Autorimozione dell'unilateralità *di entrambi* i Differenti *in loro stessi* consente all'Unità di non divenire unilaterale.

§ 242. cc) La Fine

La seconda sfera sviluppa la relazione dei Differenti a ciò che essa è innanzitutto, vale a dire la loro Relazione alla *Contraddizione* che essa è in se stessa nel *progresso infinito*.

La Contraddizione si risolve cc) nella *Fine*, per cui il Differente viene posto quale esso è nel Concetto. Esso è il Negativo del Primo, e, in quanto Identità con esso, è la Negatività di se stesso; esso è quindi l'Unità in cui questi due Primi sono idealitati e sono momenti, sono rimossi, cioè a un tempo conservati.

Il Concetto, sillogizzandosi così con se stesso mediante la sua Differenza rimossa a partire dall'*Essere-in-sé*, è il Concetto *realitato*, cioè il Concetto che contiene l'*Essere-poste* delle sue determinazioni nel suo *Essere-per-sé*: esso è l'*Idea*, per la quale, come assolutamente | Primo (nel Metodo), questa Fine è a un tempo soltanto il *dileguare* della *Parvenza* per cui l'Inizio sarebbe un Immediato e l'Idea un Risultato.

Il Concetto è qui il Conoscere che l'Idea è l'unica Totalità.

§ 243. La Scienza che coglie se stessa come Idea pura per la quale l'Idea è

In tal modo, il Metodo non è Forma esteriore, ma l'Anima e il Concetto del Contenuto.

Il Metodo è differente dal Contenuto solo nella misura in cui i momenti del *Concetto* giungono anche *in se stessi*, nella loro *determinatezza*, a manifestarsi come la Totalità del Concetto. Poiché questa determinatezza, cioè il Contenuto, si riconduce con la Forma all'*Idea*, ecco che l'Idea espone se stessa come Totalità *systematica* che è soltanto *un'unica* Idea; e i suoi momenti particolari, i quali sono *in sé* l'Idea stessa, producono a un tempo, mediante la dialettica del Concetto, l'*Essere-per-sé* semplice dell'Idea.

bringen. – Die Wissenschaft schließt auf diese Weise damit, den Begriff ihrer selbst zu fassen, als der reinen Idee, für welche die Idee ist.

§ 244

Die Idee, welche *für sich* ist, nach dieser ihrer *Einheit* mit sich *betrachtet* ist sie *Anschauen*; und die anschauende Idee *Natur*. Als Anschauen aber ist die Idee in einseitiger Bestimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äußerliche Reflexion gesetzt. Die absolute *Freiheit* der Idee aber ist, daß sie nicht bloß ins *Leben übergeht*, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich *scheinen* läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich *entschließt*, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die *unmittelbare Idee* als ihren Widerschein, sich als *Natur* frei *aus sich zu entlassen*. |

La Scienza conclude così cogliendo il Concetto di se stessa: essa è l'Idea pura per la quale l'Idea è.

§ 244. L'Idea che emancipa liberamente da sé la Natura

L'Idea che è *per sé*, *considerata* in base a questa sua *Unità* con sé, è *Intuizione*, e l'Idea intuyente è *Natura*.

In quanto Intuizione, però, l'Idea è posta nella determinazione unilaterale dell'Immediatezza, cioè della Negazione mediante Riflessione esteriore.

Ora, la *Libertà* assoluta dell'Idea consiste in ciò: L'Idea non è mero *Passaggio* nella *Vita*, né, in quanto Conoscere finito, lascia essere entro sé la *Parvenza* della Vita stessa; nella Verità assoluta di se stessa, invece, l'Idea assoluta si *decide a emancipare* liberamente *da sé* il momento della sua Particolarità, cioè della prima Attività determinante e della prima Alterità: è il momento dell'*Idea immediata* come suo riflesso, l'Idea che è sé come *Natura*. |

ZWEITER TEIL
NATURPHILOSOPHIE

EINLEITUNG

BETRACHTUNGSWEISEN DER NATUR

§ 245

Praktisch verhält sich der Mensch zu der Natur als zu einem Unmittelbaren und Äußerlichen selbst als ein unmittelbar äußerliches und damit sinnliches Individuum, das sich aber auch so mit Recht als *Zweck* gegen die Naturgegenstände benimmt. Die Betrachtung derselben nach diesem Verhältnisse gibt den endlich-*teleologischen* Standpunkt (§ 205). In diesem findet sich die richtige Voraussetzung (§ 207-211), daß die Natur den absoluten Endzweck nicht in ihr selbst enthält; wenn aber diese Betrachtung von besonderen *endlichen* Zwecken ausgeht, macht sie diese teils zu Voraussetzungen, deren zufälliger Inhalt für sich sogar unbedeutend und schal sein kann, teils fordert das Zweckverhältnis für sich eine tiefere Auffassungsweise als nach äußerlichen und endlichen Verhältnissen, – die Betrachtungsweise des Begriffs, der seiner Natur nach überhaupt und damit der Natur als solcher immanent ist. |

§ 246

Was *Physik* genannt wird, hieß vormals *Naturphilosophie*, und ist gleichfalls theoretische und zwar *denkende* Betrachtung der Natur, welche einerseits nicht von Bestimmungen, die der Natur äußerlich sind, wie die jener Zwecke, ausgeht, andererseits auf die Erkenntnis des *Allgemeinen* derselben, so daß es zugleich in

PARTE SECONDA
FILOSOFIA DELLA NATURA

INTRODUZIONE

MODI DI CONSIDERARE LA NATURA

§ 245. Il punto di vista teleologico-finito e la considerazione concettuale del rapporto teleologico

Il comportamento *pratico* dell'uomo verso la Natura è quello di un individuo immediatamente esteriore, e quindi sensibile, verso un'entità altrettanto immediata ed esteriore; verso gli oggetti naturali, però, l'uomo si comporta anche e a buon diritto come *Fine*.

La considerazione degli oggetti naturali in base a questo rapporto dà luogo al punto di vista *teleologico-finito* (§ 205), il quale si basa sul seguente presupposto corretto (§§ 207-211): La Natura non contiene entro se stessa il *Fine* ultimo assoluto.

Tuttavia, quando questa considerazione procede da fini particolari e *finiti*, allora essa trasforma questi fini in presupposti il cui contenuto accidentale, per sé, può essere perfino insignificante e insulso.

In realtà, invece, il rapporto teleologico comporta di per sé una concezione ben più profonda di quella che fa capo a rapporti esteriori e finiti. Il rapporto teleologico comporta la considerazione del Concetto, il quale per sua natura è in generale immanente, e quindi è immanente alla Natura in quanto tale. |

§ 246. La Fisica e la Filosofia della Natura

Quella che si chiama *Fisica*, e che una volta veniva detta *Filosofia della Natura*, è anch'essa una considerazione teoretica, e precisamente *pensante*, della Natura.

Tale considerazione, da un lato, non parte da determinazioni esteriori alla Natura – quali sono le determinazioni di quei fini particolari –, e, dall'altro, mira alla conoscenza dell'*Universale*

sich *bestimmt* sei, gerichtet ist – der Kräfte, Gesetze, Gattungen, welcher Inhalt ferner auch nicht bloßes Aggregat sein, sondern in Ordnungen, Klassen gestellt sich als eine Organisation ausnehmen muß. Indem die Naturphilosophie *begreifende* Betrachtung ist, hat sie dasselbe *Allgemeine* aber *für sich* zum Gegenstand und betrachtet es in seiner *eigenen immanenten Notwendigkeit* nach der Selbstbestimmung des Begriffs.

Von dem Verhältnis der Philosophie zum Empirischen ist in der Einleitung die Rede gewesen. Nicht nur muß die Philosophie mit der Natur-Erfahrung übereinstimmend sein, sondern die *Entstehung* und *Bildung* der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung. Ein anderes aber ist der Gang des Entstehens und die Vorarbeiten einer Wissenschaft, ein anderes die Wissenschaft selbst; in dieser können jene nicht mehr als Grundlage erscheinen, welche hier vielmehr die Notwendigkeit des Begriffs sein soll. – Es ist schon erinnert worden, daß außerdem daß der Gegenstand nach seiner *Begriffsbestimmung* in dem philosophischen Gange anzugeben ist, noch weiter die *empirische* Erscheinung, welche derselben entspricht, namhaft zu machen und von ihr aufzuzeigen ist, daß sie jener in der Tat entspricht. Dies ist jedoch in Beziehung auf die Notwendigkeit des Inhalts kein Beruf auf die Erfahrung. Noch weniger ist eine Berufung zulässig auf das, was *Anschauung* genannt worden und was nichts anderes zu sein pflegte, als ein Verfahren der Vorstellung und Phantasie (auch der Phantasterei) nach *Analogien*, die zufälliger oder bedeutender sein können, und den Gegenständen, Bestimmungen und Schemata nur *äußerlich* ausdrücken (§ 231 Anm.). |

BEGRIFF DER NATUR

§ 247

Die Natur hat sich als die Idee in der Form des *Andersseins* ergeben. Da die *Idee* so als das Negative ihrer selbst oder *sich äußerlich* ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist) sondern die *Äußerlichkeit* macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.

della Natura, un Universale che a un tempo sia entro sé *determinato*: le forze, le leggi, i generi.

Inoltre, questo contenuto della Fisica non dev'essere un mero aggregato, ma va ordinato, classificato, e deve configurarsi come un complesso organico.

Ora, poiché la Filosofia della Natura è una considerazione *concettuale*, essa ha per oggetto lo stesso *Universale* della Fisica, ma preso *per sé*, e lo considera nella sua *propria necessità immanente* secondo l'autodeterminazione del Concetto.

La differenza tra la genesi di una scienza e il suo fondamento. — Del rapporto della Filosofia con la sfera empirica si è parlato nell'*Introduzione*¹⁵⁶. Non solo la Filosofia deve accordarsi all'esperienza della Natura, ma la *genesì* e *formazione* delle scienze filosofiche ha come presupposto e condizione la fisica empirica.

Tuttavia, una cosa è il processo di generazione e preparazione di una scienza, un'altra cosa è la scienza stessa. La base fondamentale di una scienza, infatti, non può essere la sua genesi e formazione, ma dev'essere costituita piuttosto dalla necessità del Concetto.

La necessità del contenuto non si dà nell'esperienza, né nell'intuizione. — È già stato ricordato¹⁵⁷ che nel procedimento filosofico, una volta indicato l'oggetto secondo la sua *determinazione concettuale*, occorre poi segnalare il fenomeno *empirico* che corrisponde a tale determinazione e mostrarne la corrispondenza effettiva a partire da quest'ultima. In relazione alla necessità del contenuto, tuttavia, tale operazione non costituisce affatto un appello all'esperienza.

Ancora meno ammissibile è che nel procedimento filosofico si faccia appello a ciò che è stato chiamato *intuizione*, la quale in genere non è altro che un procedimento per *analogie* da parte della rappresentazione e della fantasia (e anche della fantasticheria); tali analogie possono essere più o meno accidentali e significative, e s'imprimono su oggetti, determinazioni e schemi solo in modo *esteriore* (§ 231 annot.). |

CONCETTO DELLA NATURA

§ 247. L'Esteriorità come determinazione fondamentale della Natura

La Natura è risultata come l'Idea nella forma dell'*Alterità*.

Poiché in tal modo l'*Idea* è come il Negativo di se stessa, è cioè *esteriore a se stessa*, la Natura non è allora esteriore solo in modo relativo, rispetto a questa Idea (e rispetto all'esistenza soggettiva dell'Idea, lo Spirito), ma l'*Esteriorità* costituisce la determinazione nella quale l'Idea è come Natura.

§ 248

In dieser Äußerlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines *gleichgültigen Bestehens* und der *Vereinzelung* gegeneinander; der Begriff ist deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern *Notwendigkeit* und *Zufälligkeit*.

Die Natur ist darum nach ihrer bestimmten Existenz, wodurch sie eben Natur ist, nicht zu vergöttern, noch sind Sonne, Mond, Tiere, Pflanzen usf. vorzugsweise vor menschlichen Taten und Begebenheiten als Werke Gottes zu betrachten und anzuführen. — Die Natur ist *an sich*, in der Idee göttlich, aber wie sie *ist*, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der *unaufgelöste Widerspruch*. Ihre Eigentümlichkeit ist das *Gesetztsein*, das Negative, wie die Alten die *Materie* überhaupt als das *non-ens* gefaßt haben. So ist die Natur auch als der *Abfall* der Idee von sich selbst, ausgesprochen worden, indem die Idee als diese Gestalt der Äußerlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist. — Nur dem Bewußtsein, das selbst zuerst äußerlich und damit unmittelbar ist d.i. dem *sinnlichen* Bewußtsein erscheint die Natur als das Erste, Unmittelbare, Seiende. — Weil sie jedoch obzwar in solchem Elemente der Äußerlichkeit Darstellung *der Idee* ist, so mag und soll man in ihr wohl die Weisheit Gottes bewundern. Wenn aber *Vanini* sagte, daß ein Strohalm hinreiche um das Sein Gottes zu erkennen, so ist jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen, das Spiel seiner zufälligsten Launen, jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnisgrund | für Gottes Sein, als irgend ein einzelner Naturgegenstand. In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene zügellose Zufälligkeit, sondern jede Gestalt für sich entbehrt des Begriffs ihrer selbst. Das Höchste, zu dem es die Natur in ihrem Dasein treibt, ist das *Leben*, aber als nur natürliche Idee ist dieses der Unvernunft der Äußerlichkeit hingegeben, und die individuelle Lebendigkeit ist in jedem Momente ihrer Existenz mit einer ihr andern Einzelheit befangen; da hingegen in jeder geistigen Äußerung das Moment freier allgemeiner Beziehung auf sich selbst enthalten ist. — Ein gleicher Mißverstand ist es, wenn Geistiges überhaupt geringer geachtet wird als Naturdinge, wenn *menschliche Kunstwerke* natürlichen Dingen deswegen nachgesetzt werden, weil zu jenen das Material von Außen genommen werden müsse und weil sie

§ 248. **Necessità e Accidentalità della Natura**

In questa Esteriorità, le determinazioni concettuali hanno la parvenza di *sussistere* come reciprocamente *indifferenti* e di *isolarsi* l'una dall'altra. Il Concetto, di conseguenza, è come Interiorità.

Nel suo Esserci, pertanto, la Natura non mostra nessuna Libertà, ma solo *Necessità e Accidentalità*.

Sul carattere divino della Natura. — La Natura, secondo la sua esistenza determinata mediante cui essa è appunto Natura, non va perciò divinizzata, né il sole, la luna, gli animali, le piante, ecc., vanno considerati e presentati come opere di Dio superiori agli atti e avvenimenti umani.

In sé, nell'Idea, la Natura è divina, ma così come essa è, il suo Essere non corrisponde al suo Concetto. La Natura è piuttosto la *Contraddizione irrisolta*. Il suo carattere peculiare è l'*Essere-posta*, è il Negativo, nello stesso senso in cui gli antichi hanno inteso la *materia* in generale come il *non-ens*¹⁵⁸. Così la Natura è stata definita anche come la *caduta* dell'Idea da se stessa, per il fatto che l'Idea, in questa figura dell'Esteriorità, si trova inadeguata a se stessa¹⁵⁹.

La Natura appare come il Primo, l'Immediato, l'Essente, solo a quella coscienza che è essa stessa inizialmente esteriore e, quindi, immediata.

Esteriorità naturale ed estrinsecazione spirituale. — Nonostante si trovi in tale elemento dell'Esteriorità, la Natura è comunque presentazione *dell'Idea*, per cui certamente si può e si deve ammirare in essa la saggezza di Dio.

Ma dinanzi all'affermazione di *Vanini*¹⁶⁰, secondo cui basterebbe una pagliuzza per conoscere l'Essere di Dio¹⁶¹, va ribadito che ogni rappresentazione formulata dallo Spirito, la peggiore delle sue fantasie, il gioco del suo umore più accidentale, ogni parola, costituisce un fondamento più eccellente | per la conoscenza dell'Essere di Dio rispetto a un qualsiasi oggetto naturale.

Nella Natura non si ha soltanto l'Accidentalità disordinata e sfrenata del gioco delle forme, ma ciascuna figura è inoltre di per sé priva del proprio concetto. Il vertice supremo verso cui sospinge la Natura nel suo Esserci è la *Vita*, la quale però, in quanto Idea soltanto naturale, è abbandonata all'irrazionalità dell'Esteriorità, e la Vita individuale, in ogni istante della sua esistenza, è coinvolta con altre singolarità. In ogni estrinsecazione spirituale, invece, è contenuto il momento della libera Relazione universale a se stessa.

Equivoci relativi a una presunta superiorità dell'elemento naturale su quello spirituale. — Si cade in un fraintendimento analogo quando l'elemento spirituale in generale viene apprezzato meno delle cose naturali, come per esempio quando le cose naturali vengono preferite alle *opere d'arte dell'uomo* per la ragione che il materiale di queste ultime potrebbe essere preso solo dall'esterno e perché esse non sarebbero viventi.

nicht lebendig seien. Als ob die geistige Form nicht eine höhere Lebendigkeit enthielte und des Geistes würdiger wäre, als die natürliche Form, die Form überhaupt nicht höher als die Materie, und in allem Sittlichen nicht auch das, was man Materie nennen kann, ganz allein dem Geiste angehörte, als ob in der Natur das Höhere, das Lebendige, nicht auch seine Materie von Außen nähme. – Die Natur bleibe, gibt man ferner als ihren Vorzug an, bei aller Zufälligkeit ihrer Existenzen ewigen Gesetzen getreu; aber doch wohl auch das Reich des Selbstbewußtseins! was schon in dem Glauben anerkannt wird, daß eine Vorsehung die menschlichen Begebenheiten leite; – oder sollten die Bestimmungen dieser Vorsehung im Felde der menschlichen Begebenheiten nur zufällig und unvernünftig sein? – Wenn aber die geistige Zufälligkeit, die *Willkür*, bis zum *Bösen* fortgeht, so ist dies selbst noch ein unendlich höheres, als das gesetzmäßige Wandeln der Gestirne oder als die Unschuld der Pflanze; denn was sich so verirrt, ist noch Geist.

§ 249

Die Natur ist als ein *System von Stufen* zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so daß die eine aus der andern *natürlich* erzeugt würde, sondern in der innern den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die *Metamorphose* kommt nur dem Begriffe als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist. Der Begriff aber ist in der Natur teils nur inneres, teils existierend nur als lebendiges Individuum; auf dieses allein ist daher *existierende* Metamorphose beschränkt.

Es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer auch neuerer Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und den Übergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerlich-wirkliche Produktion anzusehen, die man jedoch, um sie *deutlicher* zu machen, in das *Dunkel* der Vergangenheit zurückgelegt hat. Der Natur ist gerade die Äußerlichkeit eigentümlich, die Unterschiede auseinanderfallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen; der dialektische Begriff, der die *Stufen* fortleitet, ist das Innere derselben. Solcher nebuloser im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte *Hervorgehen* z.B. der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und dann das *Hervorgehen* der entwickelten Tierorganisationen aus den niedrigeren usw. ist, muß sich die denkende Betrachtung entschlagen.

Come se la forma spirituale non contenesse una vitalità superiore e non fosse più degna dello Spirito di quanto non lo sia la forma naturale; come se la Forma in generale non fosse superiore alla Materia, e come se in ogni fatto etico non appartenesse unicamente allo Spirito anche ciò che può essere chiamato «materia»; come se ciò che è situato nello stadio naturale più elevato – il Vivente – non prendesse anch'esso la sua materia dall'esterno!

Un altro privilegio che viene attribuito alla Natura è quello secondo cui essa, pur con tutta l'Accidentalità delle sue esistenze, resterebbe saldamente soggetta a leggi eterne. Ma anche il regno dell'autocoscienza lo è! E questo è attestato già dalla fede in una Provvidenza che guiderebbe gli avvenimenti umani; o forse bisogna pensare che nel campo degli avvenimenti umani le determinazioni di questa Provvidenza dovrebbero essere soltanto accidentali e irrazionali?

In realtà, anche quando l'Accidentalità spirituale – l'*arbitrio* – giunge fino al *Male*, quest'ultimo è infinitamente superiore ai movimenti regolari degli astri o all'innocenza delle piante: colui che erra commettendo il *Male*, infatti, è pur sempre Spirito.

§ 249. La Natura come sistema di stadi necessari

La Natura va considerata come un *sistema di stadi*, ciascuno dei quali viene fuori necessariamente dagli altri e costituisce la verità più prossima dello stadio da cui risulta. La produzione di uno stadio dall'altro avviene però non *naturalmente*, bensì nell'Idea interna che costituisce il fondamento della Natura.

La *metamorfosi* pertiene soltanto al Concetto in quanto tale, perché solo l'alterazione del Concetto è sviluppo.

Ora, nella Natura il Concetto è, in parte, soltanto interno, e in parte esiste solo come individuo vivente. Di conseguenza, la metamorfosi *esistente* è limitata unicamente a questo individuo.

Il Concetto è immanente agli stadi della Natura. — Secondo un'erata concezione antica, fatta propria anche dalla moderna filosofia naturale¹⁶², il processo e il passaggio di una forma e sfera naturale a una superiore sarebbe una produzione esteriormente reale, la quale produzione però, al fine di rendere *più chiara* la forma naturale superiore, sarebbe stata poi ricondotta nell'*oscurità* del passato.

Ora, in realtà, alla Natura è peculiare appunto l'Esteriorità, il frantumarsi nelle differenze e il lasciarle sorgere come esistenze indifferenti. Il Concetto dialettico, che fa da guida ai diversi *stadi* dello sviluppo, è l'Interno degli stadi stessi.

Bisogna perciò escludere dalla considerazione pensante le rappresentazioni nebulose, e in fondo sensibili, come per esempio soprattutto il cosiddetto *nascere* delle piante e degli animali dall'acqua, e poi il *nascere* degli organismi animali più sviluppati da quelli inferiori, ecc.

§ 250

Der *Widerspruch* der Idee, indem sie als Natur sich selbst äußerlich ist, ist näher der Widerspruch der einerseits durch den Begriff gezeugten *Notwendigkeit* ihrer Gebilde und deren in der organischen Totalität vernünftigen Bestimmung, – und andererseits deren gleichgültigen Zufälligkeit und unbestimmbaren Regellosigkeit. Die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von Außen hat in der Sphäre der Natur ihr Recht. Am größten ist diese Zufälligkeit im Reiche der konkreten Gebilde, die aber als Naturdinge zugleich nur *unmittelbar* konkret sind. Das *unmittelbar* Konkrete nämlich ist eine Menge von Eigenschaften, die außereinander und mehr oder weniger gleichgültig gegeneinander sind, gegen die eben darum die einfache für sich seiende Subjektivität ebenfalls | gleichgültig ist und sie äußerlicher somit zufälliger Bestimmung überläßt. Es ist die *Ohnmacht* der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten, und die Ausführung des Besondern äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen.

Man hat den unendlichen Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Formen und vollends ganz unvernünftigerweise die Zufälligkeit, die in die äußerliche Anordnung der Naturgebilde sich einmischt, als die hohe Freiheit der Natur, auch als die Göttlichkeit *derselben* oder wenigstens die Göttlichkeit *in* derselben gerühmt. Es ist der sinnlichen Vorstellungsweise zuzurechnen, Zufälligkeit, Willkür, Ordnungslosigkeit für Freiheit und Vernünftigkeit zu halten. – Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen, und das Ungehörigste ist von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen, – und wie es genannt worden, konstruieren, deduzieren; sogar scheint man die Aufgabe um so leichter zu machen, je geringfügiger und vereinzelter das Gebilde sei.* Spuren der Begriffsbestimmung werden sich allerdings bis in das Partikulärste hinein verfolgen, aber dieses sich nicht durch sie erschöpfen lassen. Die Spuren dieser Fortleitung und innern Zusammenhangs

* Hr. Krug hat in diesem und zugleich nach anderer Seite hin ganz naiven Sinne einst die Naturphilosophie aufgefordert das Kunststück zu machen, *nur* seine Schreibfeder zu deduzieren. – Man hätte ihm etwa zu dieser Leistung und respektiven Verherrlichung *seiner* Schreibfeder Hoffnung machen können, wenn dereinst die Wissenschaft so weit vorgeschritten und mit allem Wichtigem im Himmel und auf Erden in der Gegenwart und Vergangenheit im Reinen sei, daß es nichts Wichtigeres mehr zu begreifen gebe.

§ 250. L'impotenza della Natura

La *Contraddizione* dell'Idea che, in quanto Natura, è esteriore a se stessa, è più precisamente la contraddizione per cui, da un lato, c'è la *Necessità* concettuale delle formazioni naturali e della loro determinazione razionale nella totalità organica, mentre, dall'altro, c'è la loro Accidentalità indifferente e irregolarità indeterminabile.

L'Accidentalità e determinabilità esterna hanno il loro diritto appunto nella sfera della Natura. Il più alto grado di questa Accidentalità si ha nel regno delle formazioni concrete, le quali però, in quanto cose naturali, sono a un tempo concrete solo *immediatamente*.

Il Concreto *immediato*, infatti, è una moltitudine di proprietà che sono l'una esterna all'altra e più o meno reciprocamente indifferenti; verso tali proprietà, appunto per questo, la Soggettività semplice essente-per-sé è altrettanto | indifferente, e le abbandona alla determinazione esteriore e accidentale.

Il fatto di ricevere le determinazioni concettuali solo in maniera astratta, e di lasciare l'attuazione del Particolare alla determinabilità esterna, costituisce l'*impotenza* della Natura.

I limiti che la Natura pone alla Filosofia. — Spesso si è esaltata nelle formazioni naturali l'infinita ricchezza e molteplicità delle forme e, in modo del tutto irrazionale, l'accidentalità mista a ordine esteriore, come se in ciò risiedesse l'alta libertà della Natura, e persino il *suo* carattere divino, o quanto meno come se ciò attestasse la divinità *entro* la Natura.

Scambiare l'Accidentalità, l'arbitrio, l'assenza di ordine, per Libertà e Razionalità è tipico del procedimento rappresentativo sensibile.

Quell'impotenza della Natura pone dei limiti alla Filosofia. La cosa più inopportuna consiste nel pretendere che il Concetto debba comprendere simili accidentalità e – come è stato detto – costruirle, dedurle; sembra addirittura che il compito sia tanto più facile quanto più insignificante e isolata è la formazione naturale*.

Ora, è certamente possibile seguire le tracce della determinazione concettuale fin nei minimi particolari, ma questi non si esauriscono affatto in quella determinazione. Le tracce di questo filo conduttore e nesso

* Proprio nello stesso senso completamente ingenuo – e ingenuo anche per altri aspetti –, il signor Krug¹⁶³ ha sfidato la filosofia naturale a fare il gioco d'abilità di dedurre *soltanto* la sua penna¹⁶⁴.

Sarebbe stato forse possibile dargli la speranza di questa deduzione, con relativa glorificazione della *sua* penna, se il progresso della scienza fosse giunto a un livello tale per cui, una volta compreso chiaramente quanto di più importante c'è e c'è stato nel cielo e sulla terra, non resti altro di più importante da comprendere che la sua penna.

werden den Betrachter oft überraschen, aber demjenigen insbesondere überraschend oder vielmehr unglaublich scheinen, der in der Natur wie in der Menschen-Geschichte nur Zufälliges zu sehen gewohnt ist. Aber man hat darüber mißtrauisch zu sein, daß solche Spur nicht für Totalität der Bestimmung der Gebilde genommen werde, was den Übergang zu den erwähnten Analogien macht.

In der Ohnmacht der Natur den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten liegt die Schwierigkeit und in vielen Kreisen die Unmöglichkeit, aus der empirischen Betrachtung feste Unterschiede für Klassen und Ordnungen zu finden. Die Natur vermischt allenthalben die wesentlichen Grenzen durch mittlere und schlechte Gebilde, welche immer Instanzen gegen jede feste Unterscheidung abgeben, selbst innerhalb bestimmter Gattungen (z.B. des Menschen) durch Mißgeburten, die man einerseits dieser Gattung zuzählen muß, denen andererseits aber Bestimmungen fehlen, welche als wesentliche Eigentümlichkeit der Gattung anzusehen wären. — Um dergleichen Gebilde als mangelhaft, schlecht, mißförmig betrachten zu können, dafür wird ein fester Typus vorausgesetzt, der aber nicht aus der Erfahrung geschöpft werden könnte, denn diese eben gibt auch jene sogenannten Mißgeburten, Mißförmigkeiten, Mitteldinge usf. an die Hand: er setzte vielmehr die Selbständigkeit und Würde der Begriffsbestimmung voraus.

§ 251

Die Natur ist *an sich* ein lebendiges Ganzes; die Bewegung durch ihren Stufengang ist näher dies, daß die Idee sich als das *setze*, was sie *an sich* ist; oder was dasselbe ist, daß sie aus ihrer Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit, welche der *Tod* ist, *in sich* gehe um zunächst als *Lebendiges* zu sein, aber ferner auch diese Bestimmtheit, in welcher sie nur Leben ist, aufhebe, und sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist.

EINTEILUNG

§ 252

Die Idee als Natur ist:

- I. in der Bestimmung des Außereinander, der unendlichen *Verinselung*, außerhalb welcher die Einheit der Form, diese daher als eine *ideelle* nur *an sich* seiende, und daher nur *gesuchte* ist, die *Materie* und deren ideelles System, — *Mechanik*.

interno sorprenderanno spesso l'osservatore, ma risulteranno sorprendenti, anzi del tutto incredibili, soprattutto a colui che, nella storia naturale come nella storia umana, è abituato a scorgere soltanto accidentalità.

In ogni caso, non ci si deve far ingannare prendendo tale traccia per la totalità della determinazione della formazione naturale, perché in tal modo si cade in quel procedimento analogico sopra menzionato¹⁶⁵.

Impossibilità di classificare e ordinare in modo saldo e permanente le formazioni naturali. — Nell'impotenza della Natura, per cui il Concetto non si attua in essa in modo adeguato, è insita la difficoltà — e, per molte cerchie naturali, l'impossibilità — di rinvenire con la considerazione empirica delle differenze salde per stabilire classi e ordinamenti.

Ovunque la Natura mescola i limiti essenziali con formazioni ibride e cattive, con le quali viene puntualmente smentita ogni salda distinzione; la cosa avviene anche all'interno di generi determinati (per esempio: il genere umano), in cui si producono mostruosità che, da un lato, vanno annoverate sotto il genere in questione, mentre, dall'altro, sono prive di alcune determinazioni che andrebbero considerate come peculiarità essenziali di quel genere.

Ora, solo se si presuppone un tipo fisso è possibile dichiarare difettose, cattive, abnormi, tali formazioni. Questo tipo, però, non può essere tratto dall'esperienza, perché l'esperienza ci dà appunto anche quei cosiddetti aborti, mostri, ibridi, ecc. Il tipo presuppone piuttosto l'autonomia e la dignità della determinazione concettuale.

§ 251. Il movimento attraverso gli stadi della Natura

In sé, la Natura è un Tutto vivente.

Il movimento attraverso i suoi stadi consiste più precisamente nel fatto che l'Idea si *pone* come ciò che essa è *in sé*.

In altre parole: A partire dalla sua Immediatezza e Esteriorità, che è la *morte*, l'Idea va *entro sé* per essere innanzitutto come *Vivente*; quindi rimuove anche questa determinatezza in cui essa è soltanto Vita, e si produce facendosi Esistenza dello Spirito.

Lo Spirito è la Verità e il Fine ultimo della Natura, e costituisce la vera Realtà dell'Idea.

PARTIZIONE

§ 252. Esteriorità reciproca, Particolarità, Soggettività

L'Idea in quanto Natura è:-

- I. nella determinazione dell'Esteriorità reciproca, dell'*isolamento* infinito; l'Unità della Forma è al di fuori di questa determinazione, ed è pertanto un'Unità *idealitata*, | soltanto essenziale *in-sé*, è qualcosa cui si *tende*; qui l'Idea è la *materia* e il suo sistema idealitato è la *Meccanica*;

- II. in der Bestimmung der *Besonderheit*, so daß die Realität mit immanenter Formbestimmtheit und an ihr existierender Differenz gesetzt ist – ein Reflexionsverhältnis, dessen Insichsein die natürliche *Individualität* ist, – *Physik*.
- III. in der Bestimmung der *Subjektivität*, in welcher die realen Unterschiede der Form ebenso zur *ideellen* Einheit, die sich selbst gefunden und für sich ist, zurückgebracht sind, – *Organik*. |

- II. nella determinazione della *Particolarità*; la Realtà è quindi posta con determinatezza formale immanente e con la differenza esistente in questa determinatezza; si tratta di un rapporto riflesso, il cui Essere-entro-sé è l'*individualità* naturale; e questo è l'ambito della *Fisica*;
- III. nella determinazione della *Soggettività*; in questa determinazione, le differenze realitate della Forma sono anche riportate all'Unità *idealitata*, la quale ha trovato se stessa ed è per sé; questo è l'ambito dell'*Organica*. |

DIE MECHANIK

§ 253

Die Mechanik betrachtet:

- A. Das ganz abstrakte Außereinander, – *Raum und Zeit*.
- B. Das *vereinzelte* Außereinander und dessen Beziehung in jener Abstraktion, – *Materie und Bewegung*, – *endliche* Mechanik.
- C. Die *Materie* in der Freiheit ihres an sich seienden Begriffs, der *freien Bewegung*, – *absolute* Mechanik.

A

RAUM UND ZEIT

a. RAUM

§ 254

Die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur ist die abstrakte *Allgemeinheit ihres Außersichseins*, – dessen vermittlungslose Gleichgültigkeit, *der Raum*. Er ist das ganz ideelle *Nebeneinander*, weil er das Außersichsein ist, und schlechthin *kontinuierlich*, weil dies Außereinander noch ganz *abstrakt* ist und keinen bestimmten Unterschied in sich hat.

Es ist vielerlei über die Natur des Raums von je vorgebracht worden. Ich erwähne nur der *Kantischen* Bestimmung, daß er wie die Zeit eine *Form der sinnlichen Anschauung* sei. Auch sonst ist es gewöhnlich | geworden zu Grunde zu legen, daß der Raum nur als etwas Subjektives in der Vorstellung, betrachtet werden müsse. Wenn von dem abgesehen wird, was in dem Kantischen Begriffe dem subjektiven Idealismus und dessen Bestimmungen angehört, so bleibt die richtige Bestimmung übrig, daß der Raum eine bloße Form, d.h. eine *Abstraktion* ist und zwar

LA MECCANICA

§ 253. Partizione della Meccanica

La Meccanica considera:

- A. L'esteriorità reciproca interamente astratta: *spazio e tempo*.
- B. L'esteriorità reciproca *isolata* e la sua relazione all'interno di quella astrazione: *materia e movimento*. Questo è l'ambito della Meccanica *finita*.
- C. La *materia* nella libertà del suo concetto essente-in-sé, cioè nel *movimento libero*. Questo è l'ambito della Meccanica *assoluta*.

A.

SPAZIO E TEMPO

a. LO SPAZIO

§ 254. La definizione dello spazio

La prima determinazione della Natura, cioè la sua determinazione immediata, è l'*universalità astratta del suo essere-fuori-di-sé*, è l'indifferenza priva di mediazioni di questo essere-fuori-di-sé: *lo spazio*.

Lo spazio è la *giustapposizione* interamente idealitata, perché è l'essere-fuori-di-sé, ed è assolutamente *continuo*, perché questa esteriorità reciproca è ancora interamente astratta e non ha entro sé nessuna differenza determinata.

Sul concetto kantiano di spazio. — Molte e diverse determinazioni sono state addotte nelle varie epoche sulla natura dello spazio. Qui ricorderò solo la determinazione kantiana secondo cui lo spazio, così come il tempo, sarebbe una *forma dell'intuizione sensibile*¹⁶⁶.

Ora, anche altrove si è diffusa | la tendenza a considerare lo spazio soltanto come qualcosa di soggettivo appartenente alla rappresentazione. Se però nel concetto kantiano di spazio non si tiene conto di ciò che deriva dall'idealismo soggettivo e dalle relative determinazioni, allora rimane la seguente determinazione corretta: Lo spazio è una mera forma, è cioè un'*astrazione*, e precisamente l'*astrazione dell'esteriorità* immediata.

die der unmittelbaren *Äußerlichkeit*. – Von *Raumpunkten* zu sprechen, als ob sie das positive Element des Raums ausmachten, ist unstatthaft, da er um seiner Unterschiedslosigkeit willen nur die Möglichkeit, nicht das *Gesetzsein* des Außereinanderseins und Negativen, daher schlechthin kontinuierlich ist; der Punkt, das Fürsichsein, ist deswegen vielmehr die und zwar in ihm gesetzte *Negation* des Raums. – Die Frage wegen der Unendlichkeit des Raums entscheidet sich gleichfalls hiedurch (§ 100 Anm.). Er ist überhaupt reine *Quantität*, nicht mehr nur dieselbe als logische Bestimmung, sondern als unmittelbar und äußerlich seiend. – Die Natur fängt darum nicht mit dem Qualitativen, sondern mit dem Quantitativen, an, weil ihre Bestimmung nicht wie das logische Sein das Abstrakt-erste und Unmittelbare, sondern wesentlich schon das in sich *Vermittelte*, Äußerlich- und Anders-sein ist.

§ 255

Der Raum hat als an sich Begriff^a überhaupt dessen *Unterschiede* an ihm, a. unmittelbar in seiner Gleichgültigkeit als die bloß *verschiedenen* ganz bestimmungslosen drei *Dimensionen*.

Die Notwendigkeit, daß der Raum gerade drei Dimensionen hat, zu deduzieren, ist an die Geometrie nicht zu fordern, insofern sie nicht eine philosophische Wissenschaft ist, und ihren Gegenstand, den Raum mit seinen allgemeinen Bestimmungen voraussetzen darf. Aber auch sonst wird | an das Aufzeigen dieser Notwendigkeit nicht gedacht. Sie beruht auf der Natur des Begriffs, dessen Bestimmungen aber in dieser ersten Form des Außereinander, in der *abstrakten* Quantität, ganz nur oberflächlich und ein völlig leerer Unterschied sind. Man kann daher nicht sagen, wie sich *Höhe*, *Länge* und *Breite* voneinander unterscheiden, weil sie nur unterschieden sein *sollen*, aber noch keine Unterschiede *sind*; es ist völlig unbestimmt, ob man eine Richtung Höhe, Länge oder Breite nennt. – Die *Höhe* hat ihre nähere Bestimmung an der Richtung nach dem Mittelpunkte der Erde; aber diese konkretere Bestimmung geht die Natur des Raums für sich nichts an. Jene vorausgesetzt, ist es auch noch gleichgültig, dieselbe Richtung Höhe oder Tiefe zu nennen, so wie für Länge und Breite, die man oft auch Tiefe heißt, nichts dadurch bestimmt ist.

^a als an sich Begriff E' et al.; als Begriff E'E²; an sich als Begriff BL.

La questione sulla positività dei punti spaziali e lo spazio come quantità pura immediata ed esteriore. — È del tutto inopportuno parlare di *punti spaziali*, come se essi costituissero l'elemento positivo dello spazio. Lo spazio, infatti, per via della sua assenza di differenziazione, è soltanto la *possibilità* dell'esteriorità reciproca e della negatività, non il loro *essere-poste*, e perciò è assolutamente continuo. Il punto – che è qui l'Essere-per-sé – è perciò piuttosto la *negazione* dello spazio posta nello spazio stesso.

La questione intorno all'infinità dello spazio va risolta in modo analogo al § 100, annot.

Lo spazio è in generale *quantità* pura, ma non più semplicemente come determinazione logica della quantità, bensì come quantità pura essente in modo immediato ed esteriore.

La Natura inizia pertanto non con l'elemento qualitativo, ma con quello quantitativo, perché la sua determinazione non è, come nell'Essere logico, l'astrattamente Primo e Immediato, ma è già essenzialmente l'entro sé *Mediato*, l'esteriorità e l'alterità.

§ 255. aa) Le tre dimensioni spaziali

Lo spazio, in quanto è in sé Concetto in generale, ha in sé le *differenze* del Concetto.

aa) Immediatamente, nella propria indifferenza, lo spazio ha tali differenze come le tre *dimensioni* meramente *diverse* e del tutto indeterminate.

Indeterminatezza delle tre dimensioni spaziali nella sfera della quantità astratta. — La necessità che lo spazio abbia proprio tre dimensioni non può essere dedotta geometricamente, perché la geometria non è una scienza filosofica e presuppone il suo oggetto, cioè lo spazio insieme alle sue determinazioni universali. Ma in altri ambiti non | si pensa neppure a indicare questa necessità.

Ora, la necessità delle tre dimensioni spaziali si fonda sulla natura del Concetto, le cui determinazioni, però, in questa prima forma dell'esteriorità reciproca, cioè nella quantità *astratta*, sono soltanto superficiali e costituiscono una differenza completamente vuota.

Qui, perciò, non è possibile dire in che modo *altezza*, *lunghezza* e *profondità* differiscano l'una dall'altra, né perché esse *debbano* essere differenti mentre ancora non *sono* affatto differenze. È completamente indeterminato se una direzione debba essere chiamata altezza, lunghezza o profondità.

L'*altezza* ha la sua determinazione più prossima nella direzione verso il centro della Terra. Questa determinazione concreta, però, non ha nulla a che vedere con la natura dello spazio per sé; una volta presupposta, infatti, è ancora indifferente chiamare quella stessa direzione altezza o profondità, come pure non si ha ancora nessuna indicazione per la lunghezza e la larghezza (la quale spesso si chiama anche profondità).

§ 256

b. Aber der Unterschied ist wesentlich bestimmter, qualitativer Unterschied. Als solcher ist er α) zunächst die *Negation* des Raums selbst, weil dieser das unmittelbare *unterschiedslose* Außersichsein ist, der *Punkt*. β) Die Negation ist aber Negation *des Raums*, d.i. sie ist selbst räumlich; der Punkt als wesentlich diese Beziehung, d.i. als sich aufhebend, ist die *Linie*, das erste Anders-d.i. Räumlichsein des Punktes; γ) die Wahrheit des Andersseins ist aber die Negation der Negation. Die Linie geht daher in *Fläche* über, welche einerseits eine Bestimmtheit gegen Linie und Punkt, und so Fläche überhaupt, andererseits aber die aufgehobene Negation des Raums ist, somit Wiederherstellung der räumlichen Totalität, welche nunmehr das negative Moment an ihr hat; – *umschließende Oberfläche*, die einen *einzelnen* ganzen Raum absondert.

Daß die Linie nicht aus Punkten, die Fläche nicht aus Linien besteht, geht aus ihrem Begriffe hervor, da die Linie vielmehr der Punkt als *außer sich* seiend, nämlich sich auf den Raum *beziehend* und sich aufhebend, | die Fläche ebenso die aufgehobene, außer sich seiende Linie ist. – Der Punkt ist hier als das Erste und Positive vorgestellt und von ihm ausgegangen worden. Allein ebenso ist umgekehrt, insofern der Raum in der Tat dagegen das Positive ist, die Fläche die erste Negation, und die Linie die zweite, die aber als die zweite, ihrer Wahrheit nach sich auf sich beziehende Negation, der Punkt ist; die Notwendigkeit des Übergangs ist dieselbe. An die Notwendigkeit dieses Übergangs wird nicht gedacht, in dem äußerlichen Auffassen und Definieren des Punktes, der Linie usf.; doch vorgestellt, aber als etwas Zufälliges, wird jene erste Art des Übergehens in der Definitionsweise, daß wenn der Punkt sich *bewegt*, die Linie entstehe, usf. – Die weitem Figurationen des Raumes, welche die Geometrie betrachtet, sind fernere qualitative Begrenzungen einer Raumabstraktion, der Fläche, oder eines begrenzten ganzen Raums. Es kommen darin auch Momente der Notwendigkeit vor, daß z.B. das Dreieck die erste geradlinige Figur ist, daß alle andern Figuren auf sie oder auf das Quadrat zurückgeführt werden müssen, wenn sie bestimmt werden sollen und dergl. – Das Prinzip dieser Zeichnungen ist die Verstandesidentität, welche die Figurationen zur *Regelmäßigkeit* bestimmt und damit die Verhältnisse begründet, welche dadurch zu erkennen möglich wird.

§ 256. bb) Punto, linea e superficie

bb) La differenza, però, è essenzialmente differenza determinata, qualitativa.

In quanto tale, essa è α) innanzitutto la *negazione* dello spazio stesso, perché lo spazio è l'essere-fuori-di-sé immediato e *indifferenziato*. Qui la differenza è il *punto*.

β) La negazione, però, è negazione *dello spazio*, vale a dire: è essa stessa spaziale. Il punto, quindi, in quanto è essenzialmente questa relazione in cui rimuove se stesso, è la *linea*, la prima alterità del punto, cioè il suo *essere-spaziale*.

γ) La verità dell'alterità, però, è la negazione della negazione. La linea passa perciò nella *superficie*, la quale, da un lato, è una determinatezza rispetto alla linea e al punto, mentre, dall'altro lato, è la negazione rimossa dello spazio, e quindi costituisce la restaurazione della totalità spaziale, la quale ha ormai in sé il momento negativo: è *superficie chiusa* che delimita e isola un *singolo* spazio totale.

La necessità del passaggio dal punto alla linea, e dalla linea alla superficie, e viceversa. — La linea non consiste di punti, e la superficie non consiste di linee. Ciò si ricava dal loro concetto. La linea, infatti, è piuttosto il punto *essente-fuori-di-sé*, cioè il punto che si *relaziona* allo spazio e rimuove se stesso; | la superficie, a sua volta, è la linea rimossa, *essente-fuori-di-sé*.

Il punto è qui rappresentato come il Primo e Positivo da cui si prendono le mosse. Sennonché, per converso, nella misura in cui il Positivo è di fatto lo spazio, la superficie costituisce la prima negazione, e la linea la seconda, la quale però, in quanto seconda negazione che nella sua verità si relaziona a se stessa, è il punto. In entrambi i casi, la necessità del passaggio è la stessa.

Nella comprensione e definizione esteriore del punto, della linea, ecc., non si pensa affatto alla necessità di questo passaggio. Se ne ha una rappresentazione, ma come di qualcosa di accidentale, solo in quella modalità definitoria secondo cui la linea sorgerebbe quando il punto si *muove*, ecc.¹⁶⁷

Il principio delle ulteriori figure spaziali. — Le altre figurazioni dello spazio considerate dalla geometria sono ulteriori delimitazioni qualitative di un'astrazione spaziale, della superficie o di una totalità spaziale delimitata.

Anche qui fanno la loro comparsa dei momenti necessari, per esempio: il triangolo è la prima figura rettilinea; tutte le altre figure, per venire determinate, devono essere ricondotte al triangolo o al quadrato, ecc.

Ora, il principio di queste figure è l'Identità intellettuale, la quale conferisce loro la *regolarità* e fonda perciò i rapporti che in questo modo divengono conoscibili.

Im Vorbeigehen kann bemerkt werden, daß es ein sonderbarer Einfall *Kants* war zu behaupten, die Definition *der geraden Linie*, daß sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, sei ein synthetischer Satz; denn mein *Begriff* vom *Geraden* enthalte nichts von Größe sondern nur eine Qualität. In diesem Sinn ist jede Definition ein synthetischer Satz; das Definitum, *die gerade Linie*, ist nur erst die Anschauung oder Vorstellung, und die Bestimmung, daß sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, macht erst den *Begriff* aus (wie er nämlich in solchen Definitionen erscheint, s. § 229). Daß der *Begriff* nicht schon in der *Anschauung* vorhanden ist, ist der Unterschied von beiden, der die Forderung einer Definition herbeiführt. Daß aber jene Definition analytisch ist, erhellt leicht, indem die gerade Linie sich auf die Einfachheit der Richtung reduziert; die Einfachheit aber in Beziehung auf *Menge* genommen, die Bestimmung der *geringsten* Menge, hier des kürzesten Weges, gibt.

b. DIE ZEIT

§ 257

Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist aber in der Sphäre des Außersichseins ebensowohl *für sich* und ihre Bestimmungen darin aber zugleich als in der Sphäre des Außersichseins setzend, dabei als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend. So für sich gesetzt ist sie die *Zeit*.

§ 258

Die Zeit als die negative Einheit des Außersichseins ist gleichfalls ein schlechthin Abstraktes, Ideelles. – Sie ist das Sein, das, indem es *ist*, *nicht* ist, und indem es *nicht* ist, *ist*; das *angeschaute* Werden, d.i. daß die zwar schlechthin *momentanen* d.i. unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede als *Äußerliche*, d.i. jedoch *sich selbst* äußerliche, bestimmt sind.

Die Zeit ist wie der Raum, eine *reine Form* der *Sinnlichkeit* oder des *Anschauens*, das unsinnliche Sinnliche, – aber wie diesen, so geht auch die Zeit der Unterschied der Objektivität und eines gegen dieselbe subjektiven Bewußtseins nichts an. Wenn diese Bestimmungen auf Raum und Zeit angewendet werden, so wäre jener die abstrakte Objektivität, diese aber die abstrakte Subjektivität. Die Zeit ist dasselbe Prinzip, als

Analiticità della definizione di linea retta. — Si può notare di passaggio la bizzarra dell'affermazione kantiana per cui la definizione *di linea retta* – la via più breve tra due punti – sarebbe un giudizio sintetico, e questo perché il *mio concetto* di «retto» non contiene affatto una grandezza, bensì solo una qualità¹⁶⁸.

In questo senso, in realtà, ogni definizione è una proposizione sintetica; qui il *definitum*, «la linea retta», è soltanto l'intuizione o rappresentazione, mentre solo la determinazione «la via più breve tra due punti» costituisce il *concetto* (cioè, il concetto quale appare in questo tipo di definizioni; v. § 229).

Una vera definizione comporta in generale la differenza tra concetto e intuizione e la condizione che il *concetto* non sia già dato nell'*intuizione*. Ora, la definizione di linea retta è invece analitica, e ciò risulta evidente dal fatto che la linea retta si riduce alla semplicità della direzione, e la semplicità, presa in relazione a una *quantità*, fornisce la determinazione della quantità *minima*, cioè, nel nostro caso, della via più breve.

b. IL TEMPO

§ 257. Il tempo come la negatività posta per sé

La negatività, in quanto punto, si relaziona dunque allo spazio e sviluppa entro esso le proprie determinazioni di linea e superficie.

Ora, però, nella sfera dell'essere-fuori-di-sé, la negatività è anche *per sé*, e pone a un tempo le sue determinazioni conformi a tale sfera; in questo senso, essa appare come indifferente verso la quieta giustapposizione spaziale.

Posta quindi per sé, questa negatività è il *tempo*.

§ 258. Il tempo è il Divenire intuito

Il tempo, in quanto unità negativa dell'essere-fuori-di-sé, è parallelamente un qualcosa di assolutamente astratto, idealitato.

Il tempo è l'Essere che, quando è, *non* è, e quando *non* è, è. Il tempo è il Divenire *intuito*, per cui le differenze assolutamente *momentanee*, che rimuovono immediatamente se stesse, sono determinate come differenze *esteriori*, cioè esteriori a *se stesse*.

Il tempo come come Io = Io ancora astratto ed esteriore. — Il tempo, così come lo spazio, è una *forma pura* della *sensibilità*, cioè dell'*intuizione*, è il Sensibile non-sensibile; e come già lo spazio, anche il tempo è del tutto indifferente verso la differenza dell'oggettività e verso una corrispondente coscienza soggettiva. Se allo spazio e al tempo si applicassero queste determinazioni, allora lo spazio sarebbe l'oggettività astratta, mentre il tempo la soggettività astratta.

das Ich = Ich des reinen Selbstbewußtseins; aber dasselbe oder der einfache Begriff noch in seiner gänzlichen Äußerlichkeit und Abstraktion, – als das angeschaute bloße *Werden*, das reine Insichsein als schlechthin ein Außersich-kommen. |

Die Zeit ist ebenso *kontinuierlich* wie der Raum, denn sie ist die abstrakt *sich auf sich beziehende* Negativität, und in dieser Abstraktion ist noch kein reeller Unterschied.

In der Zeit, sagt man, *entsteht* und *vergeht* Alles; wenn von *Allem*, nämlich der Erfüllung der Zeit, ebenso von der Erfüllung des Raums abstrahiert wird, so bleibt die leere Zeit wie der leere Raum übrig, – d.i. es sind dann diese Abstraktionen der Äußerlichkeit gesetzt, und vorgestellt, als ob sie für sich wären. Aber nicht *in* der Zeit entsteht und vergeht Alles, sondern die Zeit selbst ist dies *Werden*, Entstehen und Vergehen, das *seiende Abstrahieren*, der Alles gebärende und seine Geburten zerstörende *Chronos*. – Das Reelle ist wohl von der Zeit verschieden aber ebenso wesentlich identisch mit ihr. Es ist beschränkt, und das Andre zu dieser Negation ist *außer* ihm; die Bestimmtheit ist also an ihm sich *äußerlich*, und daher der Widerspruch seines Seins; die Abstraktion dieser Äußerlichkeit ihres Widerspruchs und der Unruhe desselben ist die Zeit selbst. Darum ist das Endliche vergänglich und *zeitlich*, weil es nicht, wie der Begriff, an ihm selbst die totale Negativität ist, sondern diese als sein allgemeines Wesen zwar in sich hat, aber ihm nicht gemäß, *einseitig* ist, daher sich zu derselben als zu seiner *Macht* verhält. Der Begriff aber, in seiner frei für sich existierenden Identität mit sich, Ich=Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches, sondern *er* ist vielmehr die Macht der Zeit, als welche nur diese Negativität als Äußerlichkeit ist. Nur das Natürliche ist darum der Zeit untertan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist *ewig*. – Der Begriff der Ewigkeit muß aber nicht negativ so gefaßt werden, als die Abstraktion von der Zeit, daß sie außerhalb derselben gleichsam existiere; ohnehin nicht in dem Sinn, als ob die Ewigkeit *nach* der Zeit komme; so würde die Ewigkeit zur Zukunft, einem Momente der Zeit, gemacht. |

§ 259

Die Dimensionen der Zeit, die *Gegenwart*, *Zukunft* und *Vergangenheit*, sind das *Werden* der Äußerlichkeit als solches, und dessen Auflösung in die Unterschiede des Seins als des Übergehens in Nichts, und des Nichts als des Übergehens in Sein. Das

Il tempo è infatti lo stesso principio dell'Io = Io dell'autocoscienza pura; solo che esso è tale principio, cioè il Concetto semplice, ancora nella sua totale exteriorità e astrazione, lo è appunto come il mero *Divenire* intuito, come il puro essere-entro-sé che è assolutamente un venire-fuori-da-sé. |

Continuità del tempo. — Il tempo è *continuo* allo stesso modo dello spazio. Esso, infatti, è la negatività *che si relaziona a se stessa*, e in questa astrazione non c'è ancora nessuna differenza realitata.

L'elemento naturale è soggetto al tempo, e il tempo è soggetto al Concetto. Sull'eternità. — Si dice: «*Tutto nasce e perisce nel tempo*».

Ora, se si astraie da «*tutto*» – cioè tanto dal riempimento del tempo, quanto anche dal riempimento dello spazio –, restano allora il tempo vuoto e lo spazio vuoto, vale a dire: allora queste astrazioni dell'esteriorità sono poste e rappresentate come se fossero per sé.

Di fatto, invece, non è che tutto nasca e perisca *nel* tempo, ma piuttosto il tempo stesso è questo *Divenire*, questo nascere e perire, è l'*astrazione essente*, è *Khronos* che tutto partorisce per poi divorare ogni suo parto.

La Realtà è certo diversa dal tempo, ma gli è anche essenzialmente identica. Infatti la Realtà è limitata, e, rispetto a questa Negazione, l'Altro è *fuori* di essa; nella Realtà, dunque, la determinatezza è *estereiore* a sé, e costituisce perciò la contraddizione dell'Essere realitato; ora, l'astrazione dell'esteriorità di questa contraddizione, e dell'inquietudine della contraddizione, non è altro che il tempo stesso.

Il Finito è perciò transeunte e *temporale* perché esso non è in se stesso la negatività totale, come invece lo è il Concetto. Il Finito ha entro sé questa negatività come sua essenza universale, ma non è conforme a tale essenza, è *unilaterale*, e pertanto si rapporta a essa come alla *potenza* cui è soggetto.

Il Concetto, invece, nella sua libera identità con sé esistente per sé, nel suo Io = Io, è in sé e per sé la negatività e libertà assoluta. Il tempo, pertanto, non è la potenza sul Concetto, né il Concetto è nel tempo ed è temporale; è il *Concetto*, piuttosto, a costituire la potenza sul tempo, il quale è appunto nient'altro che questa negatività come esteriorità.

Solo l'elemento naturale, in quanto è finito, è soggetto al tempo. Il Vero, invece, cioè l'Idea, lo Spirito, è *eterno*.

Il concetto di eternità non dev'essere inteso però negativamente, come se si trattasse dell'astrazione dal tempo e, per così dire, di un'esistenza extratemporale. Né si deve intendere l'eternità come se essa venisse *dopo* il tempo; in tal caso, infatti, l'eternità sarebbe un futuro, e quindi un momento del tempo. |

§ 259. Le tre dimensioni temporali. L'Ora

Le dimensioni del tempo – *presente*, *futuro* e *passato* – sono il *Divenire* in quanto tale dell'esteriorità e la dissoluzione di questo *Divenire* nelle differenze (1) dell'Essere come passaggio nel Nulla, e (2) del Nulla come passaggio nell'Essere.

unmittelbare Verschwinden dieser Unterschiede in die *Einzelheit* ist die Gegenwart als *Jetzt*, welches als die Einzelheit *ausschließend* und zugleich schlechthin *kontinuierlich* in die andern Momente, selbst nur dies Verschwinden seines Seins in Nichts, und des Nichts in sein Sein ist.

Die *endliche* Gegenwart ist das *Jetzt* als *seiend* fixiert, von dem *Negativen*, den abstrakten Momenten der Vergangenheit und Zukunft, als die konkrete Einheit somit als das Affirmative unterschieden; allein jenes Sein ist selbst nur das abstrakte, in Nichts verschwindende. — Übrigens kommt es in der Natur, wo die Zeit *Jetzt* ist, nicht zum *bestehenden* Unterschiede von jenen Dimensionen; sie sind notwendig nur in der subjektiven Vorstellung, in der *Erinnerung* und in der *Furcht* oder *Hoffnung*. Die Vergangenheit aber und Zukunft der Zeit als in der Natur *seiend* ist der Raum, denn er ist die negierte Zeit, so ist der aufgehobene Raum zunächst der Punkt und für sich entwickelt die Zeit.

Der *Wissenschaft des Raums*, der *Geometrie*, steht keine solche *Wissenschaft der Zeit* gegenüber. Die Unterschiede der Zeit haben nicht diese *Gleichgültigkeit* des Außersichseins, welche die unmittelbare Bestimmtheit des Raums ausmacht; sie sind daher der Figurationen nicht, wie dieser, fähig. Diese Fähigkeit erlangt das Prinzip der Zeit erst dadurch, daß es paralytiert, ihre Negativität vom Verstande zum *Eins* herabgesetzt wird. — Dies tote Eins, die höchste Äußerlichkeit des Gedankens, ist der äußerlichen Kombination, und diese Kombinationen, die Figuren der *Arithmetik*, sind wieder der Verstandesbestimmung, nach Gleichheit und Ungleichheit, der Identifizierung und des Unterscheidens, fähig. |

Man könnte noch weiter den Gedanken einer *philosophischen Mathematik* fassen, welche dasjenige aus Begriffen erkannte, was die gewöhnliche mathematische Wissenschaft aus vorausgesetzten Bestimmungen nach der Methode des Verstandes ableitet. Allein da die Mathematik einmal die Wissenschaft der endlichen Größenbestimmungen ist, welche in ihrer Endlichkeit fest bleiben und gelten, nicht übergehen sollen, so ist sie wesentlich eine Wissenschaft des Verstandes; und da sie die Fähigkeit hat, dieses auf eine vollkommene Weise zu sein, so ist ihr der Vorzug, den sie vor den andern Wissenschaften dieser Art hat, vielmehr zu erhalten und weder durch Einmischung des ihr heterogenen Begriffs, noch empirischer Zwecke zu verunreinigen. Es bleibt dabei immer offen, daß der Begriff ein bestimmteres Bewußtsein, sowohl über die leitenden Verstandes-Prinzipien als über die Ordnung und deren Notwendigkeit in den arithmetischen Operationen sowohl, als in den Sätzen der Geometrie begründe.

Es würde ferner eine überflüssige und undankbare Mühe sein, für

Il dileguare immediato di queste differenze nella *singularità* è il presente in quanto *Ora*. In quanto singularità, l'*Ora* è *esclusivo* e, a un tempo, assolutamente *continuo* negli altri momenti: l'*Ora* non è altro che questo dileguare del suo Essere nel Nulla e del Nulla nel suo Essere.

Il tempo nella Natura. — Il presente *finito* è l'*Ora* fissato come *essente*, come l'unità concreta, e quindi come l'Affermativo differente dal *Negativo*, cioè dai momenti astratti del passato e del futuro. Sennonché, l'Essere di quell'*Ora* è esso stesso soltanto l'Essere astratto, dileguantesi nel Nulla.

Nella Natura, d'altra parte, in cui il tempo è *Ora*, non si perviene alla differenza *sussistente* di quelle tre dimensioni; esse si trovano necessariamente e soltanto nella rappresentazione soggettiva, nel *ricordo*, nella *paura* o nella *speranza*.

Passato e futuro *essenti* nella Natura, invece, sono lo spazio. Lo spazio è infatti il tempo negato, per cui lo spazio rimosso è innanzitutto il punto, e poi, sviluppato per sé, è il tempo.

La riduzione del tempo a mero Uno. — Accanto alla *scienza dello spazio*, la *geometria*, non c'è un'analoga *scienza del tempo*.

Le differenze temporali non hanno quell'*indifferenza* dell'essere-fuori-di-sé che costituisce la determinatezza immediata dello spazio; esse non sono perciò capaci di figure, come invece lo è lo spazio.

Il principio del tempo riceve questa capacità solo quando viene paralizzato, cioè quando la sua negatività viene ridotta dall'intelletto a mero *Uno*. Questo *Uno* morto, che è la suprema exteriorità del pensiero, è la combinazione esteriore, e tali combinazioni — le figure dell'*aritmetica* — sono a loro volta suscettibili della determinazione intellettuale dell'identificazione e della differenziazione in base a uguaglianza e disuguaglianza. |

Inopportunità di una filosofia matematica. — Sarebbe poi possibile pensare a una *filosofia matematica*, la quale conoscesse concettualmente le deduzioni che la scienza matematica ordinaria opera, secondo il metodo intellettuale, a partire da determinazioni presupposte.

Sennonché, la matematica è in breve la scienza delle determinazioni finite della grandezza, le quali determinazioni devono restare fisse nella loro finitezza e devono valere come tali senza passare in altre; di conseguenza, la matematica è essenzialmente una scienza intellettuale. E poiché essa ha la capacità di essere una tale scienza in modo perfetto, conviene piuttosto conservarle il privilegio rispetto alle altre scienze di tipo analogo, e non contaminarlo intromettendovi il Concetto, che le è eterogeneo, o fini empirici.

In ogni caso, resta sempre aperta la possibilità e l'opportunità che il Concetto fondi una consapevolezza più determinata tanto intorno ai principi intellettuali direttivi, quanto sull'ordinamento e sulla relativa necessità nelle operazioni aritmetiche e nelle proposizioni della geometria.

Inadeguatezza del simbolismo dei numeri e delle figure spaziali rispetto al Concetto. — Per di più, sarebbe uno sforzo superfluo e ingrato

den Ausdruck der *Gedanken* ein solches widerspenstiges und inadäquates Medium, als Raumfiguren und Zahlen sind, gebrauchen zu wollen und dieselben gewaltsam zu diesem Behufe zu behandeln. Die einfachen ersten Figuren und Zahlen eignen sich ihrer Einfachheit wegen ohne Mißverständnisse zu *Symbolen*, die jedoch immer für den Gedanken ein heterogener und kümmerlicher Ausdruck sind, angewendet zu werden. Die ersten Versuche des reinen Denkens haben zu diesem Notbehelfe gegriffen; das *pythagoreische* Zahlensystem ist das berühmte Beispiel davon. Aber bei reichern Begriffen werden diese Mittel völlig ungenügend, da deren *äußerliche* Zusammensetzung und die Zufälligkeit der Verknüpfung überhaupt der Natur des Begriffs unangemessen ist, und es völlig zweideutig macht, welche der vielen Beziehungen, die an zusammengesetzten Zahlen und Figuren möglich sind, festgehalten werden sollen. Ohnehin verfliegt das Flüssige des Begriffs in solchem äußerlichen Medium, worin jede Bestimmung in das gleichgültige Außereinander fällt. Jene Zweideutigkeit könnte allein durch die *Erklärung* gehoben werden. Der wesentliche | Ausdruck des Gedankens ist alsdenn diese Erklärung, und jenes Symbolisieren ein gehaltloser Überfluß.

Andere mathematische Bestimmungen, wie das *Unendliche*, *Verhältnisse desselben*, das *Unendlichkleine*, *Faktoren*, *Potenzen* usf. haben ihre wahrhaften Begriffe in der Philosophie selbst; es ist ungeschickt, sie für diese aus der Mathematik hernehmen und entlehnen zu wollen, wo sie begrifflos, ja so oft sinnlos aufgenommen werden, und ihre Berichtigung und Bedeutung vielmehr von der Philosophie zu erwarten haben. Es ist nur die Trägheit, die, um sich das Denken und die Begriffsbestimmung zu ersparen, ihre Zuflucht zu Formeln, die nicht einmal ein unmittelbarer Gedankenausdruck sind, und zu deren schon fertigen Schematen, nimmt.

Die wahrhaft philosophische Wissenschaft der Mathematik als *Größenlehre* würde die Wissenschaft der *Maße* sein, aber diese setzt schon die reelle Besonderheit der Dinge voraus, welche erst in der konkreten Natur vorhanden ist. Sie würde aber wohl wegen der *äußerlichen* Natur der Größe die allerschwerste Wissenschaft sein.

c. DER ORT UND DIE BEWEGUNG

§ 260

Der Raum ist in sich selbst der Widerspruch des gleichgültigen Auseinanderseins und der unterschiedslosen Kontinuität, die reine Negativität seiner selbst und das *Übergehen zunächst in die Zeit*. Ebenso ist die Zeit, da deren in Eins zusammengehaltene entgegengesetzte Momente sich unmittelbar aufheben, das unmittelbare *Zusammenfallen* in die Indifferenz, in das ununterschiedene Außereinander oder *den Raum*. So ist an diesem die

quello di voler impiegare per l'espressione di *pensieri* un mezzo così renitente e inadeguato come le figure spaziali e i numeri, e di piegarli a forza in vista di tale scopo.

I primi numeri e le prime figure semplici si prestano inequivocamente, appunto per via della loro semplicità, a essere impiegati come *simboli*; per i pensieri, tuttavia, i simboli costituiscono sempre un'espressione eterogenea e povera.

A tale espediente ricorsero in effetti i primi tentativi del pensiero puro, e il sistema numerico dei Pitagorici¹⁶⁹ ne è l'esempio più celebre. Riguardo a concetti più ricchi, però, questi mezzi si rivelano insufficienti, perché la loro composizione *esteriore* e l'accidentalità della connessione in generale sono inadeguate alla natura del Concetto; e ciò rende completamente ambiguo il riferimento alle molte relazioni possibili nei numeri più complessi e nelle figure più complicate. Senza contare che, in questo mezzo esteriore in cui ogni determinazione cade indifferentemente fuori dalle altre, va senz'altro perduta la fluidità del Concetto.

Quell'ambiguità potrebbe essere eliminata unicamente mediante la *spiegazione*, nel qual caso, però, l'espressione | essenziale del pensiero diviene appunto questa spiegazione, e quel simbolismo si rivela quindi superfluo e inconsistente.

Alcune determinazioni matematiche hanno natura concettuale. — Altre determinazioni matematiche — come *l'infinito*, *i rapporti infiniti*, *l'infinitamente piccolo*, *i fattori*, *le potenze*, ecc. — hanno i loro veri concetti nella Filosofia stessa. È da inesperti volerli trarre e prendere a prestito dalla matematica, nella quale sono assunti aconcettualmente, anzi spesso senza alcun senso; tali determinazioni ricevono piuttosto la loro legittimità e il loro significato appunto dalla Filosofia.

Solo la pigrizia, quella che vuole risparmiarsi il pensiero e la determinazione concettuale, si rifugia in formule che non sono nemmeno un'espressione immediata di pensiero e nei relativi schemi già bell'e pronti.

La vera scienza filosofica della matematica, in quanto questa è la *dottrina delle grandezze*, sarebbe la scienza della *misura*. La misura, però, presuppone già la particolarità realtata delle cose, la quale è data soltanto nella Natura concreta. Inoltre, per via della natura *esteriore* della grandezza, essa sarebbe la scienza più difficile.

c. IL LUOGO E IL MOVIMENTO

§ 260. Il luogo come punto concreto

Lo spazio, entro se stesso, è la contraddizione tra l'esteriorità reciprocamente indifferente e la continuità indifferenziata, tra la pura negatività di se stesso e il *passaggio innanzitutto nel tempo*.

Il tempo, a sua volta, poiché i suoi momenti opposti e tenuti insieme nell'unità rimuovono se stessi immediatamente, è la *coincidenza* immediata nell'indifferenziata, nell'esteriorità reciproca indifferenziata, cioè nello *spazio*.

negative Bestimmung, der *ausschließende* Punkt, nicht mehr nur an sich dem Begriffe nach sondern *gesetzt* und in sich *konkret* durch die totale Negativität, welche die Zeit ist; – der so konkrete Punkt ist *der Ort* (§ 255, 256). |

§ 261

Der Ort, so die *gesetzte* Identität des Raumes und der Zeit, ist zunächst ebenso der *gesetzte Widerspruch*, welcher der Raum und die Zeit, jedes an ihm selbst, ist. Der Ort ist die räumliche somit gleichgültige *Einzelheit*, und ist dies nur als *räumliches Jetzt*, als Zeit, so daß der Ort unmittelbar gleichgültig gegen sich als *diesen*, sich äußerlich, die Negation seiner und ein *anderer Ort* ist. Dies *Vergehen* und *Sich-wiedererzeugen* des Raums in Zeit und der Zeit in Raum, daß die Zeit sich räumlich als *Ort*, aber diese gleichgültige Räumlichkeit ebenso unmittelbar *zeitlich* gesetzt wird, ist die *Bewegung*. – Dies Werden ist aber selbst ebenso sehr das in sich Zusammenfallen seines Widerspruchs, die *unmittelbar identische daseiende* Einheit beider, die *Materie*.

Der Übergang von der Idealität zur Realität, von der Abstraktion zum konkreten Dasein, hier von Raum und Zeit zu der Realität, welche als *Materie* erscheint, ist für den Verstand unbegreiflich, und macht sich für ihn daher immer äußerlich und als ein gegebenes. Die geläufige Vorstellung ist, Raum und Zeit als *leer*, gleichgültig gegen ihre Erfüllung, und doch immer als voll zu betrachten, sie als *leer* von *außen her* mit der *Materie erfüllen* zu lassen, und einerseits auf diese Weise die materiellen Dinge als gleichgültig gegen Raum und Zeit, und andererseits zugleich als wesentlich räumlich und zeitlich anzunehmen.

Was von der *Materie* gesagt wird, ist, α) daß sie *zusammengesetzt* ist; – dies bezieht sich auf ihr abstraktes Außereinander, den Raum. – Insofern bei ihr von der Zeit und überhaupt von aller Form abstrahiert wird, ist von ihr behauptet worden, daß sie ewig und unveränderlich ist. Dies folgt in der Tat unmittelbar; aber eine solche *Materie* ist auch nur ein unwahres Abstraktum. β) Die *Materie* ist *undurchdringlich* und leistet *Widerstand*, ist ein fühlbares, sichtbares usf. Diese Prädikate sind nichts anderes, als daß die *Materie* teils für die bestimmte Wahrnehmung, überhaupt *für ein Anderes*, teils aber ebenso sehr *für sich* ist. Beides sind

Nello spazio, in tal modo, la determinazione *negativa* – il punto *esclusivo* – non è più soltanto in sé secondo il concetto, ma è *posto* ed è entro sé *concreto* mediante quella negatività totale che è il tempo.

Il punto che in tal modo è divenuto concreto è *il luogo* (§§ 255 e 256). |

§ 261. Il movimento come trapasso e riproduzione dello spazio nel tempo, e viceversa

Il luogo è quindi l'identità *posta* dello spazio e del tempo, e innanzitutto è anche la *contraddizione* posta di ciò che lo spazio e il tempo sono ciascuno in se stesso.

Il luogo è la *singularità* spaziale, quindi indifferente, ed è ciò solo come *Ora spaziale*, come tempo; di conseguenza, il luogo è immediatamente indifferente verso se stesso come *questo* luogo, è esteriore a sé, è la negazione di sé ed è un *altro luogo*.

Ora, questo *trapassare e riprodursi* dello spazio nel tempo e del tempo nello spazio – per cui il tempo si pone spazialmente come *luogo*, mentre questa spazialità indifferente viene posta a sua volta immediatamente come *temporale* – è il *movimento*.

Questo Divenire, però, è esso stesso anche la coincidenza entro sé della propria contraddizione, è l'unità *essenteci immediatamente identica* dello spazio e del tempo: è la *materia*.

La rappresentazione ordinaria del passaggio dallo spazio e dal tempo alla materia. — Il passaggio dall'idealità alla realtà, dall'astrazione all'Esserci concreto – nel nostro caso: dallo spazio e dal tempo alla realtà che appare come *materia* – è incomprendibile per l'intelletto, al quale perciò esso risulta sempre come qualcosa di esteriore e di dato.

Per la rappresentazione ordinaria, infatti, lo spazio e il tempo sono *vuoti*, indifferenti verso il loro riempimento, e tuttavia sono sempre pieni, perché il loro *vuoto* è *riempito dall'esterno* con la materia; in tal modo, questa rappresentazione assume che le cose materiali, da un lato, sarebbero indifferenti verso spazio e tempo, e, dall'altro lato, sarebbero anche essenzialmente spaziali e temporali.

Composizione e impenetrabilità della materia. — Della materia si dice che α) è *composta*; e ciò si riferisce alla sua esteriorità reciproca astratta, cioè allo spazio. Nella misura in cui nella materia si fa astrazione dal tempo e, in generale, da ogni forma, è stato affermato che la materia è eterna e immutabile¹⁷⁰. Ciò è di fatto una conseguenza immediata; una tale materia, però, è anch'essa nient'altro che un'astrazione non vera.

Si dice inoltre che la materia β) è *impenetrabile* e oppone *resistenza*, che è percepibile al tatto, alla vista, ecc. Ora, questi predicati significano semplicemente che la materia, da un lato, è per la percezione determinata, e in generale *per un Altro*, ma che, dall'altro lato, essa è anche *per sé*.

die Bestimmungen, welche sie eben als die *Identität* des | Raums und der Zeit, des unmittelbaren *Außereinander* und der *Negativität* oder der als *für sich* seienden Einzelheit hat.

Der *Übergang der Idealität in die Realität* kommt auch auf ausdrückliche Weise in den bekannten mechanischen Erscheinungen vor, daß nämlich die Idealität die Stelle der Realität und umgekehrt vertreten kann; und es ist nur die Gedankenlosigkeit der Vorstellung und des Verstandes daran schuld, wenn für sie aus dieser Vertauschbarkeit beider ihre Identität nicht hervorgeht. Beim *Hebel* z.B. kann *Entfernung* an die Stelle der *Masse* und umgekehrt gesetzt werden, und ein Quantum vom ideellen Moment bringt dieselbe Wirkung hervor als das entsprechende Reelle. – In der *Größe der Bewegung* vertritt ebenso die *Geschwindigkeit*, welche das quantitative Verhältnis nur von Raum und Zeit ist, die *Masse*, und umgekehrt kommt dieselbe reelle Wirkung hervor, wenn die Masse vermehrt und jene verhältnismäßig vermindert wird. Ein Ziegelstein für sich erschlägt einen Menschen nicht, sondern bringt diese Wirkung nur durch die erlangte Geschwindigkeit hervor, d.i. der Mensch wird durch *Raum* und *Zeit* totgeschlagen. – Die Reflexionsbestimmung von *Kraft* ist es hier, was einmal für den Verstand fixiert als ein Letztes dasteht und ihn hindert, weiter nach dem Verhältnisse ihrer Bestimmungen zu fragen. Aber dies wenigstens schwebt vor, daß die *Wirkung* der Kraft etwas Reelles, Sinnfälliges ist, und daß *in der Kraft* dasselbe ist, was in ihrer *Äußerung*, und daß eben *diese Kraft ihrer reellen Äußerung nach* durch das Verhältnis der ideellen Momente, des Raums und der Zeit, erlangt wird.

Es gehört ferner zu dieser begrifflosen Reflexion, die sogenannten Kräfte als der Materie *eingepflanzt*, das ist, als ihr ursprünglich *äußerlich* anzusehen, so daß eben diese Identität der Zeit und des Raums, welche bei der Reflexionsbestimmung von *Kraft* vorschwebt und welche in Wahrheit das *Wesen* der Materie ausmacht, als etwas ihr *Fremdes* und *Zufälliges* von außen in sie gebrachtes, gesetzt ist. |

B

MATERIE UND BEWEGUNG

ENDLICHE MECHANIK

§ 262

Die Materie hält sich gegen ihre Identität mit sich, durch das Moment ihrer Negativität, ihrer abstrakten *Vereinzelung*, auseinander; die *Repulsion* der Materie. Ebenso wesentlich ist, weil diese Verschiedenen ein und dasselbe sind, die negative Einheit

La materia ha entrambe le determinazioni perché essa è appunto l'*identità* | di spazio e tempo, l'identità dell'*esteriorità reciproca* immediata e della *negatività* – cioè, della singolarità essente *per sé*.

Il passaggio dall'idealità alla realtà nei fenomeni meccanici. — Il *passaggio dell'idealità nella realtà* fa la sua comparsa esplicita anche nei noti fenomeni meccanici, nei quali infatti l'idealità può prendere il posto della realtà e viceversa. Che poi da questa scambiabilità di entrambe non si ricavi la loro identità, di ciò è responsabile soltanto l'insipienza tipica della rappresentazione e dell'intelletto.

Nella *leva*, per esempio, è possibile sostituire la *distanza alla massa*, e viceversa, e una quantità determinata del momento idealitato produce il medesimo effetto della realtà corrispondente.

Nella *grandezza del movimento*, poi, la *velocità* – il rapporto quantitativo soltanto tra spazio e tempo – sostituisce anch'essa la *massa*; e, viceversa, si produce lo stesso effetto realitato se la massa viene aumentata e la velocità proporzionalmente diminuita. Una tegola, di per sé, non uccide un uomo, ma produce questo effetto solo mediante la velocità raggiunta, vale a dire: in tal caso, l'uomo viene ucciso da *spazio e tempo*.

La determinazione riflessa della *forza*, una volta fissata dall'intelletto, è qui come un dato ultimo che gli impedisce di interrogarsi ulteriormente sui rapporti tra le determinazioni della forza stessa. Se non altro, però, balza agli occhi quanto segue: L'*effetto* della forza è una realtà, cade sotto i sensi, e, *nella forza*, è identico alla propria *estrinsecazione*, e proprio *questa forza, secondo la sua estrinsecazione realitata*, viene ottenuta mediante il rapporto tra i momenti idealitati, cioè tra spazio e tempo.

È tipica inoltre della riflessione aconcettuale la considerazione delle cosiddette forze come *innestate* nella materia, cioè come originariamente *esteriori* a essa; in tal modo, questa identità del tempo e dello spazio che balza agli occhi nella determinazione riflessa della forza, e che costituisce in verità l'*essenza* della materia, è posta come un'entità *estranea* e *accidentale* alla materia stessa, introdotta in essa dall'esterno. |

B.

MATERIA E MOVIMENTO

MECCANICA FINITA

§ 262. Repulsione e attrazione della materia. La gravità

La materia, rispetto alla sua identità con sé, si scompone mediante il momento della sua negatività, della sua *singularizzazione* astratta. Si ha così la *repulsione* della materia.

Poiché queste entità diverse sono un'unica e medesima cosa, è altrettanto essenziale l'unità negativa di questo Essere-per-sé

dieses außereinander-seienden Fürsichseins; die Materie ist somit kontinuierlich, – ihre *Attraktion*. Die Materie ist untrennbar beides, und negative Einheit dieser Momente, Einzelheit, aber als gegen das *unmittelbare* Außereinander der Materie noch *unterschieden* und darum selbst noch *nicht als materiell gesetzt, ideelle Einzelheit, Mittelpunkt, – die Schwere*.

Kant hat unter anderem auch das Verdienst, durch seinen Versuch einer sogenannten *Konstruktion* der Materie, in seinen *metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, den Anfang zu einem *Begriff* der Materie gemacht und mit diesem Versuche den Begriff einer *Naturphilosophie* wieder erweckt zu haben. Er hat aber dabei die Reflexionsbestimmungen von *Attraktivkraft* und *Repulsivkraft* als gegeneinander feste angenommen, und wieder indem aus ihnen die *Materie* hervorgehen sollte, diese als ein *fertiges* vorausgesetzt, so daß es schon Materie ist, was attrahiert und repelliert werden soll. Ausführlicher habe ich die in dieser Kantischen Exposition herrschende Verwirrung, System der Logik, 1r Bd. 1r Tl. S. 119 ff. dargestellt. – Übrigens ist erst die schwere Materie die Totalität und das Reelle, an dem Attraktion und Repulsion stattfinden kann; sie hat die ideellen Momente des Begriffs, der Einzelheit oder Subjektivität. Deswegen sind sie nicht als selbständig | oder als Kräfte für sich zu nehmen; die Materie resultiert aus ihnen nur als Begriffsmomenten, aber ist das Vorausgesetzte für ihre Erscheinung.

Die *Schwere* ist von der bloßen *Attraktion* wesentlich zu unterscheiden. Diese ist nur überhaupt das Aufheben des Außereinanderseins und gibt bloße Kontinuität. Hingegen die Schwere ist die Reduktion der auseinander-seienden ebenso kontinuierlichen Besonderheit zur Einheit als negativer Beziehung auf sich, der *Einzelheit, Einer* (jedoch noch ganz abstrakten) *Subjektivität*. In der Sphäre der ersten *Unmittelbarkeit* der Natur ist aber die außersichseiende Kontinuität noch als das *Bestehende* gesetzt; es ist erst in der physischen, in welcher die materielle Reflexion-in-sich beginnt. Die *Einzelheit* ist daher als Bestimmung der Idee zwar vorhanden aber hier *außer dem Materiellen*. Die Materie ist daher erstens wesentlich selbst *schwer*; es ist dies nicht eine äußerliche von ihr auch trennbare Eigenschaft. Die Schwere macht die Substantialität der Materie aus, diese selbst ist das Streben nach dem, – aber, – dies ist die andere wesentliche Bestimmung, – *außer ihr fallenden Mittelpunkt*. Man kann sagen, die Materie werde vom Mittelpunkte *attrahiert* d.h. ihr außereinanderseiendes kontinuierliches Bestehen negiert; aber wenn der Mittelpunkt selbst [als] materiell vorgestellt wird, so ist das Attrahieren nur gegenseitig, zugleich ein Attrahiertwerden, und der Mittelpunkt wieder ein von ihnen verschiedenes. Der Mittelpunkt ist aber nicht als

essente in modo reciprocamente esteriore; la materia è quindi continua, e ciò costituisce la sua *attrazione*.

La materia è inseparabilmente attrazione e repulsione, e l'unità negativa di questi momenti è singolarità, ma una singolarità ancora *differente* rispetto all'esteriorità reciproca *immediata* della materia, e pertanto *non ancora posta* come *materiale*: è una singolarità *idealitata*, un *punto centrale*: è la *gravità*.

Il concetto di materia in Kant. — Kant, tra gli altri suoi meriti, ha anche quello di aver dato inizio a un *concetto* della materia con il suo tentativo di una cosiddetta *costruzione* della materia, nei suoi *Principi metafisici della scienza della natura*¹⁷¹, e di aver ridestato con tale tentativo il concetto di una *Filosofia della Natura*.

Egli però ha assunto le determinazioni riflesse di *forza attrattiva* e *forza repulsiva* come fisse l'una rispetto all'altra, e, mentre doveva ricavare la *materia* a partire da queste due forze, ha invece presupposto la materia come qualcosa di *bell'e pronto*, per cui ciò che dev'essere attratto o repulso è già materia.

Nella *Logica* (vol. I, parte I, pp. 119 ss.)¹⁷² ho discusso più diffusamente la confusione che domina in questa esposizione kantiana.

Del resto, solo la materia grave è la totalità e la realtà in cui possono aver luogo attrazione e repulsione. La materia grave ha i momenti idealitati del Concetto, cioè della singolarità o soggettività. Di conseguenza, attrazione e repulsione non vanno prese | come autonome, come forze per sé; la materia risulta da esse soltanto come da momenti concettuali, ma è essa stessa il presupposto per la loro manifestazione.

Gravità e attrazione. Il centro di gravità. — La *gravità* va essenzialmente distinta dall'*attrazione*.

L'attrazione è, in generale, soltanto la rimozione dell'esteriorità reciproca e dà luogo a mera continuità. La gravità, per contro, è la riduzione della particolarità, tanto scomposta quanto continua, all'unità come relazione a sé negativa, cioè alla *singolarità*, a *un'unica soggettività* (soggettività, tuttavia, ancora del tutto astratta).

Nella sfera della prima *immediatezza* della Natura, però, la continuità essente-fuori-di-sé non è posta ancora come *sussistenza*; solo nella sfera fisica, infatti, comincia la riflessione-entro-sé materiale. La *singolarità*, pertanto, è data, sì, come determinazione dell'Idea, ma qui, nell'immediatezza, è *fuori della materialità*.

La materia è dunque, in primo luogo ed essenzialmente, essa stessa *grave*; e non si tratta di una proprietà esteriore, separabile da essa. La gravità costituisce la sostanzialità della materia; e l'altra determinazione essenziale consiste nel fatto che la materia è la tendenza verso il *punto centrale* che cade *fuori di essa*.

Si può dire che la materia venga *attratta* dal centro, che venga cioè negata la sua sussistenza continua e reciprocamente esteriore; se però il centro viene esso stesso rappresentato come entità materiale, allora l'attrazione non è altro che reciproca, è a un tempo un venire-attratto, e il centro è a sua volta diverso dall'attrarre e dal venire-attratto.

materiell zu nehmen; denn das Materielle ist eben dies, seinen Mittelpunkt *außer sich* zu setzen. Nicht dieser, sondern dies Streben nach demselben ist der Materie immanent. Die Schwere ist sozusagen das Bekenntnis der Nichtigkeit des Außersichseins der Materie in ihrem Fürsichsein, ihrer Unselbständigkeit, ihres Widerspruchs.

Man kann auch sagen, die Schwere ist das *Insichsein* der Materie, in diesem Sinne, daß eben sofern sie noch nicht Mittelpunkt, Subjektivität an | ihr selbst ist, sie noch unbestimmt, unentwickelt, unaufgeschlossen ist, die Form noch nicht materiell ist.

Wo der Mittelpunkt liege, ist durch die schwere Materie, deren Mittelpunkt er ist, determiniert; insofern sie Masse ist, ist sie bestimmt, und damit ihr Streben, welches das und somit ein bestimmtes Setzen des Mittelpunktes ist.

a. DIE TRÄGE MATERIE

§ 263

Die Materie hat zunächst als bloß allgemein und unmittelbar nur einen *quantitativen* Unterschied und ist besonders in verschiedene Quanta, – *Massen*, welche in der oberflächlichen Bestimmung eines Ganzen oder Eins, *Körper* sind. Gleichfalls unmittelbar ist der Körper von seiner Idealität unterschieden, und ist zwar *wesentlich* räumlich und zeitlich, aber als *im* Raume und *in* der Zeit, und erscheint als deren gegen diese Form gleichgültiger *Inhalt*.

§ 264

Nach der Raumbestimmung, in welcher die Zeit aufgehoben ist, ist der Körper *dauernd*; nach der Zeitbestimmung, in der das gleichgültige räumliche Bestehen aufgehoben ist, *vergänglich*; überhaupt ein ganz *zufälliges* Eins. Er ist zwar die, beide Momente in *ihrer Entgegensetzung* bindende Einheit, *Bewegung*; aber als gegen Raum und Zeit, (vorh. §) so gegen deren Beziehung (§ 261), die Bewegung, gleichgültig, ist sie ihm *äußerlich*, wie seine Negation derselben, die Ruhe, – er ist *träge*. |

Die Endlichkeit des Körpers seinem Begriffe nicht gemäß zu sein ist in dieser Sphäre darin, daß er als Materie nur die *abstrakte* unmittelbare

Ora, però, il centro non va affatto inteso come entità materiale. La materialità consiste infatti nel porre *fuori di sé* il proprio centro. Non dunque il centro, bensì la tendenza verso il centro è immanente alla materia. La gravità è, per così dire, la confessione della nullità dell'essere-fuori-di-sé della materia nel suo essere-per-sé, è la confessione della non-autonomia della materia, della sua contraddizione.

È inoltre possibile dire che la gravità sia l'*essere-entro-sé* della materia, nel senso che, appunto perché non è in se stessa centro, soggettività, | la materia è ancora indeterminata, non sviluppata, chiusa, e la forma non è ancora materiale.

Il punto *in cui* si trova il centro è determinato dalla materia grave di cui esso è centro. Nella misura in cui la materia è massa, essa è determinata, e con ciò è determinata la sua tendenza, la quale è l'attività, appunto determinata, di porre il centro.

a. LA MATERIA INERTE

§ 263. Il corpo

La materia, in quanto meramente universale e immediata, ha innanzitutto e soltanto una differenza *quantitativa*, ed è particolarizzata in diverse quantità determinate – le *masse* – che, nella determinazione superficiale della totalità o dell'unità, sono *corpi*.

In modo altrettanto immediato, il corpo è differente dalla sua idealità, ed è, sì, *essenzialmente* spaziale e temporale, ma nel senso che è *nello* spazio e *nel* tempo. Il corpo appare come il loro *contenuto* indifferente verso questa forma.

§ 264. L'inerzia del corpo

Secondo la determinazione spaziale in cui il tempo è rimosso, il corpo *perdura*.

Secondo la determinazione temporale in cui è rimossa la sussistenza spaziale indifferente, invece, il corpo è *transeunte*.

In generale, il corpo è un Uno totalmente *accidentale*.

Il corpo è certamente l'unità che collega i due momenti nella loro *contrapposizione*, è *movimento*. Tuttavia, come è indifferente verso spazio e tempo (§ prec.), così è indifferente anche verso la loro relazione (§ 261), cioè verso il movimento.

Il movimento è *esteriore* al corpo, così come gli è esteriore la negazione del movimento, la quiete. Il corpo è *inerte*. |

La corporeità astratta nella Meccanica fisica. — In questa sfera, la finitezza del corpo, cioè il fatto che il corpo non sia conforme al suo concetto, consiste in ciò: In quanto materia, il corpo è soltanto l'unità *astrat-*

Einheit der Zeit und des Raums, nicht aber in Einem deren entwickelte, unruhige Einheit, die Bewegung als *immanent* an ihm gesetzt ist. – In dieser Bestimmung wird der Körper in der physikalischen Mechanik überhaupt genommen, so daß es Axiom derselben ist, daß der Körper schlechthin nur durch eine *äußerliche Ursache* in Bewegung als in einen *Zustand* und ebenso in Ruhe versetzt werde. Es schweben der Vorstellung dabei nur die *selbstlosen* Körper der Erde vor, von welchen jene Bestimmungen allerdings gelten. Aber dies ist nur die unmittelbare und eben damit *abstrakte* und endliche Körperlichkeit. Der Körper *qua* Körper heißt dies Abstraktum des Körpers. Aber die Unwahrheit dieser abstrakten Existenz ist im konkret existierenden Körper aufgehoben, und dies Aufheben beginnt schon am selbstlosen Körper gesetzt zu sein. Unstatthafterweise werden die Bestimmungen der Trägheit, Stoß, Druck, Anziehen, Fall usf. aus der gemeinen Mechanik, der Sphäre der endlichen Körperlichkeit und der damit *endlichen Bewegung* in die absolute übertragen, in welcher die Körperlichkeit und die Bewegung vielmehr in ihrem freien Begriffe existiert.

b. DER STOSS

§ 265

Der träge Körper äußerlich in Bewegung, die eben hiemit endlich ist, gesetzt und so auf einen andern bezogen macht momentan mit diesem Einen Körper aus, denn sie sind Massen von nur quantitativem Unterschiede; die Bewegung ist auf diese Weise *Eine* beider Körper, (Mitteilung der Bewegung). Aber ebenso sehr leisten sie sich Widerstand, indem jeder gleichfalls als unmittelbares Eins vorausgesetzt ist. Dies ihr *Fürsichsein*, das durch das Quantum der Masse weiter besonders ist, gegeneinander ist ihre relative *Schwere*, – *Gewicht* als die *Schwere* einer quantitativ besondern Masse (extensiv als eine Menge schwerer Teile, – intensiv als bestimmter Druck s. § 103 Anm.); – welches als die reale Bestimmtheit mit der ideellen, der quantitativen Bestimmtheit der Bewegung, – der Geschwindigkeit, *Eine* Bestimmtheit (*quantitas motus*) ausmacht, innerhalb deren jene beiden gegenseitig die Stellen voneinander vertreten können, vgl. § 261 Anm.

ta immediata del tempo e dello spazio, e in esso non è posta a un tempo come *immanente* la loro unità sviluppata e inquieta, il movimento.

È in questa determinazione che il corpo viene assunto in generale nella meccanica fisica. L'assioma di questa scienza suona infatti: Il corpo viene messo in uno *stato* di movimento, come pure in uno stato di quiete, solo mediante una *causa esteriore*¹⁷³. È chiaro che qui si pensa soltanto ai corpi terrestri *privi di ipseità, inerti*, riguardo ai quali quelle determinazioni sono senz'altro valide. Questa è però soltanto la corporeità immediata e, appunto per questo, *astratta* e finita.

«Corpo *in quanto* corpo» significa: questa astrazione del corpo. Ora, la non verità di questa esistenza astratta è rimossa nel corpo concretamente esistente, e tale rimozione comincia a essere posta già nel corpo inerte.

È dunque del tutto fuori luogo trasporre le determinazioni di inerzia, urto, pressione, attrazione, caduta, ecc., dalla meccanica ordinaria, sfera della corporeità finita e del *movimento finito*, nella Meccanica assoluta, nella quale la corporeità e il movimento esistono piuttosto nel loro concetto libero.

b. L'URTO

§ 265. Il peso e la velocità

Il corpo inerte, una volta posto esteriormente in movimento – in un movimento che appunto per questo è finito –, è relazionato così a un altro corpo inerte. Essi formano allora momentaneamente un unico corpo.

I corpi inerti, infatti, sono masse tra cui vi sono differenze soltanto quantitative, e il movimento, in tal modo, è *un unico* movimento dei due corpi (comunicazione del movimento).

Tali corpi, però, si oppongono anche resistenza, perché ciascuno di essi è anche presupposto | come un Uno immediato. Questo loro *essere-per-sé*, che è ulteriormente particolarizzato mediante la quantità determinata della massa, è la *gravità* relativa di ciascun corpo rispetto all'altro: è il *peso*.

Il peso è la *gravità* di una massa quantitativamente particolare: massa estensiva, in quanto moltitudine di parti gravi; massa intensiva, in quanto pressione determinata (v. § 103 annot.).

In quanto determinatezza realitata, il peso costituisce, insieme alla determinatezza idealitata e quantitativa del movimento (la velocità), *un'unica* determinatezza (*quantitas motus*), all'interno della quale peso e velocità possono ciascuno prendere il posto dell'altro (cfr. § 261 annot.).

§ 266

Dies Gewicht als intensive Größe in einen Punkt konzentriert im Körper selbst ist sein *Schwerpunkt*, aber der Körper ist als schwer dies, seinen Mittelpunkt *außer sich* zu setzen und zu haben. Stoß und Widerstand wie die durch sie gesetzte Bewegung hat daher eine substantielle Grundlage in einem den einzelnen Körpern gemeinschaftlichen außer ihnen liegenden *Zentrum*, und jene ihre äußerlich gesetzte akzidentelle Bewegung geht in die *Ruhe*, in diesem Mittelpunkt, über. Diese Ruhe ist zugleich, indem das Zentrum außer der Materie ist, nur ein *Streben* nach dem Zentrum, und nach dem Verhältnisse der in Körper besondern und gemeinschaftlich dahin strebenden Materie ein *Druck* derselben aufeinander. Dies Streben im Verhältnisse des *Getrenntseins* des Körpers durch einen relativleeren Raum von dem Mittelpunkt seiner Schwere, ist der *Fall*, die *wesentliche* Bewegung, in welche jene akzidentelle dem Begriffe nach *übergeht*, wie der Existenz nach in Ruhe.

Für die *äußerliche*, die endliche Bewegung, ist es der Grundsatz der Mechanik, daß ein Körper, der ruht, in Ewigkeit ruhen, und der in Bewegung ist in Ewigkeit sich fortbewegen würde, *wenn er nicht* durch eine *äußerliche* Ursache von dem einen Zustand in den andern versetzt würde. Dies heißt nichts anderes als Bewegung und Ruhe nach dem *Satze der Identität* (§ 115) ausgesprochen: Bewegung ist Bewegung, und Ruhe ist Ruhe; beide Bestimmungen sind gegeneinander ein Äußerliches. Diese Abstraktionen der Bewegung für sich und der Ruhe für sich nur sind es, welche die leere Behauptung, von einer *ewig* sich fortsetzenden Bewegung, *wenn nicht* – usf., hervorbringen. Der Satz der Identität, der ihre Grundlage ist, ist für sich an seinem Orte in seiner Nichtigkeit gezeigt worden. Jene Behauptung hat keinen *empirischen* Grund, schon der Stoß als solcher ist durch die Schwere d.i. die Bestimmung des Fallens bedingt. Der *Wurf* zeigt die *akzidentelle* Bewegung gegen die *wesentliche* des Falls; aber die Abstraktion, der Körper *qua* Körper, ist unzertrennlich verknüpft mit seiner Schwere, und so drängt sich bei dem Wurf diese Schwere von selbst auf in Betracht gezogen werden zu müssen. Der Wurf als abgesondert, *für sich existierend*, kann nicht aufgezeigt werden. Das Beispiel für die Bewegung, die von der *vis centrifuga* herkommen soll, ist gewöhnlich der Stein, der in einer Schleuder, von der Hand im Kreise bewegt, immer das Streben sich von ihr zu entfernen zeigt, *Newton, Phil. nat. princ. math. Defin. Vta.* Aber es ist nicht darum

§ 266. La tendenza verso il centro di gravità come movimento essenziale

Questo peso, in quanto grandezza intensiva concentrata in un punto *entro* il corpo stesso, è il *baricentro* del corpo. Sennonché il corpo, in quanto grave, consiste nel porre e nell'aver *fuori di sé* il proprio centro.

Urto e resistenza, come pure il movimento posto mediante essi, hanno pertanto una base sostanziale in un *centro* comune ai singoli corpi e collocato fuori di essi. Quel loro movimento accidentale, posto esteriormente, passa nella *quiete*, in questo punto centrale.

Poiché il centro è fuori della materia, questa quiete è a un tempo soltanto una *tendenza* verso il centro, e, secondo il rapporto della materia particolarizzata nei corpi e tendente a porsi in essi in modo comune, è una *pressione* di ciascun corpo sugli altri.

Questa tendenza, in base al rapporto per cui il corpo è *separato* dal punto centrale della sua gravità mediante uno spazio relativamente vuoto, è la *caduta*: è il movimento *essenziale* in cui, sul piano concettuale, *passa* il movimento accidentale, così come quest'ultimo, sul piano dell'esistenza, passa nella quiete.

Il principio astratto della meccanica riguardo al movimento finito. Gli esempi dell'urto e del getto. — Riguardo al movimento *esteriore* e finito, il principio della meccanica suona: Un corpo in quiete sarebbe in quiete per l'eternità, e un corpo in movimento continuerebbe a muoversi per l'eternità, *se non* venisse trasposto da uno stato all'altro mediante | una causa *esterna*¹⁷⁴.

Ora, ciò non significa altro che esprimere movimento e quiete in termini di *principio di identità* (§ 115): Il movimento è movimento e la quiete è quiete. Entrambe le determinazioni sono qui esteriori l'una all'altra. Solo queste astrazioni – il movimento per sé e la quiete per sé – producono l'affermazione vuota su un movimento procedente *in eterno*, *se non*, ecc. – La nullità del principio d'identità, il quale sta alla base di questa affermazione, è stata già mostrata in sede logica¹⁷⁵.

Quel principio della meccanica non ha dunque nessun fondamento *empirico*. Già l'urto in quanto tale è condizionato dalla gravità, cioè dalla determinazione della caduta. Il *getto*, poi, mostra il movimento *accidentale* rispetto al movimento *essenziale* della caduta; ma il corpo *in quanto* corpo, cioè l'astrazione, è inseparabilmente congiunto con la sua gravità, e così nel getto questa gravità impone da se stessa che la si prenda necessariamente in considerazione. Non è possibile mostrare il getto come separato, come *esistente per sé*.

La «vis centrifuga» secondo Newton. — Per il movimento derivante dalla *vis centrifuga*, l'esempio ricorrente è quello della pietra che, in una fionda mossa circolarmente da una mano, mostra sempre la tendenza ad allontanarsi dalla mano che la muove (*Newton, Phil. nat. princ. math.*,

zu tun, daß eine solche Richtung *existiere*, sondern daß sie *getrennt von der Schwere für sich existiere*, wie sie in der *Kraft* vollends verselbständigt vorgestellt wird. Newton versichert ebendasselbst, daß eine bleierne Kugel *in coelos abiret et motu abeundi pergeret in infinitum, wenn* (freilich; *wenn*) man ihr *nur* die gehörige Geschwindigkeit erteilen könnte. Solche Trennung der äußerlichen und der wesentlichen Bewegung gehört weder der Erfahrung noch dem Begriffe, nur der abstrahierenden Reflexion an. Ein anderes ist es, sie, was notwendig ist, zu *unterscheiden*, sowie mathematisch sie als getrennte Linien zu verzeichnen, als getrennte quantitative Faktoren zu behandeln usf., ein anderes sie als physisch selbständige Existenzen zu betrachten.*

Es soll aber auch bei solchem Fliegen der Bleikugel ins Unendliche von dem Widerstande der Luft, *der Reibung*, abstrahiert werden. Daß ein *Perpetuum Mobile*, nach der Theorie noch so richtig berechnet und bewiesen, seiner Zeit, die nicht ausbleibt, zur Ruhe übergeht, dabei wird von der Schwere abstrahiert und das Phänomen ganz der *Reibung* zugeschrieben. Eben diesem Hindernisse wird die allmähliche Abnahme der *Pendelbewegung* und ihr endlicher Stillstand zugeschrieben; es wird von der Pendelbewegung gleichfalls gesagt, daß sie ohne Aufhören fort-dauern würde, *wenn* die Reibung entfernt werden könnte. Dieser Widerstand, den der Körper in seiner akzidentellen Bewegung erfährt, gehört allerdings zur notwendigen Erscheinung seiner Unselbständigkeit. Aber wie der Körper Hindernisse findet, in den Mittelpunkt seines Zentralkörpers zu gelangen, ohne daß diese Hindernisse sein Drücken, seine Schwere, aufhoben, so hemmt jener Widerstand der Reibung die Wurfbewegung des Körpers, ohne daß damit dessen Schwere weggefallen wäre oder die Reibung deren Stelle verträte. Die *Reibung* ist ein Hindernis, aber nicht die *wesentliche* Hemmung der äußerlichen, akzidentellen Bewegung. Es bleibt, daß die endliche Bewegung unzertrennlich mit der Schwere verbunden ist, und als akzidentell für sich in die Richtung der letztern, der substantiellen Bestimmung der Materie, übergeht und ihr unterliegt.

* Newton (*ibid.* Defin. VIII.) sagt ausdrücklich: *Voces Attractionis, Impulsus vel Propensionis cujuscunque in centrum, indifferenter et pro se mutuo promiscue usurpo; has vires non Physice sed Mathematice tantum considerando. Unde caveat lector, ne per hujusmodi voces cogitet me speciem vel modum actionis causamve aut rationem Physicam alicubi definire, vel centris (quae sunt puncta Mathematica) vires vere et Physice tribuere; si forte aut centra trahere, aut vires centrorum esse dixero.* Allein durch die Einführung der Vorstellung von Kräften hat Newton die Bestimmungen aus der physikalischen Wirklichkeit hinweggerückt, und sie *wesentlich* verselbständigt. Zugleich hat er selbst von physikalischen Gegenständen in diesen Vorstellungen allenthalben gesprochen, und so wird denn auch in den nur *physisch* nicht metaphysisch seinsollenden Darstellungen des sogenannten Weltgebäudes von solchen *gegeneinander selbständigen* und unabhängigen Kräften, deren Attraktionen, Stößen u. dergl. als von physischen Existenzen gesprochen, und sie nach der Grundlage des Satzes der Identität behandelt.

def. V)¹⁷⁶. La questione, però, non è se *esista* una tale direzione, bensì se essa esista *per sé, separata dalla gravità*, così come la si rappresenta nella *forza* resa completamente autonoma.

Nel luogo citato, Newton asserisce che una palla di piombo *in coelos abiret et motu abeundi pergeret in infinitum*¹⁷⁷, *se* (ovviamente: *se!*) *soltanto* le si potesse imprimere la velocità adeguata.

Tale separazione del movimento esteriore dal movimento essenziale non appartiene né all'esperienza né al Concetto, ma soltanto all'astrazione operata dalla riflessione. Una cosa è la *distinzione* – necessaria – tra i due movimenti, oppure raffigurarli matematicamente come linee separate, trattarli | come fattori quantitativi separati, ecc., un'altra cosa è invece considerarli come esistenze autonome sul piano fisico*.

L'esempio dell'attrito. — Per figurarsi quel volo della palla di piombo all'infinito, inoltre, occorre fare astrazione anche dalla resistenza dell'aria, cioè dall'*attrito*.

Infatti, quando un *perpetuum mobile* passa nello stato di quiete in un certo tempo (che non manca mai) – per quanto ciò sia esattamente calcolato e dimostrato sul piano teorico –, nel far ciò si astrae dalla gravità, e il fenomeno viene attribuito interamente all'*attrito*. È proprio questo l'ostacolo ascritto al graduale decremento del *moto del pendolo* e al suo arresto finale; anche del moto del pendolo si dice che durerebbe senza mai cessare *se* si potesse eliminare l'*attrito*¹⁷⁹.

Questa resistenza provata dal corpo nel suo movimento accidentale, appartiene senz'altro al fenomeno necessario della sua non autonomia. Tuttavia, come il corpo trova ostacoli nel raggiungere il punto medio del suo corpo centrale, senza che questi ostacoli rimuovano la sua pressione e la sua gravità, allo stesso modo quella resistenza dell'*attrito* ostacola il movimento del getto del corpo, senza che con ciò la gravità sia eliminata oppure sostituita | dall'*attrito*.

L'*attrito* è un ostacolo, sì, ma non il freno *essenziale* del movimento esteriore e accidentale. Resta il fatto che il movimento finito è legato indissolubilmente alla gravità, e che, in quanto movimento per sé accidentale, passa nella direzione di quest'ultima, cioè della determinazione sostanziale della materia, e le è subordinato.

* Newton dice esplicitamente (*ibid.*, def. VIII): *Voces Attractionis, Impulsus vel Propensionis cujuscunque in centrum, indifferenter et pro se mutuo promiscue usurpo; has vires non Physice sed Mathematice tantum considerando. Unde caveat lector, ne per huiusmodi voces cogitet me speciem vel modum actionis causamve aut rationem Physicam alicubi definire, vel centris (quae sunt puncta Mathematica) vires vere et Physice tribuere; si forte aut centra trahere, aut vires centrorum esse dixero*¹⁷⁸.

Senonché, introducendo la rappresentazione di forze, Newton ha eliminato le determinazioni dalla realtà fisica e le ha rese *essenzialmente* autonome. A un tempo, egli stesso ha parlato ovunque di oggetti fisici secondo queste rappresentazioni, e quindi anche nelle esposizioni del cosiddetto sistema del mondo – esposizioni che dovrebbero essere *fisiche*, non metafisiche – si parla di tali forze *a se stanti* e indipendenti *l'una dall'altra*, delle loro attrazioni, dei loro urti, ecc., come di esistenze fisiche, e le si tratta sulla base del principio d'identità.

c. DER FALL

§ 267

Der Fall ist die *relativ-freie* Bewegung, *frei*, indem sie durch den *Begriff* des Körpers gesetzt die Erscheinung seiner eigenen Schwere ist; sie ist ihm daher *immanent*. Aber sie ist zugleich als die nur *erste* Negation der Äußerlichkeit *bedingt*; die *Entfernung* von dem Zusammenhange mit dem Zentrum ist daher noch die *äußerlich* gesetzte, *zufällige* Bestimmung.

Die Gesetze der Bewegung betreffen die *Größe* und zwar wesentlich der verflossenen Zeit und des in derselben durchlaufenen Raums; es sind unsterbliche Entdeckungen, die der Analyse des Verstandes die höchste Ehre machen. Ein weiteres ist der nicht empirische *Beweis* derselben, und auch dieser ist von der mathematischen Mechanik gegeben worden, so daß auch die auf Empirisches sich gründende Wissenschaft mit dem bloß empirischen *Weisen* (Monstrieren) nicht zufrieden ist. Die Voraussetzung bei diesem *apriorischen* Beweise ist, daß die Geschwindigkeit im Fall *gleichförmig* beschleunigt ist; der Beweis aber besteht in der Verwandlung der *Momente* der *mathematischen* Formel in *physikalische* Kräfte, in eine *beschleunigende* Kraft, welche in jedem Zeitmoment einen (denselben) Impuls mache,* und in eine Kraft der *Trägheit*, welche die in jedem Zeitmomente erlangte (größere) Geschwindigkeit fortsetze, – Bestimmungen, die durchaus ohne empirische Beglaubigung sind, so wie der Begriff nichts mit ihnen zu tun hat. Näher wird die Größebestimmung, welche hier ein *Potenzenverhältnis* enthält, auf die Gestalt einer Summe zweier voneinander unabhängiger Elemente gebracht, und damit die qualitative, mit dem Begriffe zusammenhängende Bestimmung

* Es ließe sich sagen, daß diese sogenannte *beschleunigende* Kraft ihren Namen sehr uneigentlich führe, da die von ihr herrühren sollende Wirkung in jedem Zeitmomente *gleich* (konstant) ist, – der *empirische* Faktor in der Größe des Falls, die *Einheit* (die 15 Fuß an der Oberfläche der Erde). Die Beschleunigung besteht allein in dem *Hinzusetzen* dieser empirischen Einheit in jedem Zeitmoment. Der sogenannten Kraft der *Trägheit* dagegen kommt wenigstens auf dieselbe Weise die *Beschleunigung* zu, denn es wird ihr zugeschrieben, daß ihre Wirkung die *Dauer* der am Ende jeden Zeitmoments *erlangten Geschwindigkeit* sei, d.i. daß sie ihrerseits diese Geschwindigkeit zu jener empirischen Größe *hinzufüge*; und zwar sei diese Geschwindigkeit am Ende jeden Zeitmoments *größer* als am Ende des vorhergehenden.

c. LA CADUTA

§ 267. Il movimento relativamente libero della caduta

La caduta è il movimento *relativamente libero*.

È un movimento *libero* perché, in quanto posto mediante il *concetto* del corpo, costituisce il fenomeno della gravità propria del corpo, e perciò gli è *immanente*.

A un tempo, però, in quanto è soltanto la *prima* negazione dell'esteriorità, questo movimento di caduta è *condizionato*. L'*allontanamento* del corpo dalla sua connessione con il centro, pertanto, è ancora la determinazione *accidentale*, posta *esteriormente*.

I limiti delle leggi del movimento. — Le leggi del movimento concernono la *grandezza*, e, per l'esattezza, riguardano essenzialmente la grandezza del tempo trascorso e dello spazio percorso in questo tempo. Si tratta di scoperte immortali, che fanno grandissimo onore all'analisi intellettuale.

Il passo ulteriore, costituito dalla *dimostrazione* non empirica di tali leggi, è stato compiuto anch'esso dalla meccanica matematica, e ciò dimostra che anche la scienza che ha per base l'empirico non si accontenta di un *mostrare* (*monstrare*) meramente empirico.

Ora, in questa dimostrazione *a priori*, il presupposto è il seguente: La velocità nella caduta è *uniformemente* accelerata. La dimostrazione, però, consiste nella trasformazione dei *momenti* della formula *matematica* in forze *fisiche*, vale a dire: (1) in una forza *acceleratrice*, che in ciascun istante temporale abbia un unico e medesimo impulso*, e (2) in una forza *d'inerzia*, la quale | conservi la velocità (più grande) raggiunta in ciascun istante temporale¹⁸⁰. Ebbene, tali determinazioni non godono di nessuna attestazione empirica, né hanno nulla a che vedere col Concetto.

In particolare, la determinazione della grandezza contiene qui un rapporto tra *potenze*, e viene raffigurata come la *somma* di due elementi indipendenti l'uno dall'altro; e con ciò viene appunto soppressa la determinazione qualitativa connessa al Concetto.

* Si potrebbe dire che questa cosiddetta forza *acceleratrice* abbia un nome molto inappropriato, perché l'effetto che essa dovrebbe produrre in ciascun istante temporale | è *uguale* (costante): è il fattore *empirico* nella grandezza della caduta, l'*unità* (i 15 piedi sulla superficie della terra). L'accelerazione consiste unicamente nell'*applicare* questa unità empirica a ciascun istante temporale.

Alla cosiddetta forza *d'inerzia*, per contro, l'*accelerazione* spetta per lo meno allo stesso titolo. L'effetto che le viene attribuito è infatti la *durata* della *velocità raggiunta* alla fine di ciascun istante temporale, vale a dire: la forza d'inerzia deve a sua volta *aggiungere* questa velocità a quella grandezza empirica. In tal senso, questa velocità, alla fine di ciascun istante temporale, dev'essere *più grande* rispetto a quella dell'istante precedente.

getötet. Zu einer Folge aus dem so bewiesen sein sollenden Gesetze wird gemacht, «daß in der gleichförmig beschleunigten Bewegung die Geschwindigkeiten den Zeiten proportional seien.» In der Tat ist dieser Satz aber nichts, als die ganz einfache Definition der gleichförmig beschleunigten Bewegung selbst. Die schlecht-gleichförmige Bewegung hat die durchlaufenen Räume den Zeiten proportional; die *beschleunigte* ist, in der die *Geschwindigkeit* in jedem der folgenden Zeiteile größer wird, die *gleichförmig* beschleunigte Bewegung somit, in der die Geschwindigkeiten den verfloßenen Zeiten proportional sind; also V/t d.i. s/t^2 . Dies ist der einfache wahrhafte Beweis. — V ist die Geschwindigkeit überhaupt, die noch *unbestimmte*; so ist sie zugleich die *abstrakte*, d.i. schlecht-gleichförmige. Die Schwierigkeit, die jenem Beweisen vorkommt, liegt darin, daß V zunächst als unbestimmte Geschwindigkeit überhaupt in Rede steht, aber sich im mathematischen Ausdruck als s/t , d.i. schlecht-gleichförmige präsentiert. Jener Umweg des von der mathematischen Exposition hergenommenen Beweises dient für dies Bedürfnis, die Geschwindigkeit als die schlecht-gleichförmige s/t zu nehmen und von ihr zu s/t^2 überzugehen. In dem Satze, daß die Geschwindigkeit den Zeiten proportional ist, ist die Geschwindigkeit zunächst überhaupt gesagt; so wird sie überflüssigerweise mathematisch als s/t , die schlecht-gleichförmige gesetzt, so die Kraft der Trägheit hereingebracht und ihr dies Moment zugeschrieben. Damit aber daß sie den Zeiten proportional sei, ist sie vielmehr als die gleichförmig beschleunigte s/t^2 bestimmt, und jene Bestimmung von s/t hat hier keinen Platz und ist ausgeschlossen.* |

* Lagrange geht nach seiner Weise in der *Théorie des fonctions*, 3me P., *Application de la Théorie à la Mécanique*, Ch. I, den einfachen ganz richtigen Weg; er setzt die mathematische Behandlung der Funktionen voraus, und findet nun in der Anwendung auf die Mechanik, für $s = ft$, in der Natur ft auch bt^2 ; $s = ct^3$ präsentiere sich in der Natur nicht. Hier ist mit Recht keine Rede davon einen Beweis von $s = bt^2$ aufstellen zu wollen, sondern dies Verhältnis wird als in der Natur sich findend aufgenommen. Bei der Entwicklung der Funktion, indem t zu $t + \vartheta$ werde, wird der Umstand, daß von der sich für den in ϑ durchlaufenen Raum ergebenden Reihe nur die zwei ersten Glieder gebraucht werden können und die andern wegzulassen seien, auf seine gewöhnliche Weise für das analytische Interesse erledigt. Aber jene zwei ersten Glieder werden für das Interesse des Gegenstandes nur gebraucht, weil nur sie eine reelle Bestimmung haben (*ibid.* 4, 5, *on voit que les fonctions primes et secondes se présentent naturellement dans la mécanique, où elles ont une valeur et une signification déterminées*). Von hier fällt er wohl auf die Newtonischen Ausdrücke von der abstrakten, d.i. schlecht-gleichförmigen Geschwindigkeit, die der Kraft der Trägheit anheimfällt, und auf die beschleunigende Kraft womit auch die Erdichtungen der Reflexion von einem unendlich kleinen Zeitraum (dem ϑ), dessen Anfang und Ende hereinkommen. Aber dies hat keinen Einfluß auf jenen richtigen Gang, der diese Bestimmungen nicht für einen Beweis des Gesetzes gebrauchen will, sondern dieses, wie hier gehörig, aus der Erfahrung aufnimmt und dann die mathematische Behandlung darauf anwendet.

L'esempio del movimento uniformemente accelerato. — Una conseguenza tratta da una tale dimostrazione delle leggi del movimento è la seguente: «Nel movimento uniformemente accelerato le velocità sono proporzionali ai tempi»¹⁸¹. Questa proposizione, di fatto, non è altro che la pura e semplice definizione del movimento uniformemente accelerato.

Nel movimento puramente uniforme, gli spazi percorsi sono proporzionali ai tempi; il movimento *accelerato*, invece, è quello in cui la *velocità* diviene sempre maggiore in ciascuna delle successive parti del tempo. Il movimento *uniformemente* accelerato, pertanto, è quello in cui le velocità sono proporzionali ai tempi trascorsi: dunque v/t , cioè: s/t^2 . È questa la dimostrazione semplice e vera.

Infatti, v è la velocità *in generale*, la quale è ancora *indeterminata*; essa è quindi, *a un tempo, astratta*, cioè puramente uniforme. La difficoltà presente in quella dimostrazione consiste nel fatto che si parla di v innanzitutto come della velocità indeterminata in generale, mentre nell'espressione matematica si presenta poi come s/t , cioè come puramente uniforme. La via traversa imboccata dall'esposizione matematica è funzionale al bisogno di assumere la velocità come puramente uniforme s/t e di passare da essa a s/t^2 . Nella proposizione secondo cui la velocità è innanzitutto proporzionale ai tempi, si intende innanzitutto la velocità in generale; ecco dunque che essa è posta in modo superfluo nella forma matematica s/t , che è la velocità puramente uniforme, e perciò si introduce la forza d'inerzia, alla quale questo momento viene appunto attribuito. Ma affinché la velocità sia proporzionale ai tempi, essa è piuttosto determinata come la velocità uniformemente accelerata s/t^2 , e quella determinazione di s/t non ha qui affatto luogo, ed è esclusa*. |

* Lagrange, alla sua maniera, nella *Théorie des fonctions*, 3me P., «Application de la Théorie à la Mécanique», Ch. I, imbecca la via perfettamente giusta. Egli presuppone la trattazione matematica delle funzioni, e trova quindi, nell'applicazione alla Meccanica, che per $s = ft$, nella natura ft c'è anche bt^2 ; in natura, invece, non si presenterebbe $s = ct^3$.

Qui, giustamente, non si parla di voler dare una dimostrazione di $s = bt^2$, ma questo rapporto viene assunto perché si trova in natura. Nello sviluppo della funzione, poiché t diviene $t + \vartheta$, viene eliminata nel modo usuale dell'interesse analitico la circostanza per cui, della serie risultante per lo spazio percorso in ϑ , possono essere impiegati solo i primi due membri, mentre gli altri vengono trascurati. Quei due primi membri, però, vengono impiegati per l'interesse dell'oggetto solo perché sono gli unici ad avere una determinazione realtata (*ibid.*, 4, 5: «on voit que les fonctions primes et secondes se présentent naturellement dans la mécanique, où elles ont une valeur et une signification déterminées»)¹⁸².

Da qui in avanti, Lagrange ricade nelle espressioni newtoniane della velocità astratta, cioè puramente uniforme, che pertiene alla forza d'inerzia, e della forza acceleratrice; e, con ciò, subentrano anche le fantasie della riflessione intorno a un tempo infinitamente piccolo (il tempo ϑ), al suo inizio e alla sua fine.

Ciò però non ha la minima influenza su quel suo procedimento corretto, il quale non vuole impiegare queste determinazioni per una dimostrazione della legge, ma trae la legge dall'esperienza — cosa che qui è legittima — per poi applicarvi la trattazione matematica.

Das Gesetz des *Falles* ist gegen die abstrakte gleichförmige Geschwindigkeit des toten von außen bestimmten Mechanismus ein *freies* Naturgesetz, d.h. das eine Seite in ihm hat, die sich aus dem *Begriffe* des Körpers bestimmt. Indem daraus folgt, daß es aus diesem muß abgeleitet werden können, so ist dieses sich vorzusetzen und der Weg anzugeben, wie das Galileische Gesetz, «daß die durchlaufenen Räume sich wie die *Quadrate* der verflossenen Zeiten verhalten,» mit der Begriffsbestimmung zusammenhängt.

Dieser Zusammenhang ist aber als einfach darin liegend anzusehen, daß weil hier der Begriff zum Bestimmen kommt, die Begriffsbestimmungen der Zeit und des Raums gegeneinander *frei* werden, d.i. ihre *Größebestimmungen* sich nach denselben verhalten. Nun ist aber die *Zeit* das Moment der *Negation*, des Fürsichseins, das Prinzip des Eins, und ihre Größe (irgend eine empirische Zahl) ist im Verhältnisse zum Raum als die *Einheit* oder als Nenner zu nehmen. Der *Raum* dagegen ist das *Außereinandersein* und zwar *keiner andern Größe*, als eben der Größe der Zeit; denn die Geschwindigkeit dieser *freien* Bewegung ist dies, daß *Zeit* und *Raum* nicht *äußerlich*, nicht zufällig gegeneinander sind, sondern beider *Eine* Bestimmung ist. Die als der Form der Zeit, der Einheit, entgegengesetzte Form des Außereinander des Raums, und ohne daß irgend eine andere Bestimmtheit sich einmischt, ist das *Quadrat*, – die | *Größe außer sich kommend*, in eine zweite Dimension sich setzend, sich somit vermehrend, aber nach *keiner andern als ihrer eigenen* Bestimmtheit, – diesem Erweitern sich selbst zur Grenze machend und in ihrem Anderswerden so sich nur auf sich beziehend.

Dies ist der Beweis des Gesetzes des Falls aus dem *Begriffe* der Sache. Das *Potenzen-Verhältnis* ist wesentlich ein *qualitatives* Verhältnis und ist allein das Verhältnis, das dem *Begriffe* angehört. – Noch ist auch in Beziehung auf Nachfolgendes hinzuzufügen, daß weil der *Fall* zugleich noch Bedingtheit in der Freiheit enthält, die *Zeit* nur abstrakte Einheit als die *unmittelbare* Zahl bleibt, so wie die Größebestimmung des Raums nur zur zweiten Dimension gelangt.

§ 268

Der Fall ist das nur abstrakte Setzen Eines *Zentrums*, in dessen Einheit der Unterschied der partikulären Massen und Körper sich als aufgehoben setzt; Masse, Gewicht hat daher in der Größe dieser Bewegung keine Bedeutung. Aber das einfache Fürsichsein des *Zentrums* ist als diese *negative* Beziehung auf sich selbst, wesentlich *Repulsion* seiner selbst; – *formelle* Repulsion in die vielen ruhenden *Zentra* (*Sterne*); – *lebendige* Repulsion, als Be-

La dimostrazione filosofica della legge della caduta. — Rispetto alla velocità uniforme astratta del morto meccanismo determinato dall'esterno, la legge della *caduta* è una legge naturale *libera*, nel senso che ha entro sé un lato determinantesi a partire dal *concetto* di corpo.

Da ciò consegue che essa dev'essere dedotta appunto da tale concetto, e perciò bisogna proporsi questa deduzione e indicare la via lungo la quale la legge di Galileo «gli spazi percorsi sono proporzionali ai *quadrati* dei tempi trascorsi»¹⁸³ si connette con la determinazione concettuale.

Questa connessione va individuata semplicemente così: Poiché l'atto di determinare il Concetto è qui compiuto dal Concetto stesso, le determinazioni concettuali del tempo e dello spazio divengono *libere* l'una dall'altra, cioè le loro *determinazioni di grandezza* si rapportano secondo il Concetto.

Ora, però, il *tempo* è il momento della *negazione*, dell'essere-per-sé, è il principio dell'Uno, e la sua grandezza (un qualsiasi numero empirico), in rapporto allo spazio, va presa come *unità*, cioè come denominatore. Lo *spazio*, invece, è *l'essere-reciprocamente-estriore*, e, precisamente, non ha *nessun'altra grandezza* se non, appunto, la grandezza del tempo; la velocità di questo movimento *libero*, infatti, consiste nel fatto che tempo e spazio non sono reciprocamente *esteriori* e accidentali, ma entrambi sono *un'unica* determinazione.

La forma dell'esteriorità reciproca dello spazio, contrapposta alla forma del tempo – all'unità – e non mescolata a nessun'altra determinazione, è il *quadrato*: | si tratta della grandezza *che esce fuori di sé*, che si pone in una seconda dimensione, incrementandosi, ma secondo *nessun'altra* determinatezza *se non la sua propria*; il quadrato fa da limite a questa estensione di se stesso, e così, nel suo divenire-altro, si relaziona soltanto a sé.

È questa la dimostrazione della legge della caduta a partire dal *concetto* della Cosa. Il rapporto tra *potenze* è essenzialmente un rapporto *qualitativo*, e qui è l'unico rapporto che appartiene al Concetto.

Inoltre, in riferimento a quanto segue, occorre aggiungere che nella *caduta*, contenendo essa a un tempo nella libertà anche la condizionatezza, il tempo rimane unità soltanto astratta in quanto è il numero *immediato*; analogamente, la determinazione di grandezza dello spazio ha luogo soltanto nella seconda dimensione.

§ 268. Il movimento assolutamente libero

La caduta è l'attività soltanto astratta di porre un unico *centro*. Nell'unità di questo centro, la differenza delle masse e dei corpi particolari si pone come rimossa; la massa, cioè il peso, non ha perciò nessun significato nella grandezza di questo movimento.

Il semplice essere-per-sé del centro, però, in quanto è questa relazione *negativa* a se stesso, è essenzialmente *repulsione* di se stesso: è (1) repulsione *formale* nei molti centri in quiete (*stelle*), e (2) repulsione *vivente* in quanto determinazione di questi centri

stimmung derselben nach *den Momenten des Begriffs* und wesentliche Beziehung dieser hienach unterschieden gesetzten Zentra aufeinander. Diese Beziehung ist der *Widerspruch* ihres selbständigen Fürsichseins und ihres in dem Begriffe Zusammengeschlossenseins, die Erscheinung dieses Widerspruches ihrer Realität und ihrer Identität ist die Bewegung und *zwar die absolut freie Bewegung*.

C

ABSOLUTE MECHANIK

§ 269

Die Gravitation ist der wahrhafte und bestimmte *Begriff* der materiellen Körperlichkeit, der zur *Idee realisiert* ist. Die *allgemeine* Körperlichkeit urteilt sich wesentlich in *besondere* Körper und schließt sich zum Momente der *Einzelheit* oder Subjektivität, als erscheinendes Dasein in der *Bewegung* zusammen, welche hiedurch unmittelbar ein System *mehrerer Körper* ist.

Die allgemeine Gravitation muß für sich als ein tiefer Gedanke anerkannt werden, wenn er schon die Aufmerksamkeit und Zutrauen vornehmlich durch die damit verbundene quantitative Bestimmung auf sich gezogen, und seine Bewährung auf die vom Sonnensystem bis auf die Erscheinung der Haarröhrchen herab verfolgte *Erfahrung* gestellt worden ist, so daß er in der Sphäre der Reflexion gefaßt, auch nur die Bedeutung der Abstraktion überhaupt und konkreter nur die der *Schwere* in der GröÙbestimmung des Falls, nicht die Bedeutung der im § angegebenen in ihrer Realität entwickelten Idee hat. Unmittelbar widerspricht die Gravitation dem Gesetze der Trägheit, denn vermöge jener strebt die *Materie aus sich selbst* zur andern hin. — Im *Begriffe* der *Schwere* sind, wie gezeigt, selbst die beiden Momente des Fürsichseins und der das Fürsichsein aufhebenden Kontinuität enthalten. Diese Momente des Begriffs erfahren das Schicksal, als besondere Kräfte, entsprechend der Attraktiv- und Repulsivkraft, in näherer Bestimmung als *Zentripetal-* und *Zentrifugalkraft* gefaßt zu werden, die wie die *Schwere auf die Körper agieren*, unabhängig voneinander und zufälligerweise in einem Dritten, dem Körper, zusammenstoßen sollen. Hiedurch wird, was am Gedanken der allgemeinen *Schwere* Tieferes wäre, wieder zunichte gemacht, und so lange kann Begriff und Vernunft nicht in die Lehre der absoluten Bewegung | eindringen, als die so gepriesenen Entdeckungen der *Kräfte*

secondo *il momento del Concetto*, e relazione reciproca essenziale tra questi centri posti in tal modo come differenti.

Questa relazione è la *contraddizione* del loro essere-per-sé autonomo, ed è il loro essere-sillogizzati nel Concetto. Il fenomeno di questa contraddizione tra la loro realtà e la loro idealità è il movimento, e, precisamente, *il movimento assolutamente libero*. |

C.

MECCANICA ASSOLUTA

§ 269. La gravitazione

La gravitazione è il *concetto* vero e determinato, *realitato* in *Idea*, della corporeità materiale.

La corporeità *universale* si divide originariamente ed essenzialmente in corpi *particolari*, e si sillogizza per divenire il momento della *singularità* o soggettività come Esserci fenomenico nel *movimento*, il quale movimento è pertanto immediatamente un sistema di *parecchi corpi*.

Importanza del concetto di gravitazione. — La gravitazione universale va riconosciuta di per sé come un concetto profondo. Essa ha già attirato su di sé l'attenzione e la fiducia soprattutto per la determinazione quantitativa connessavi, e la sua attestazione è stata riposta nell'*esperienza*, perseguita dal sistema solare fino al fenomeno dei vasi capillari. Tale concetto, dunque, quando viene colto nella sfera della riflessione, ha soltanto il significato dell'astrazione in generale e, più concretamente, solo quello della *gravità* nella determinazione di grandezza della caduta, ma non ha il significato, indicato nel presente paragrafo, dell'*Idea* sviluppata nella sua realtà.

La gravitazione contraddice immediatamente la legge d'inerzia perché, in virtù della gravitazione, la materia tende *da se stessa* verso l'altra materia.

Come si è mostrato¹⁸⁴, nel *concetto* della *gravità* sono contenuti i due momenti dell'Essere-per-sé e della continuità che rimuove l'Essere-per-sé. Ma questi momenti del Concetto hanno la cattiva sorte di essere intesi come forze particolari corrispondenti alla forza attrattiva e alla forza repulsiva, e precisamente come *forza centripeta* e *forza centrifuga*, le quali, analogamente alla gravità, *agiscono sui corpi* indipendentemente l'una dall'altra, e devono urtarsi accidentalmente in un terzo termine, il corpo. Di conseguenza, viene di nuovo annientato l'elemento più profondo del concetto di gravità universale, e finché a dominare sono le tanto apprezzate scoperte delle *forze*, il Concetto e la Ragione | non potranno giocare nessun ruolo nella dottrina del movimento assoluto.

darin herrschend sind. In dem Schlusse, welcher die *Idee* der Schwere enthält, sie selbst nämlich als den Begriff, der durch die Besonderheit der Körper in die äußerliche Realität sich aufschließt, und zugleich in deren Idealität und Reflexion-in-sich, in der Bewegung sich *mit sich selbst zusammengeslossen* zeigt, — ist die vernünftige Identität und Untrennbarkeit der Momente enthalten, welche sonst als *selbständig* vorgestellt werden. — Die Bewegung als solche hat überhaupt schlechthin nur im Systeme *mehrerer*, und zwar nach verschiedener *Bestimmung* zueinander im Verhältnis stehender Körper einen Sinn und Existenz. Diese nähere Bestimmung im Schlusse der Totalität, der selbst ein System von drei Schlüssen ist, ist im Begriffe der Objektivität angegeben s. § 198.

§ 270

Was die Körper, in welchen der Begriff der Schwere frei für sich realisiert ist, betrifft, so haben sie zu Bestimmungen ihrer unterschiedenen Natur die Momente ihres Begriffs. Einer ist also das *allgemeine* Zentrum der abstrakten Beziehung auf sich selbst. Diesem Extreme steht die *unmittelbare*, außersichseiende, zentrumlose *Einzelheit*, als gleichfalls selbständige Körperlichkeit erscheinend, entgegen. Die *besondern* aber sind, die sowohl in der Bestimmung des Außersichseins als zugleich des Insichseins stehen, Zentra für sich sind und sich auf den ersten [als] auf ihre wesentliche Einheit beziehen.

Die *planetarischen* Körper sind als die unmittelbar *konkreten* in ihrer Existenz die vollkommensten. Man pflegt die Sonne für das Vortrefflichste zu nehmen, insofern der Verstand das Abstrakte dem Konkreten vorzieht, wie sogar die Fixsterne höher geachtet werden, als die Körper des Sonnensystems. — Die zentrumlose Körperlichkeit als der Äußerlichkeit angehörig, besondert sich an ihr selbst, zum Gegensatze des *lunari-schen* und *kometarischen* Körpers. |

Die *Gesetze* der absolut-freien Bewegung sind bekanntlich von *Kepler* entdeckt worden; eine Entdeckung von unsterblichem Ruhme. *Bewiesen* hat *Kepler* dieselben in dem Sinne, daß er für die empirischen Data ihren *allgemeinen* Ausdruck gefunden hat (§ 227). Es ist seitdem zu einer allgemeinen Redensart geworden, daß *Newton* erst die Beweise jener Gesetze gefunden habe. Nicht leicht ist ein Ruhm ungerechter von einem ersten Entdecker auf einen andern übergegangen. Ich bemerke hierüber folgendes:

Nel sillogismo che contiene l'*Idea* della gravità, la gravità stessa si mostra come il Concetto che, mediante la particolarità dei corpi, si è disciuso nella realtà esteriore e, a un tempo, si è *sillogizzato con se stesso* nella sua idealità e riflessione-entro-sé, cioè nel movimento. Ora, appunto in questo sillogismo è contenuta l'identità e inseparabilità razionale dei momenti, i quali altrimenti vengono rappresentati come autonomi.

Il movimento in quanto tale ha, in generale, un senso e un'esistenza puramente e semplicemente nel sistema di *parecchi* corpi, e precisamente in corpi rapportati l'uno all'altro secondo una *determinazione* diversa. Questa determinazione più precisa è stata indicata nel sillogismo della totalità, che è esso stesso un sistema di tre sillogismi, nel contesto del concetto dell'Oggettività (§ 198).

§ 270. I corpi planetari

Per quanto concerne i corpi in cui il concetto di gravità viene realitato liberamente per sé, essi hanno per determinazioni della loro natura differente i momenti del loro concetto.

Uno di questi momenti è dunque il centro *universale* della relazione astratta a se stesso.

A questo estremo si contrappone la *singularità immediata*, essente-fuori-di-sé e senza centro, la quale appare anche come corporeità autonoma.

Ora, i corpi *particolari* sono quelli che stanno tanto nella determinazione dell'essere-fuori-di-sé, quanto a un tempo nella determinazione dell'essere-entro-sé: i corpi particolari sono centri per sé, e si relazionano al primo centro come alla loro unità essenziale.

La perfezione dei corpi planetari. — I corpi *planetari*, in quanto immediatamente *concreti*, sono nella loro esistenza i corpi più perfetti. In genere si considera il sole come il corpo più eminente nella misura in cui l'intelletto preferisce l'astratto al concreto, tanto che perfino le stelle fisse vengono stimate più in alto dei corpi del sistema solare.

La corporeità priva di centro, in quanto appartenente all'esteriorità, si particolarizza in se stessa nell'opposizione tra corpi *lunari* e corpi *cometari*. |

Le leggi del movimento assolutamente libero in Keplero e in Newton. — Le *leggi* del movimento assolutamente libero sono state scoperte, com'è noto, da Keplero¹⁸⁵. E si tratta di una scoperta che merita fama immortale.

Keplero ha *dimostrato* queste leggi nel senso che egli ha trovato l'espressione *universale* per i dati empirici (§ 227). È poi divenuto luogo comune affermare che Newton sarebbe stato il primo a trovare la dimostrazione di quelle leggi. Mai fama è passata più ingiustamente da un primo scopritore a un altro.

Al riguardo osservo quanto segue:-

1) daß von den Mathematikern zugestanden wird, daß die Newtonischen Formeln sich aus den Keplerischen Gesetzen ableiten lassen. Die ganz unmittelbare Ableitung ist aber einfach diese: Im dritten Keplerischen Gesetz ist A^3/T^2 das Konstante. Dies als $A \cdot A^2/T^2$ gesetzt, und mit Newton A/T^2 die allgemeine Schwere genannt, so ist dessen Ausdruck von der Wirkung dieser sogenannten Schwere im umgekehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernungen vorhanden;

2) daß der Newtonische Beweis von dem Satze, daß ein dem Gravitationsgesetze unterworfenen Körper sich in einer *Ellipse* um den Zentralkörper bewege, auf eine *konische Sektion* überhaupt geht, während der Hauptsatz, der bewiesen werden sollte, gerade darin besteht, daß die Bahn eines solchen Körpers *nicht ein Kreis oder sonst eine konische Sektion*, sondern *allein die Ellipse* ist. Gegen jenen Beweis für sich (*Princ. Math. l. I. Sect. II. prop. I*) sind ohnehin Erinnerungen zu machen; auch braucht die Analysis denselben, die Grundlage der Newtonischen Theorie, nicht mehr. Die Bedingungen, welche die Bahn des Körpers zu einem *bestimmten* Kegelschnitte machen, sind in der analytischen Formel *Konstanten*, und deren Bestimmung wird auf einen *empirischen* Umstand, nämlich eine besondere Lage des Körpers in einem bestimmten Zeitpunkte und die *zufällige* Stärke eines *Stoßes*, den er ursprünglich erhalten haben sollte, zurückgeführt; so daß der Umstand, welcher die krumme Linie zu einer Ellipse bestimmt, außerhalb der bewiesenen sein sollenden Formel fällt, und nicht einmal daran gedacht wird, ihn zu beweisen;

3) daß das Newtonische Gesetz von der sogenannten Kraft der Schwere gleichfalls nur aus der Erfahrung durch Induktion aufgezeigt ist.

Es ist nichts als der Unterschied zu sehen, daß das, was Kepler auf eine einfache und erhabene Weise, in der Form von *Gesetzen der himmlischen Bewegung* ausgesprochen, Newton in die *Reflexionsform* von *Kraft der Schwere* und zwar derselben wie im Falle das Gesetz ihrer Größe sich ergibt, umgewandelt hat. Wenn die Newtonische Form für die analytische Methode ihre Bequemlichkeit nicht nur, sondern Notwendigkeit hat, so ist dies nur ein Unterschied der mathematischen Formel; die Analysis versteht es längst, den Newtonischen Ausdruck und die damit zusammenhängenden Sätze aus der Form der Keplerischen Gesetze abzuleiten; (ich halte mich hierüber an die elegante Exposition in *Francoeurs Traité élém. de Mécanique Liv. II. Ch. II. n. IV*). — Überhaupt stellt die ältere Manier des sogenannten Beweisens ein verworrenes Gewebe dar, aus *Linien* der bloß geometrischen Konstruktion, welchen eine physikalische Bedeutung von *selbständigen Kräften* gegeben wird, und aus leeren Reflexionsbestimmungen von der schon erwähnten *beschleunigenden Kraft* und *Kraft der Trägheit*, vornehmlich dem Verhältnisse der sogenannten Schwere selbst zur Zentripetalkraft und Zentrifugalkraft usw.

Die Bemerkungen, die hier gemacht sind, bedürften einer weitläufigern Auseinandersetzung als in einem Compendium Platz haben kann. Sätze, die mit dem Angenommenen nicht übereinstimmen, erscheinen als Behauptungen; und indem sie so hohen Autoritäten widersprechen, als etwas noch schlimmeres, nämlich als Anmaßungen. Das angeführte jedoch sind nicht sowohl Sätze als bare Fakta, und die geforderte Re-

1) I matematici ammettono che le formule di Newton possono essere dedotte dalle leggi di Keplero. La deduzione del tutto immediata è però questa: Nella terza legge di Keplero, la costante è A^3/T^2 . Posta questa costante come $A \cdot A^2/T^2$, e chiamata con Newton A/T^2 la gravità universale, si ha allora l'espressione newtoniana per cui l'effetto di questa cosiddetta gravità è inversamente proporzionale al quadrato delle distanze¹⁸⁶.

2) La dimostrazione newtoniana della proposizione «un corpo soggetto alla legge di gravitazione si muove *ellitticamente* intorno al corpo centrale» fa capo in generale a una *sezione conica*, mentre la proposizione capitale che dovrebbe essere dimostrata è precisamente questa: L'orbita di un tale corpo *non è un circolo, o altrimenti una sezione conica*, ma è *unicamente l'ellisse*. D'altra parte, quella dimostrazione in quanto tale (*Princ. math.*, l. I, sez. II, prop. I) va sottoposta a critiche, e la stessa analisi non ha più bisogno di essa che è la base fondamentale della teoria newtoniana. Nella formula analitica, le condizioni che fanno dell'orbita del corpo una *determinata* sezione conica sono delle *costanti*, e la loro determinazione viene ricondotta a una circostanza *empirica*, cioè a una collocazione particolare del corpo in un punto temporale determinato, e alla forza *accidentale* di un *urto* che il corpo dovrebbe aver ricevuto in origine; di conseguenza, la circostanza che determina la linea curva fino a farne un'ellisse cade al di fuori della formula che dovrebbe essere dimostrata, e si è ben lontani dal dimostrarla.

3) Anche la legge newtoniana della cosiddetta forza di gravità viene indicata soltanto per induzione a partire dall'esperienza.

A questo punto non si vede altra differenza che la seguente: Ciò che Keplero ha espresso in maniera semplice ed elevata nella forma di *leggi del movimento celeste*, Newton l'ha trasformato nella *forma riflessa* della *forza di gravità*, e precisamente nella forma della grandezza della gravità quale risulta nella legge della caduta.

Che poi per il metodo analitico la forma newtoniana sia non solo più comoda, ma anche più necessaria, questa è soltanto una differenza relativa alla formula matematica; da tempo, infatti, l'analisi ha imparato a dedurre dalla forma delle leggi di Keplero l'espressione newtoniana e le connesse proposizioni (al riguardo mi attengo all'elegante esposizione di Francoeur, *Traité élém. de Mécanique*, liv. II, ch. II, n. 4)¹⁸⁷.

In generale, la più antica maniera impiegata nella cosiddetta dimostrazione offre una trama confusa di *linee* appartenenti a una costruzione meramente geometrica, alle quali viene conferito il significato fisico di *forze autonome* e di vuote determinazioni riflesse quali le già citate *forza d'accelerazione* e *forza d'inerzia*¹⁸⁸, e soprattutto il rapporto della cosiddetta gravità stessa con la forza centripeta e centrifuga, ecc.

La meccanica fisica è stata compromessa da una metafisica ineffabile. — Le osservazioni qui addotte avrebbero bisogno di una discussione più ampia di quella possibile in un compendio. Proposizioni che non concordano con ciò che viene comunemente ammesso appaiono qui inevitabilmente come affermazioni, e quando contraddicono autorità così alte sembrano, peggio ancora, presunzione.

Ciò che abbiamo addotto, tuttavia, non sono tanto proposizioni, quanto *facta nudi e crudi*, e la riflessione richiesta è soltanto questa: Le

flexion ist | nur diese, daß die Unterscheidungen und Bestimmungen, welche die mathematische Analysis herbeiführt, und der Gang, den sie nach ihrer Methode zu nehmen hat, ganz von dem zu unterscheiden ist, was eine physikalische Realität haben soll. Die Voraussetzungen, der Gang und die Resultate, welche die Analysis nötig hat und gibt, bleiben ganz außerhalb der Erinnerungen, welche den *physikalischen* Wert und die *physikalische* Bedeutung jener Bestimmungen und jenes Gangs betreffen. Hierauf ist es, daß die Aufmerksamkeit sollte geleitet werden; es ist um ein Bewußtsein zu tun, über die Überschwemmung der physischen Mechanik mit einer *unsäglichen Metaphysik*, die – gegen Erfahrung und Begriff – jene mathematischen Bestimmungen allein zu ihrer Quelle hat.

Es ist anerkannt, daß das *inhaltvolle* Moment, das *Newton* außer der Grundlage der *analytischen* Behandlung, deren Entwicklung übrigens selbst Vieles, was zu seinen wesentlichen Prinzipien und seinem Ruhm gehörte, überflüssig gemacht, ja verworfen hat, zu dem Gehalt der Keplerischen Gesetze hinzufügte, das Prinzip der *Perturbation* ist, – ein Prinzip, dessen Wichtigkeit hier insofern anzuführen ist, als es auf dem Satze beruht, daß die sogenannte Attraktion eine Wirkung aller einzelnen Teile der Körper, als materieller ist. Es liegt darin, daß die Materie überhaupt sich das Zentrum setzt. Die Masse des besondern Körpers ist infolge hievon als ein Moment in der *Ortsbestimmung* desselben zu betrachten, und die gesamten Körper des Systems setzen sich ihre Sonne, aber auch selbst die einzelnen Körper bilden nach der relativen Lage, in welche sie nach ihrer allgemeinen Bewegung gegeneinander kommen, eine momentane Beziehung der Schwere *aufeinander*, und verhalten sich nicht bloß in der abstrakten räumlichen Beziehung, der Entfernung, sondern setzen sich miteinander ein *besonderes* Zentrum, das sich aber in dem allgemeinen System teils wieder auflöst, teils aber wenigstens, wenn | solches Verhältnis bleibend ist (in den gegenseitigen Störungen Jupiters und Saturns), demselben unterworfen bleibt.

Wenn nun hiernach einige Grundzüge angegeben werden, wie die Hauptbestimmungen der freien Bewegung *mit dem Begriffe* zusammenhängen, so kann dies für seine Begründung nicht ausführlicher entwickelt, und muß daher zunächst seinem Schicksal überlassen werden. Das Prinzip dabei ist, daß der Vernunftbeweis über die quantitativen Bestimmungen der freien Bewegung allein auf den *Begriffsbestimmungen* des Raums und der Zeit, der Momente, deren (jedoch nicht äußerliches) Verhältnis die Bewegung ist, beruhen kann. Wann wird die Wissenschaft einmal dahin kommen, über die metaphysischen Kategorien, die sie braucht, ein Bewußtsein zu erlangen und den Begriff der Sache statt derselben zu Grunde zu legen!

Daß *zuerst* die Bewegung im allgemeinen eine *in sich zurückkehrende* ist, liegt in der Bestimmung der Körper der Besonderheit und Einzelheit überhaupt (§ 269), teils ein Zentrum in sich selbst und selbständige Existenz, teils zugleich ihr Zentrum in einem andern zu haben. Es sind dies die Begriffsbestimmungen, die den Vorstellungen von einer *Zentripetal-*

distinzioni e determinazioni operate dall'analisi matematica, e il procedimento che questa deve attuare secondo il suo metodo, vanno categoricamente distinti dalle entità che devono avere una realtà fisica. I presupposti, il procedimento e i risultati peculiari dell'analisi matematica restano completamente al di fuori dei rilievi concernenti il valore *fisico* e il significato *fisico* di quelle determinazioni e di quel procedimento.

L'attenzione dovrebbe essere richiamata sulla necessità di divenire consapevoli di ciò: La meccanica fisica è stata inondata da una *metafisica ineffabile*, la quale, contro l'esperienza e contro il Concetto, ha come sua unica fonte quelle determinazioni matematiche.

L'esempio del principio newtoniano della perturbazione. — È risaputo che Newton, al di là della base fondamentale della trattazione *analitica* – il cui sviluppo del resto ha reso superflue, anzi ha rinnegato molte cose appartenenti ai suoi principi essenziali e alla sua fama –, ha aggiunto al contenuto delle leggi di Keplero il principio della *perturbazione*¹⁸⁹.

L'importanza di questo principio va qui rilevata perché esso si fonda sulla seguente proposizione: La cosiddetta attrazione è un effetto di ogni singola parte materiale dei corpi. In ciò è implicito che la materia, in generale, si pone al centro. Di conseguenza, la massa del corpo particolare va considerata come un momento nella *determinazione locale* del corpo stesso, e i corpi del sistema pongono tutti insieme il loro Sole; anche i singoli corpi, però, in base alla posizione relativa in cui vengono a trovarsi l'uno rispetto all'altro nel loro movimento universale, formano una temporanea relazione *reciproca* di gravità, e si rapportano non meramente nella relazione spaziale astratta – la distanza –, bensì concorrono tutti quanti a porre un centro *particolare*, il quale, nel sistema universale, in parte si dissolve nuovamente, e in parte, per lo meno quando | un tale rapporto è permanente (nelle perturbazioni reciproche di Giove e Saturno), rimane soggetto al sistema.

Ora, se a questo punto vengono addotti alcuni principi sulla connessione tra le determinazioni principali del movimento libero e il *Concetto*, allora tutto ciò non può più essere ulteriormente sviluppato nella sua fondazione e giustificazione, e deve perciò essere innanzitutto abbandonato al suo destino.

Infatti, il principio in questione è questo: La dimostrazione razionale delle determinazioni quantitative del movimento libero può fondarsi unicamente sulle *determinazioni concettuali* di spazio e tempo, cioè dei momenti il cui rapporto non esteriore è il movimento. Quando riuscirà la scienza a divenire consapevole delle categorie metafisiche che usa, e a fondarsi sul concetto della Cosa invece che su queste categorie?

La dimostrazione razionale delle determinazioni quantitative del movimento libero confrontata con la spiegazione dell'intelletto. — *In primo luogo*, il movimento è in generale un movimento *che ritorna entro sé*.

Ciò è insito nella determinazione dei corpi della particolarità e della singolarità in generale (§ 269), cioè nella determinazione di avere, da un lato, un centro entro se stessi e un'esistenza autonoma, e a un tempo, dall'altro lato, il loro centro in un altro corpo.

Sono queste le determinazioni concettuali che stanno a fondamento delle rappresentazioni di *forza centripeta* e *forza centrifuga*, le quali però

kraft und *Zentrifugalkraft* zum Grunde liegen aber darein verkehrt werden, als ob jede derselben für sich *selbständig*, außerhalb der andern existiere und unabhängig wirke, und sie nur in ihren Wirkungen *äußerlich*, damit zufällig, einander begegneten. Sie sind, wie bereits erinnert, die Linien, die für die mathematische Bestimmung gezogen werden müssen, in physische Wirklichkeiten verwandelt.

Ferner ist diese Bewegung *gleichförmig beschleunigt* (und – als in sich zurückkehrend – abwechselnd, gleichförmig *retardiert*). In der Bewegung als *freien* kommen Raum und Zeit dazu, als das, was sie sind, als *Verschiedene* sich in der Größebestimmung der Bewegung geltend zu machen (§ 267 Anm.), und sich nicht wie in der abstrakten, schlechtgleichförmigen Geschwindigkeit zu verhalten. – In der sogenannten *Erklärung* der gleichförmig beschleunigten und retardierten Bewegung aus der *wechselseitigen Abnahme* und *Zunahme* der Größe der Zentripetalkraft und Zentrifugalkraft wird die *Verwirrung*, welche die Annahme solcher selbständigen Kräfte herbeiführt, am größten. Nach dieser Erklärung ist in der Bewegung eines Planeten von der Sonnenferne nach der Sonnennähe die Zentrifugalkraft *kleiner* als die Zentripetalkraft, dagegen soll nun in der Sonnennähe selbst die Zentrifugalkraft unmittelbar wieder größer werden als die Zentripetalkraft; für die Bewegung von der Sonnennähe zur Sonnenferne läßt man auf ebensolche Weise die Kräfte in das entgegengesetzte Verhältnis treten. Man sieht, daß ein solches *plötzliches Umschlagen* des erlangten Übergewichts einer Kraft in ein Unterliegen unter die andere nichts aus der Natur der Kräfte genommenes ist. Im Gegenteil müßte geschlossen werden, daß ein Übergewicht, das die eine Kraft über die andere erlangt hätte, sich nicht nur erhalten, sondern in die völlige Vernichtung der andern Kraft, und die Bewegung entweder durch das Übergewicht der Zentripetalkraft, in die Ruhe nämlich in das Stürzen des Planeten in den Zentralkörper, oder durch das Übergewicht der Zentrifugalkraft in gerade Linie übergehen müßte. Der einfache Schluß, der gemacht wird, ist: weil der Körper von seiner Sonnennähe an, sich mehr von der Sonne entfernt, so wird die Zentrifugalkraft wieder größer; weil er im Aphelium am weitesten von ihr entfernt ist, so ist sie da selbst am größten. Dies metaphysische Umding einer selbständigen Zentrifugal- wie Zentripetalkraft wird vorausgesetzt; auf diese Verstandesfiktionen soll denn aber kein Verstand weiter angewendet, nicht gefragt werden, wie solche Kraft, da sie selbständig ist, *aus sich* bald sich schwächer als die andere, bald sich überwiegend mache und machen lasse, und dann ihr Übergewicht wieder aufhebe oder sich nehmen lasse. – Wird dieser in sich grundlosen abwechselnden Zu- und Abnahme weiter zugesehen, so finden sich in der mittlern Entfernung von den Apsiden Punkte ein, in | welchen die Kräfte im *Gleichgewichte* sind. Das darauf folgen sollende Heraustreten derselben aus dem Gleichgewichte ist etwas ebenso unmotiviertes, als jene Plötzlichkeit des Umschlagens. Man findet überhaupt leicht, daß bei dieser Erklärungsweise die Abhülfe eines Übelstands durch eine weitere Bestimmung, neue und größere Ver-

vengono rovesciate, come se ciascuna di essere fosse di per sé *autonoma*, esistesse al di fuori dell'altra e agisse indipendentemente, e come se esse s'incontrassero l'una con l'altra *esteriormente*, e quindi accidentalmente, nei loro effetti. Come già ricordato¹⁹⁰, esse sono quelle linee che, trasformate in realtà fisiche, devono essere tracciate in vista della determinazione matematica.

In secondo luogo, questo movimento è *uniformemente accelerato* (e in alternanza, in quanto ritornante entro sé, è uniformemente *ritardato*).

Nel movimento *libero*, spazio e tempo giungono a farsi valere per quello che sono, cioè come *diversi* nella determinazione di grandezza del movimento (§ 267 annot.)¹⁹¹, e si rapportano in modo diverso che | nella velocità astratta, puramente uniforme.

Ora, nella cosiddetta *spiegazione* del movimento accelerato e ritardato a partire dal *decremento* e *aumento reciproco* della grandezza della forza centripeta e della forza centrifuga, si verifica la più grande *confusione* prodotta dall'assunzione di tali forze come autonome.

Secondo questa spiegazione, infatti, nel movimento di avvicinamento di un pianeta al Sole, la forza centrifuga è *inferiore* alla forza centripeta, mentre invece nella vicinanza al Sole la forza centrifuga deve immediatamente divenire maggiore di quella centripeta; nel movimento di allontanamento dal Sole, poi, le forze vengono fatte entrare in modo analogo nel rapporto opposto.

È evidente che una tale *conversione istantanea* dalla prevalenza di una forza alla sua soggezione all'altra forza non è affatto presa dalla natura delle forze. Al contrario, si dovrebbe concludere che la prevalenza dell'una forza sull'altra debba non solo conservarsi, ma giungere al completo annientamento dell'altra forza, e che il movimento debba o passare nella quiete per la prevalenza della forza centripeta – cioè, perché il pianeta è precipitato sul corpo centrale –, oppure divenire rettilineo per la prevalenza della forza centrifuga.

Il sillogismo semplice fatto da questa spiegazione è il seguente: Poiché il corpo, dal suo perielio, si allontana sempre più dal Sole, allora la forza centrifuga diviene nuovamente maggiore; e poiché nell'afelio il corpo raggiunge la massima distanza dal Sole, allora in quel punto la forza centrifuga è massima.

Non vale più la pena di perdere tempo con questa assurdità metafisica che consiste nel presupporre una forza centrifuga autonoma e una forza centripeta altrettanto autonoma; davanti a tali finzioni intellettive è inutile chiedersi in che modo una forza di questo tipo, posta come autonoma, si faccia e si lasci fare *da sé* ora più debole ora più potente dell'altra, e poi rimuova la sua maggior potenza o se la lasci ridurre di nuovo.

Se poi si continua ad esaminare questa alternanza di aumento e decremento, entro sé priva di fondamento, allora nelle distanze mediane dagli apsi risultano dei punti nei quali | le forze sono in *equilibrio*. Le forze dovrebbero dunque uscire da tale equilibrio; ma ciò è immotivato quanto immotivata era quella istantaneità della conversione. Salta subito agli occhi che in generale, con quest'altra spiegazione apportante una determinazione ulteriore, il rimedio del male reca con sé nuove e maggiori confusioni.

wirungen herbeiführt. — Eine ähnliche Verwirrung tritt bei der Erklärung der Erscheinung ein, daß unter dem Äquator der Pendel langsamer schwingt. Diese Erscheinung wird der daselbst größer sein sollenden Zentrifugalkraft zugeschrieben; man kommt ebenso leicht darauf, sie der vergrößerten Schwerkraft, als welche den Pendel stärker nach der perpendikularen Linie der Ruhe halte, zuschreiben zu können.

Was nun die *Gestalt der Bahn* betrifft, so ist der *Kreis* nur als die Bahn einer *schlecht-gleichförmigen* Bewegung zu fassen. *Denkbar*, wie man es nennt, ist es wohl, daß auch eine gleichförmig zu- und abnehmende Bewegung im Kreise geschehe. Aber diese Denkbarkeit oder Möglichkeit heißt nur eine abstrakte Vorstellbarkeit, welche das Bestimmte, worauf es ankommt, wegläßt und daher nicht nur oberflächlich sondern falsch ist. Der Kreis ist die in sich zurückkehrende Linie, in der alle Radien *gleich* sind; d.h. er ist durch den Radius vollkommen bestimmt; es ist nur *Eine*, und sie ist die *ganze* Bestimmtheit. In der freien Bewegung aber, wo räumliche und zeitliche Bestimmung in *Verschiedenheit*, in ein qualitatives Verhältnis zueinander treten, tritt notwendig dies Verhältnis an *dem Räumlichen* selbst als eine *Differenz* desselben hervor, welche hiemit *zwei* Bestimmungen erfordert. Dadurch wird die Gestalt der in sich zurückgehenden Bahn wesentlich eine *Ellipse*. — Die abstrakte Bestimmtheit, die den Kreis ausmacht, erscheint auch so, daß der Bogen oder Winkel, der durch zwei Radien eingeschlossen ist, *von ihnen unabhängig*, eine gegen sie völlig empirische Größe ist. Aber in der durch den Begriff bestimmten Bewegung müssen die Entfernung vom Zentrum und der Bogen, der in einer Zeit durch | laufen wird, in *Einer* Bestimmtheit befaßt sein, *Ein Ganzes* ausmachen, Momente des Begriffs sind nicht in Zufälligkeit gegeneinander; so ergibt sich eine Raumbestimmung von zwei Dimensionen, der *Sektor*. Der Bogen ist auf diese Weise wesentlich Funktion des Radius Vektor, und führt als in gleichen Zeiten ungleich, die Ungleichheit der Radien mit sich. Daß die räumliche Determination durch die Zeit, als eine Bestimmung von zwei Dimensionen, als *Flächenbestimmung*, erscheint, hängt mit dem zusammen, was oben (§ 267) beim Falle über die Exposition derselben Bestimmtheit, das einmal als Zeit in der Wurzel, das andermal als Raum im *Quadrat* gesagt worden. Hier jedoch ist das *Quadratische* des Raumes durch die Rückkehr der Linie der Bewegung in sich selbst, zum Sektor beschränkt. — Dies sind, wie man sieht, die allgemeinen Prinzipien, auf denen das Keplerische Gesetz, daß *in gleichen Zeiten gleiche Sektoren abgeschnitten* werden, beruht.

Dies Gesetz betrifft nur das Verhältnis des Bogens zum Radius Vektor, und die Zeit ist dabei abstrakte Einheit, in der die verschiedenen Sektoren verglichen werden, weil sie das Determinierende als Einheit ist. Aber das weitere Verhältnis ist das der Zeit, nicht als Einheit, sondern als Quantum überhaupt, als Umlaufszeit, zu der Größe der Bahn oder was dasselbe ist der Entfernung vom Zentrum. Als Wurzel und Quadrat

Una confusione analoga ha luogo nella spiegazione del fenomeno per cui sotto l'equatore il pendolo oscilla più lentamente¹⁹². Questo fenomeno viene attribuito alla forza centrifuga, la quale in quel punto dovrebbe essere maggiore; in realtà, sarebbe altrettanto facile attribuirlo all'aumentata forza di gravità, in quanto questa manterrebbe più fortemente il pendolo verso la linea perpendicolare della quiete.

Sulla prima legge di Keplero. — Ora, per quanto riguarda la *figura dell'orbita*, il *circolo* va inteso soltanto come l'orbita di un movimento *puramente uniforme*.

Certo, è *pensabile* — come si dice — che anche un movimento *crescente e decrescente* accada in circolo. Questa pensabilità o possibilità, però, significa semplicemente un'astratta rappresentabilità, la quale trascura la determinatezza — che qui unicamente importa —, e perciò è non soltanto superficiale, ma anche falsa.

Il circolo è la linea ritornante entro sé in cui tutti i raggi sono *uguali*; vale a dire: Il circolo è completamente determinato dal raggio, è soltanto un'*unica* determinatezza, ed è la *determinatezza totale*.

Nel movimento libero, invece, in cui la determinazione spaziale e quella temporale sono *diverse* e si rapportano l'un l'altra qualitativamente, questo rapporto si svolge necessariamente nella *spazialità* stessa come una sua *differenza*, la quale comporta quindi *due* determinazioni. Ecco perché la figura dell'orbita ritornante entro sé è essenzialmente un'*ellisse*.

Il carattere razionale della seconda e della terza legge di Keplero. — La determinatezza astratta che costituisce il circolo appare anche così: L'arco o angolo chiuso tra due raggi è *indipendente dai raggi stessi*, è, rispetto a questi, una grandezza completamente empirica.

Nel movimento determinato mediante il Concetto, invece, la distanza dal centro e l'arco percorso in un certo tempo | devono essere abbracciati in un'*unica* determinatezza, devono costituire un'*unica totalità*; i momenti del Concetto, dunque, non sono reciprocamente accidentali, e risulta così una determinazione spaziale a due dimensioni: il *settore*. In tal modo, l'arco è essenzialmente funzione del raggio vettore, e, in quanto è disuguale in tempi uguali, implica la disuguaglianza dei raggi.

Il fatto che la determinazione spaziale, mediante il tempo, appaia come una determinazione a due dimensioni, cioè come *determinazione di superficie*, si ricollega a quando detto sopra (§ 267)¹⁹³ in riferimento alla caduta, in cui la stessa determinatezza una volta è presa, come tempo, nella radice, e l'altra volta, come spazio, nel *quadrato*. Qui, tuttavia, la forma *quadrata* dello spazio, per via del ritorno della linea del movimento entro se stessa, è limitata al settore.

Come si può vedere, sono questi i principi universali su cui si basa la legge di Keplero: «*In tempi uguali vengono percorsi settori uguali*»¹⁹⁴.

La legge concerne soltanto il rapporto dell'arco con il raggio vettore, e il tempo è qui un'unità astratta in cui i diversi settori vengono resi uguali perché esso è, appunto, l'unità che li determina.

L'altro rapporto, invece, è quello che il tempo, non più come unità, bensì come quantità determinata in generale, come tempo di rivoluzione, intrattiene con la grandezza dell'orbita, e ciò equivale a dire: è il rapporto del tempo con la distanza dal centro.

sahen wir Zeit und Raum sich zueinander verhalten im *Falle*, der halb-freien Bewegung, die einerseits zwar durch den Begriff, andererseits aber äußerlich bestimmt ist. Aber in der absoluten Bewegung, dem Reiche der *freien Maße*, erlangt jede Bestimmtheit ihre Totalität. Als Wurzel ist die Zeit eine bloß empirische Größe, und als qualitativ nur abstrakte Einheit. Als *Moment* der entwickelten Totalität aber ist sie zugleich an ihr bestimmte Einheit, Totalität für sich, produziert sich und bezieht sich *darin auf sich selbst*; als das in sich Dimensionslose kommt sie in ihrer Produktion nur zur formellen Identität mit sich, dem *Quadrate*, der Raum dagegen als das positive Außereinander zur Dimension des Begriffs, dem *Kubus*. Ihre Realisierung behält so den ursprünglichen Unterschied derselben zugleich bei. Dies ist das dritte Keplerische Gesetz, das Verhältnis des *Würfels der Entfernungen* zu den *Quadraten* der Zeiten; – ein Gesetz, das darum so groß ist, weil es so einfach und unmittelbar die *Vernunft der Sache* darstellt. Die Newtonische Formel hingegen, wodurch es in ein Gesetz für die *Kraft* der Schwere verwandelt wird, zeigt die Verdrehung und Umkehrung der auf halbem Wege stehen bleibenden *Reflexion*.

§ 271

Die Substanz der Materie, die Schwere, zur *Totalität* der Form entwickelt, hat das Außersichsein der Materie nicht mehr außer ihr. Die *Form* erscheint zunächst nach ihren Unterschieden in den idealen Bestimmungen des Raums, der Zeit und Bewegung und nach ihrem Fürsichsein als ein *außerhalb* der außer sich seienden Materie bestimmtes *Zentrum*; aber in der entwickelten Totalität ist dies Außereinander als ein schlechthin von ihr bestimmtes gesetzt, und die Materie ist nichts außerhalb dieses ihres Außereinanderseins. Die Form ist auf diese Weise materialisiert. Umgekehrt betrachtet hat die Materie in dieser Negation ihres Außersichseins in der Totalität, das vorher nur gesuchte Zentrum, ihr-Selbst die Formbestimmtheit an ihr selber erhalten. Ihr abstraktes dumpfes In-sich-sein, als schwer überhaupt, ist zur Form entschlossen; sie ist *qualifizierte Materie*; – *Physik*. |

Nella *caduta*, cioè nel movimento semilibero – determinato in parte dal Concetto, in parte invece esteriormente –, abbiamo visto¹⁹⁵ che tempo e spazio si rapportano l'uno all'altro come radice a quadrato. Nel movimento assoluto, invece, cioè nel regno della massa *libera*, ciascuna determinatezza raggiunge la sua totalità.

In quanto radice, infatti, il tempo è una grandezza meramente empirica, e, in quanto qualitativo, è unità soltanto astratta; in quanto *momento* della totalità sviluppata, invece, il tempo è anche unità in sé determinata, è totalità per sé, produce sé e, *in quella totalità*, si relaziona a se stesso. Lo spazio, da parte sua, in quanto è entro sé adimensionale, nella sua produzione giunge soltanto all'identità formale con sé, cioè al *quadrato*; per contro, in quanto è l'esteriorità reciproca positiva, lo spazio giunge alla dimensione del Concetto, cioè *al cubo*. |

La realizzazione di tempo e spazio conserva così anche la loro differenza originaria. E questa è la terza legge di Keplero, cioè il rapporto del *cubo delle distanze* con i *quadrati* dei tempi¹⁹⁶. Si tratta di una legge così grande appunto perché espone semplicemente e immediatamente la *razionalità della Cosa*. La formula newtoniana, invece, mediante cui essa viene trasformata in una legge relativa alla *forza* di gravità¹⁹⁷, rivela la distorsione e inversione della *riflessione* che resta a metà strada.

§ 271. La materia qualificata

La sostanza della materia – la gravità –, una volta sviluppata fino a divenire *totalità* della forma, non ha più fuori di sé l'essere-fuori-di-sé della materia.

La *forma* appare innanzitutto, (1) secondo le sue differenze, nelle determinazioni idealitate dello spazio, del tempo e del movimento, e, (2) secondo il suo essere-per-sé, come un *centro* determinato *al di fuori* della materia essente-fuori-di-sé.

Nella totalità sviluppata, invece, questa esteriorità reciproca è posta come assolutamente determinata dalla totalità stessa, e la materia non è niente al di fuori di questo essere-reciprocamente-esteriore. In tal modo, la forma è materializzata.

Considerata in senso inverso, con questa negazione del suo essere-fuori-di-sé avvenuta nella totalità, la materia ha ricevuto in se stessa il centro cui prima soltanto tendeva, ha ricevuto il suo Sé, la determinatezza formale. L'essere-entro-sé astratto e ottuso della materia, il quale era in generale grave, si è dischiuso per divenire forma: essa è quindi *materia qualificata*.

Con ciò si entra nella sfera della *Fisica*. |

ZWEITE ABTEILUNG DER NATURPHILOSOPHIE

PHYSIK

§ 272

Die Materie hat *Individualität*, insofern sie das Fürsichsein so in ihr selbst hat, daß es in ihr entwickelt und sie damit *an ihr selbst bestimmt ist*. Die Materie entreißt auf diese Weise sich der Schwere, manifestiert sich, sich an ihr selbst bestimmend, und bestimmt durch die ihr immanente Form das Räumliche aus sich der Schwere gegenüber, der vorher als aus einem gegen die Materie andern, von ihr nur gesuchten Zentrum dieses Bestimmen zukam.

§ 273

Die Physik hat zu ihrem Inhalte:

- A. *Die allgemeine Individualität, die unmittelbaren freien physischen Qualitäten.*
- B. *Die besondere Individualität, Beziehung der Form als physischer Bestimmung auf die Schwere und Bestimmung der Schwere durch sie.*
- C. *Die totale freie Individualität.* |

A

PHYSIK DER ALLGEMEINEN INDIVIDUALITÄT

§ 274

Die physischen Qualitäten sind a. als *unmittelbar*, außereinander in selbständiger Weise als die nun physisch bestimmten *himmlischen Körper*; b. als bezogen auf die *individuelle* Einheit ihrer Totalität, – die *physischen Elemente*; c. als der *Prozeß*, der das Individuum derselben hervorbringt, – der *meteorologische Prozeß*.

SECONDA SEZIONE DELLA FILOSOFIA DELLA NATURA

LA FISICA

§ 272. La materia individuale

La materia ha *individualità* nella misura in cui ha entro se stessa l'essere-per-sé sviluppato, ed è quindi *determinata in se stessa*.

In tal modo, la materia si sottrae alla gravità, si manifesta determinandosi in se stessa, e, mediante la sua forma immanente, determina da sé l'elemento spaziale di fronte alla gravità – in precedenza questo atto di determinare spettava alla gravità stessa, intesa come centro diverso rispetto alla materia, al quale quest'ultima soltanto tendeva.

§ 273. Partizione della Fisica

La Fisica ha per contenuto:-

- A. *l'individualità universale, cioè le qualità fisiche immediate e libere;*
- B. *l'individualità particolare: la relazione della forma, in quanto determinazione fisica, alla gravità, e la determinazione della gravità mediante essa;*
- C. *l'individualità totale e libera.* |

A.

FISICA DELL'INDIVIDUALITÀ UNIVERSALE

§ 274. Classificazione delle qualità fisiche

Le qualità fisiche sono:-

- a) in quanto *immediate*, reciprocamente esteriori, autonome: i *corpi celesti* ora fisicamente determinati;
- b) in quanto relazionate all'unità *individuale* della loro totalità: gli *elementi fisici*;
- c) in quanto *processo* che produce l'individuo di questi elementi: il *processo meteorologico*.

a. DIE FREIEN PHYSISCHEN KÖRPER

α) DAS LICHT

§ 275

Die erste qualifizierte Materie ist sie als ihre *reine Identität* mit sich als Einheit der *Reflexion-in-sich*, somit die erste selbst noch abstrakte *Manifestation*. In der Natur *daseiend* ist sie die Beziehung auf sich als *selbständig* gegen die andern Bestimmungen der Totalität. Dies existierende allgemeine *Selbst* der Materie ist das Licht, – als Individualität, der *Stern*, und derselbe als Moment einer Totalität, die *Sonne*.

§ 276

Als das abstrakte *Selbst* der Materie ist das Licht das *absolut-leichte*, und als Materie ist es *unendliches* Außersichsein aber als reines Manifestieren, materielle Idealität *untrennbares* und *einfaches Außersichsein*. |

In der morgenländischen Anschauung, der substantiellen Identität des Geistigen und des Natürlichen, ist die reine Selbstlichkeit des Bewußtseins, das mit sich identische Denken als die Abstraktion des *Wahren* und *Guten*, eins mit dem Lichte. – Wenn die Vorstellung, welche man *realistisch* genannt hat, leugnet, daß in der Natur die Idealität *vorhanden* sei, so ist sie unter anderem auch an das Licht, an dieses reine Manifestieren, welches nichts als *Manifestieren* ist, zu verweisen.

Daß diese Gedankenbestimmung, die Identität mit sich oder das zunächst abstrakte Selbst der Zentralität, welches die Materie nun in ihr hat, – diese einfache Idealität als *daseiend*, das *Licht* sei, dieser Beweis ist, wie in der Einleitung angegeben, empirisch zu führen. Das immanente Philosophische ist hier wie überall die eigene Notwendigkeit der *Begriffsbestimmung*, die alsdann als *irgend eine* natürliche Existenz aufzuzeigen ist. – Hier nur einige Bemerkungen über die empirische Existenz der reinen Manifestation als Licht. Die schwere Materie ist *trennbar* in *Massen*, weil sie konkretes Fürsichsein und Quantität ist; aber in der ganz *abstrakten* Idealität des Lichts ist kein solcher Unterschied; eine Beschränkung desselben in seiner unendlichen Verbreitung hebt seinen absoluten Zusammenhang in sich nicht auf. Die Vorstellung von diskreten einfachen *Lichtstrahlen* und *Teilchen* und *Bündeln* derselben, aus welchen ein in seiner Ausbreitung beschränktes Licht bestehen soll, gehört zu der übrigen Barbarei der Kategorien, die in der Physik besonders *Newton* herrschend gemacht hat. Es ist die beschränkteste Erfah-

a. I CORPI FISICI LIBERI

α) LA LUCE

§ 275. La luce come Sé della materia

La prima materia qualificata è la materia in quanto *pura identità* con sé, in quanto unità della *riflessione-entro-sé*: si tratta quindi della prima *manifestazione*, ancora astratta, della materia.

Poiché ha il suo *Esserci* nella Natura, tale materia è la relazione a sé *autonoma* rispetto alle altre determinazioni della totalità. Questo *Sé* esistente e universale della materia è la luce.

In quanto individualità, la luce è la *stella*, e la stella, in quanto momento di una totalità, è il *Sole*.

§ 276. La luce come puro manifestare

In quanto *Sé* astratto della materia, la luce è l'*assolutamente leggero*, e, in quanto materia, è l'essere-fuori-di-sé *infinito*.

In quanto puro manifestare, in quanto idealità materiale, però, la luce è un *essere-fuori-di-sé inseparabile e semplice*. |

La luce è l'esistenza dell'idealità semplice. — Nell'intuizione orientale dell'identità sostanziale dello Spirituale e del Naturale, la pura ipseità della coscienza, cioè il pensiero identico a sé in quanto astrazione del *Vero* e del *Bene*, è tutt'uno con la luce.

Quando la rappresentazione cosiddetta *realistica* nega che nella Natura sia *data* l'idealità, allora, tra le altre cose, bisogna metterla di fronte anche alla luce, a questo manifestare puro che non è altro se non *manifestare*.

Come si è detto nell'*Introduzione*¹⁹⁸, bisogna dimostrare empiricamente che questa determinazione di pensiero – l'Identità con sé, cioè il Sé innanzitutto astratto della centralità che la materia ha ora entro sé: questa idealità semplice che ha un *Esserci* – è la *luce*. L'elemento filosofico immanente è, qui come sempre, la necessità propria della *determinazione concettuale*, la quale va poi indicata come *una qualche* esistenza naturale.

La luce non consiste di raggi luminosi. — Qui vanno fatte solo alcune osservazioni sull'esistenza empirica della manifestazione pura come luce.

La materia grave è *divisibile* in *masse* perché è essere-per-sé concreto e quantità. Nell'idealità totalmente *astratta* della luce, invece, non c'è nessuna differenza di questo tipo; una limitazione della luce nella sua diffusione infinita non toglie nulla alla sua connessione assoluta entro sé.

La rappresentazione di *raggi luminosi* discreti e semplici, di *particelle di luce* e di *fasci luminosi*, di cui dovrebbe consistere una luce limitata nella sua espansione, appartiene alla barbarie di quelle categorie rese dominanti nella Fisica soprattutto da *Newton*¹⁹⁹.

lung, daß das Licht sich so wenig in Säcke packen, als in Strahlen isolieren und in Strahlenbündel zusammenfassen läßt. Die Untrennbarkeit des Lichts, in seiner unendlichen Ausdehnung, ein physisches Außereinander, das mit sich identisch bleibt, kann vom Verstande am wenigsten für *unbegreiflich* ausgegeben werden, da sein eigenes Prinzip vielmehr diese abstrakte Identität ist. – Wenn die Astronomen darauf gekommen sind von Himmels-Erscheinungen zu sprechen, die, indem sie von uns wahrgenommen werden, bereits vor 500 Jahren und mehr vorgegangen seien, so kann man darin einerseits empirische Erscheinungen der *Fortpflanzung des Lichts*, die in einer Sphäre gelten, auf eine andere übertragen glauben, wo sie keine Bedeutung haben, – jedoch ist solche Bestimmung an der Materialität des Lichtes nicht im Widerspruche mit seiner einfachen Untrennbarkeit, – andererseits aber eine Vergangenheit zu einer Gegenwart nach der ideellen Weise der Erinnerung werden sehen. – Von der Vorstellung aber, daß von *jedem Punkte* einer sichtbaren Oberfläche *nach allen Richtungen* Strahlen ausgeschickt, also von jedem Punkte eine *materielle Halbkugel* von unendlicher Dimension gebildet würde, wäre die unmittelbare Folge, daß sich alle diese unendlich vielen Halbkugeln *durchdringen*. Statt daß jedoch hiedurch zwischen dem Auge und dem Gegenstande eine verdichtete, verwirrte Masse entstehen und die zu erklärende Sichtbarkeit vermöge dieser Erklärung eher die Unsichtbarkeit hervorbringen sollte, reduziert sich damit diese ganze Vorstellung selbst ebenso zur Nichtigkeit, als die Vorstellung eines konkreten Körpers, der aus vielen Materien so bestehen soll, daß in den Poren der einen die andern sich befinden, in welchen selbst umgekehrt die andern stecken und zirkulieren; welche allseitige Durchdringung die Annahme der diskreten Materialität der reell sein sollenden Stoffe aufhebt, und vielmehr ein ganz ideelles Verhältnis derselben zueinander, und hier des Erleuchteten und Erleuchtenden, des Manifestierten und Manifestierenden und dessen dem es sich manifestiert, begründet; – ein Verhältnis, aus dem als der in sich verhältnislosen Reflexion-in-sich alle die weitem Formen von *Vermittlungen*, die ein Erklären und Begreiflichmachen genannt zu werden pflegen, Kügelchen, Wellen, Schwingungen usf. so sehr als Strahlen, d.i. feine Stangen und Bündel zu entfernen sind. |

§ 277

Das Licht verhält sich als die allgemeine physikalische Identität zunächst als ein *Verschiedenes* (§ 275) daher hier Äußeres und Anderes zu der in den andern Begriffs-Momenten qualifizierten Materie, die so als das Negative des Lichts, als ein *Dunkles* bestimmt ist. Insofern dasselbe ebenso verschieden vom Lichte für sich besteht, bezieht sich das Licht nur auf die Oberfläche dieses so zunächst Undurchsichtigen, welche hiedurch manifestiert wird, aber ebenso untrennbar (ohne weitere Partiku-

È esperienza comunissima che la luce si lasci insaccare tanto poco quanto si lascia isolare in raggi e raccogliere in fasci di raggi. L'indivisibilità della luce nella sua espansione infinita – un'esteriorità reciproca fisica che rimane identica a sé – non può essere definita *inconcepibile*, e meno di ogni altro dall'intelletto, perché il principio proprio dell'intelletto è appunto questa identità astratta.

Se gli astronomi sono arrivati a parlare | di fenomeni celesti che vengono da noi percepiti dopo 500 anni e più dal loro verificarsi, allora si può credere, da un lato, che fenomeni empirici della *propagazione della luce*, validi in una sfera, vengano trasposti in un'altra sfera in cui non hanno nessun significato – e tuttavia una tale determinazione relativa alla materialità della luce non contraddice la sua indivisibilità semplice –; dall'altro lato, invece, si assiste qui a un passato che diviene presente, proprio nella stessa modalità idealizzata in cui ciò avviene nel ricordo.

Ora, la rappresentazione secondo cui da *ogni punto* di una superficie visibile verrebbero inviati dei raggi *in tutte le direzioni*, per cui dunque da ogni punto si formerebbe una *semisfera materiale* di dimensione infinita, avrebbe come conseguenza immediata che tutte queste semisfere infinitamente molteplici si *compenetrerebbero*²⁰⁰. Ma allora tra l'occhio e l'oggetto sorgerebbe piuttosto una massa densa e confusa, e con questa spiegazione, al posto della visibilità che si dovrebbe spiegare, verrebbe prodotta invece l'invisibilità.

Questa rappresentazione si riduce quindi nel suo complesso a nullità, proprio come la rappresentazione di un corpo concreto che dovrebbe consistere di molte materie, per cui nei pori delle une si troverebbero le altre, e nei pori di queste ultime, per converso, s'introdurrebbero e circolerebbero le prime. Questa compenetrazione onnilaterale rimuove l'assunzione della materialità discreta delle materie che dovrebbero essere realitate, e fonda piuttosto un rapporto del tutto idealizzato delle materie fra loro, e, nel nostro caso, un rapporto tra illuminato e illuminante, tra manifestato e manifestante e ciò cui si manifesta. Da questo rapporto, in quanto riflessione-entro-sé che entro sé è priva di rapporti, vanno tenute lontane tutte le ulteriori forme di *mediazione* che in genere vengono chiamate spiegazioni e concettualizzazioni: granuli, onde, oscillazioni, come pure raggi, cioè liste sottili e fasci. |

§ 277. L'oscurità e il manifestarsi di Qualcosa in Altro

Verso la materia qualificata negli altri momenti concettuali, la luce, in quanto identità fisica universale, si rapporta innanzitutto come un'entità *diversa* (§ 275), e perciò esterna e altra. Così la materia qualificata è determinata come il Negativo della luce, come *oscurità*.

Nella misura in cui l'oscurità sussiste per sé ed è appunto diversa dalla luce, quest'ultima si relaziona soltanto alla superficie di tale elemento innanzitutto così opaco; la superficie viene pertanto manifestata, ma viene manifestandosi in modo altrettanto

larisation *glatt*) sich manifestierend, d.i. *an Anderem* scheinend wird. So jedes am *Andern* erscheinend, und damit nur Anderes an ihm erscheinend, ist dies Manifestieren durch sein Außersichsetzen die abstrakt-unendliche Reflexion-in-sich, durch welche noch nichts *an ihm selbst für sich* zur Erscheinung kommt. Damit Etwas endlich erscheine, sichtbar werden könne, muß daher auf irgend eine physische Weise weitere Partikularisation (z.B. ein Rauhes, Farbige usf.) vorhanden sein.

§ 278

Die Manifestation der Gegenstände aneinander, als durch ihre Undurchsichtigkeit begrenzt, ist außersichseiende, *räumliche* Beziehung, die durch nichts weiter bestimmt daher *direkt* (geradlinig) ist. Indem es Oberflächen sind, die sich zueinander verhalten, und diese in verschiedene Lagen treten können, so geschieht, daß die Manifestation eines sichtbaren Gegenstandes an einem andern (Glatten) sich vielmehr an einem Dritten manifestiert usf. (das Bild desselben, | dessen Ort dem Spiegel zugeschrieben wird, ist in eine andere Oberfläche, das Auge oder andern Spiegel usf. reflektiert). Die Manifestation kann in diesen partikularisierten räumlichen Bestimmungen nur die *Gleichheit* zum Gesetz haben, – die Gleichheit des Einfallswinkels mit dem Winkel der Reflexion, wie die *Einheit* der Ebene dieser Winkel; es ist durchaus nichts vorhanden, wodurch die Identität der Beziehung auf irgend eine Weise verändert würde.

Die Bestimmungen dieses §, die schon der bestimmtem Physik anzu gehören scheinen können, enthalten den Übergang der allgemeinen Begrenzung des Lichts durch das Dunkle zur bestimmtem Begrenzung durch die partikulär-räumlichen Bestimmungen des letztern. Diese Determination pflegt mit der Vorstellung des Lichts als einer gewöhnlichen *Materie* zusammengehängt zu werden. Allein es ist darin nichts enthalten, als daß die abstrakte Idealität, dieses reine Manifestieren, als untrennbares *Außersichsein* für sich *räumlich* und damit äußerlich determinierter Begrenzungen fähig ist; – diese Begrenzbarkeit durch partikularisierte Räumlichkeit, ist eine notwendige Bestimmung, die weiter nichts als dieses enthält, und alle materiellen Kategorien von Übertragen, physikalischem Zurückwerfen des Lichts und dergleichen ausschließt.

indiviso (come superficie *liscia*, senza ulteriore particolarizzazione), vale a dire: ha la sua parvenza *in Altro*.

In tal modo, ogni Qualcosa appare nell'*Altro* e quindi l'*Altro* appare soltanto in esso, e questo manifestarsi mediante il proprio porsi-fuori-di-sé è la riflessione-entro-sé astrattamente infinita; mediante tale riflessione, non c'è ancora nulla che, *in se stesso*, venga a manifestarsi *per sé*.

Affinché Qualcosa finalmente appaia, possa divenire visibile, deve darsi perciò, in una qualche modalità fisica, un'ulteriore particolarizzazione (per esempio: qualcosa di ruvido, di colorato, ecc.).

§ 278. La legge dell'uguaglianza della manifestazione

La manifestazione degli oggetti gli uni negli altri, in quanto limitata dalla loro opacità, è relazione essente-fuori-di-sé, *spaziale*, la quale non è ulteriormente determinata da nulla ed è perciò *diretta* (rettilinea).

Poiché a stare in rapporto tra loro sono qui delle superfici, le quali possono trovarsi in posizioni diverse, accade allora che la manifestazione di un oggetto visibile in un altro (liscio) si manifesta piuttosto in un terzo, ecc. (la sua immagine, | il cui luogo viene attribuito allo specchio, è riflessa in un'altra superficie, cioè nell'occhio o in altri specchi, ecc.).

Ora, in queste determinazioni spaziali particolarizzate, la manifestazione può avere per legge soltanto l'*uguaglianza*, cioè l'uguaglianza dell'angolo d'incidenza con l'angolo di riflessione, come pure l'*unità* del piano di questi angoli. Non è dato assolutamente nulla che possa alterare in qualche modo l'identità della relazione.

La manifestazione pura come spazialità per sé. — Le determinazioni di questo paragrafo possono sembrare di pertinenza di una Fisica più determinata. In realtà, esse contengono il passaggio, dalla limitazione universale della luce mediante l'oscurità, alla limitazione più determinata di essa mediante le determinazioni spazialmente particolarizzate dell'oscurità stessa.

Questa determinazione viene in genere connessa con la rappresentazione secondo cui la luce è una *materia* nel senso ordinario del termine²⁰¹. Sennonché, qui è contenuto solo quanto segue: L'idealità astratta, questa manifestazione pura, in quanto *essere-fuori-di-sé* indivisibile, è per sé *spaziale* ed è quindi capace di limitazioni esteriormente più determinate. Questa limitabilità per via di una spazialità particolarizzata è una determinazione necessaria e non contiene altro che questo, escludendo quindi ogni categoria materiale come la traslazione, il riverbero fisico della luce, ecc.

Mit den Bestimmungen des § hängen die Erscheinungen zusammen, welche auf die grobe Vorstellung von der sogenannten *fixen* Polarisation, Polarität des Lichts geführt haben. So sehr der sogenannte Einfallswinkel bei der einfachen Spiegelung *Eine* Ebene ist, so sehr hat, wenn ein *weiter* Spiegel angebracht wird, welcher die vom ersten reflektierte Erhellung weiter mitteilt, die Stellung jener ersten Ebene zu der zweiten durch die Richtung der ersten Reflexion und der zweiten gebildeten Ebene ihren Einfluß auf die Stellung, Helligkeit oder Verdüsterung des Gegenstandes, wie er durch die zweite Reflexion erscheint. Für die natürliche unverkümmerte Helligkeit des zum zweitenmal reflektierten Hellseins (Lichtes) ist die normale Stellung daher notwendig, daß die Ebenen der sämtlichen resp. Einfallswinkel und Reflexionswinkel in *Eine* | *Ebene* fallen. Wogegen ebenso notwendig folgt, daß Verdüsterung und Verschwinden des zum zweitenmal reflektierten Hellseins eintritt, wenn beide Ebenen sich, wie man es nennen muß, *negativ* zueinander verhalten, d.i. wenn sie senkrecht aufeinander stehen; vergl. Goethe zur Naturw. I. Bd. 1. Hft. S. 28 unten 2. folg. S. und 3. Hft. Entopt. Farben XVIII, XIX S. 144 folg. Daß nun (von *Malus*) aus der Modifikation, welche durch jene Stellung in der Helligkeit der Spiegelung bewirkt wird, geschlossen worden, daß die Lichtmolekülen *an ihnen selbst*, nämlich sogar an ihren verschiedenen Seiten verschiedene physische Wirklichkeiten besitzen, wobei es auch geschieht, daß die sogenannten *Lichtstrahlen* als *vierseitig* genommen werden, auf welche Grundlage dann mit den weiter daran sich knüpfenden entoptischen Farben-Erscheinungen ein weitläufiges Labyrinth der verwickeltesten Theorie gebaut worden ist, – ist eins der eigentümlichsten Beispiele vom *Schließen* der Physik aus Erfahrungen. Was aus jenem ersten Phänomen, von dem die Malussche Polarisation ausgeht, zu schließen war, ist allein daß die Bedingung der Helligkeit durch die zweite Reflexion die ist, daß der dadurch weiter gesetzte Reflexionswinkel in *Einer Ebene* mit den durch die erste Reflexion gesetzten Winkeln sei.

β) DIE KÖRPER DES GEGENSATZES

§ 279

Das Dunkle, zunächst das Negative des Lichts, ist der Gegensatz gegen dessen abstrakt-identische Idealität, – der *Gegensatz* an ihm selbst; er hat materielle Realität und zerfällt in sich in die *Zweiheit*, α) der körperlichen *Verschiedenheit*, d.i. des materiellen Fürsichseins, der *Starrheit*, β) der *Entgegensetzung* als solcher, welche für sich als von der Individualität nicht gehalten nur in sich zusammengesunken, die Auflösung und *Neutralität*, ist; jenes der *lunarisches*, dieses der *kometarisches* Körper. |

Sulla presunta polarità della luce. — Alle determinazioni di questo paragrafo si ricollegano i fenomeni che hanno portato alla grossolana rappresentazione della cosiddetta polarizzazione *fissa*, della polarità della luce.

Come nel rispecchiamento semplice i cosiddetti angoli d'incidenza e di riflessione sono un *unico* piano, così, se si introduce un *secondo* specchio che rimandi ulteriormente l'illuminazione riflessa dal primo specchio, la posizione di quel primo piano rispetto al secondo – formatosi mediante la direzione della prima e della seconda riflessione – influisce sulla posizione, sulla luminosità o sull'offuscamento, dell'oggetto quale esso appare mediante la seconda riflessione.

Affinché il lume (luce) riflesso per la seconda volta abbia luminosità naturale e imperturbata, la posizione normale richiesta è che i piani di tutti gli angoli d'incidenza e di riflessione cadano | su un *unico piano*. Per contro, di conseguenza, è altrettanto necessario che l'offuscarsi e svanire del lume riflesso per la seconda volta si verifichi quando entrambi i piani si rapportano, per così dire, *negativamente* l'uno all'altro, cioè quanto sono perpendicolari (cfr. Goethe, *Zur Naturwissenschaft*, vol. I, fasc. 1, pp. 28 in basso e ss., e fasc. 3, *Entopt. Farben*, XVIII-XIX, pp. 144 ss.)²⁰².

Ora, dalla modificazione operata mediante quella posizione nella luminosità del rispecchiamento, si è inferito (*Malus*)²⁰³ che le molecole di luce avrebbero *in se stesse*, cioè persino nei loro diversi lati, delle diverse efficienze fisiche; accade pertanto che i cosiddetti *raggi luminosi* vengano considerati come *quadrilateri*, e su tale fondamento, insieme agli ulteriori fenomeni cromatici entoptici che vi si connettono, è stato edificato il vasto labirinto di una teoria complicatissima: e questo è uno degli esempi più tipici di come la fisica operi le sue *inferenze* dalle esperienze.

In realtà, da quel primo fenomeno da cui procede la polarizzazione di *Malus*, andava inferito solo che la condizione della luminosità mediante la seconda riflessione è la seguente: L'ulteriore angolo di riflessione, posto con la seconda riflessione, dev'essere su un *unico piano* con gli angoli posti mediante la prima riflessione.

β) I CORPI DELL'OPPOSIZIONE

§ 279. Satellite e cometa

L'oscurità, che innanzitutto è il Negativo della luce, è l'opposizione verso l'idealità astrattamente identica della luce: è in se stessa l'*opposizione*.

Questa opposizione ha realtà materiale e si scinde entro sé nella *dualità* (1) della *diversità* corporea, cioè dell'essere-per-sé materiale, della *solidità*, e (2) della *contrapposizione* in quanto tale, la quale, essendo per sé come non tenuta dall'individualità, ma soltanto immersa entro sé, è la dissoluzione e *neutralità*.

Il primo è il corpo *lunare*, il secondo è il corpo *cometario*. |

Diese beiden Körper haben auch im System der Schwere als *relative Zentralkörper* die Eigentümlichkeit, die denselben Begriff zu Grunde liegen hat als ihre physikalische, und die hier bestimmter bemerkt werden kann. – Sie drehen sich nicht um ihre Achse. Der *Körper der Starrheit* als des formellen Fürsichseins, welches die im Gegensatze befangene Selbständigkeit und darum nicht Individualität ist, ist deswegen *dienend* und *Trabant* eines andern, in welchem er seine *Achse* hat. Der *Körper der Auflösung*, das Gegenteil der Starrheit, ist dagegen in seinem Verhalten *ausschweifend* und in seiner exzentrischen Bahn wie in seinem physikalischen Dasein die Zufälligkeit darstellend; – sie zeigen sich als eine oberflächliche Konkretion, die ebenso zufällig sich wieder zerstäuben mag. – Der *Mond* hat keine Atmosphäre, und entbehrt damit des meteorologischen Prozesses. Er zeigt nur hohe Berge und Krater, und die Entzündung dieser Starrheit in sich selbst; – die Gestalt eines Kristalls, welche *Heim*, (einer der geistvollen Geognosten) auch als die ursprüngliche der bloß starren Erde aufgezeigt hat. – Der *Komet* erscheint als ein formeller Prozeß, eine unruhige Dunstmasse; keiner hat etwas starres, einen *Kern*, gezeigt. Gegen die Vorstellung der Alten, daß die Kometen bloß momentan gebildete Meteore sind, tun die Astronomen in den neuesten Zeiten nicht mehr so spröde und vornehm als vormals. Bisher ist nur erst die Wiederkehr von etlichen aufgezeigt, andere sind nach der Berechnung erwartet worden aber nicht gekommen. Vor dem Gedanken, daß das Sonnensystem in der Tat System, in sich wesentlich zusammenhängende Totalität ist, muß die formelle Ansicht von der gegen das Ganze des Systems zufälligen, in die Kreuz und Quere hervortretenden Erscheinung der Kometen, aufgegeben werden. So läßt sich der Gedanke fassen, daß die andern Körper des Systems sich gegen sie *wehren*, d.i. als notwendige organische Momente verhalten und sich erhalten müssen; damit können bessere Trostgründe als bisher gegen die von den Kometen befürchteten Gefahren an die Hand gegeben werden; – Trostgründe, die vornehmlich nur darauf beruhen, daß die Kometen sonst so viel Raum im weiten Himmel für ihre Wege haben, und darum *doch wohl nicht* (welches: *doch wohl* | *nicht* gelehrter in eine Wahrscheinlichkeits-Theorie umgeformt wird) die Erde treffen werden.

γ) DER KÖRPER DER INDIVIDUALITÄT

§ 280

Der Gegensatz in sich zurückgegangen ist die *Erde* oder der *Planet* überhaupt, der Körper der *individuellen* Totalität, in welcher die Starrheit zur Trennung in reale Unterschiede *aufgeschlossen*, und diese Auflösung durch den *selbstischen Einheitspunkt* zusammengehalten ist.

La caratteristica dei satelliti e delle comete. — La caratteristica che questi due corpi, in quanto *corpi centrali relativi*, hanno nel sistema della gravità, si fonda sullo stesso concetto della loro caratteristica fisica, e in questa sfera può essere osservata in modo più determinato.

Corpo lunare e corpo cometario non ruotano sul proprio asse.

Il *corpo solido*, in quanto corpo dell'essere-per-sé formale che è l'autonomia coinvolta nell'opposizione e perciò non è individualità, è di conseguenza *funzione* e *satellite* di un altro in cui esso ha il proprio *asse*.

Il *corpo dissolto*, che è il contrario del corpo solido, ha invece un comportamento *sregolato*, e nella sua orbita eccentrica, come pure nel suo Esserci fisico, raffigura l'accidentalità. I corpi cometari si mostrano come una concrezione superficiale che può altrettanto accidentalmente polverizzarsi.

La *Luna* non ha nessuna atmosfera ed è quindi priva del processo meteorologico. Essa mostra soltanto alte montagne e crateri, e l'infiammarsi di questa solidità entro se stessa. Ha la figura di un cristallo, che Heim (uno dei geognosti più acuti) ha anche indicato come la figura originaria, meramente solida, della Terra²⁰⁴.

La *cometa* appare come un processo formale, come un'inquieta massa di vapore; nessuna cometa ha mostrato qualcosa di solido, un *nucleo*. Rispetto alla rappresentazione degli antichi, secondo cui le comete sarebbero soltanto meteore formatesi in modo temporaneo²⁰⁵, gli astronomi moderni non sono più sprezzanti e sdegnosi come un tempo. Finora si è riusciti a indicare solo il ritorno di alcune comete, mentre altre, che in base ai calcoli erano attese, non sono affatto tornate.

Davanti al pensiero che il sistema solare è effettivamente un sistema, cioè una totalità entro sé essenzialmente coerente, deve necessariamente venire meno quel punto di vista formale secondo cui il fenomeno delle comete sarebbe accidentale rispetto all'intero sistema, e avrebbe una traiettoria zigzagante, pluridirezionale. In tal modo è possibile comprendere che gli altri corpi del sistema devono *difendersi* dalle comete, cioè comportarsi come momenti organici necessari e conservarsi come tali; e con ciò si possono fornire motivi di consolazione migliori di quanto non si sia fatto finora rispetto ai pericoli temuti dalle comete. Gli usuali motivi consolatori si fondano principalmente su questo argomento: Le comete hanno tanto spazio per muoversi nel vasto cielo, e perciò *non è facile* che urtino la terra | (il quale «*non è facile*» viene poi trasformato in maniera più erudita in una teoria della probabilità).

γ) I CORPI DELL'INDIVIDUALITÀ

§ 280. Il pianeta

L'opposizione ritornata entro sé è la *Terra*, o il *pianeta* in generale.

Il pianeta è il corpo della totalità *individuale*, nella quale la solidità si è *dischiusa* a separazione in differenze realitate, e questa dissoluzione è tenuta insieme mediante il *punto unitario dell'ipseità*.

Wie die Bewegung des Planeten als Achsendrehung um sich und zugleich Bewegung um einen Zentralkörper die konkreteste und der Ausdruck der Lebendigkeit ist, ebenso ist die Licht-Natur des Zentralkörpers die *abstrakte* Identität, deren Wahrheit, wie des Denkens in der konkreten Idee, in der Individualität ist.

Was die Reihe der Planeten betrifft, so hat die Astronomie über die nächste Bestimmtheit derselben, ihre *Entfernungen* noch kein wirkliches Gesetz entdeckt. Ebenso können die naturphilosophischen Versuche, die Vernünftigkeit der Reihe in der physikalischen Beschaffenheit und in Analogien mit einer Metallreihe aufzuzeigen, kaum als Anfänge die Gesichtspunkte zu finden, auf die es ankommt, betrachtet werden. — Das Unvernünftige aber ist, den Gedanken der Zufälligkeit dabei zu Grunde zu legen, und z.B. in *Keplers* Gedanken, die Anordnung des Sonnensystems nach den Gesetzen der musikalischen Harmonie zu fassen, nur eine *Verirrung* einer träumerischen *Einbildungskraft* (mit *Laplace*) zu sehen, und nicht den tiefen Glauben, daß *Vernunft in diesem Systeme ist*, hochzuschätzen; — ein Glaube, welcher der einzige Grund der glänzenden Entdeckungen dieses großen Mannes gewesen ist. — Die ganz ungeschickte und auch nach den Tatsachen völlig irrige Anwendung der Zahlenverhältnisse der Töne, welche *Newton* auf die *Farben* gemacht, hat dagegen Ruhm und Glauben behalten. |

b. DIE ELEMENTE

§ 281

Der Körper der Individualität hat die Bestimmungen der elementarischen Totalität, welche unmittelbar als frei für sich bestehende Körper sind, als unterworfenen Momente an ihm; so machen sie seine allgemeinen *physikalischen Elemente* aus.

Für die Bestimmung eines Elements ist in neuern Zeiten willkürlich die *chemische Einfachheit* angenommen worden, die mit dem Begriffe eines *physikalischen* Elements nichts zu tun hat, welches eine reale noch nicht zur chemischen Abstraktion verflüchtigte Materie ist.

Il movimento planetario è il movimento più concreto. — Il movimento del pianeta, in quanto rotazione intorno al proprio asse e, a un tempo, intorno a un corpo centrale, è il movimento più concreto e costituisce l'espressione della vitalità. Parallelamente, la natura luminosa del corpo centrale è l'identità *astratta* la cui verità è nell'individualità, così come la verità del pensiero è nell'Idea concreta.

La razionalità nella serie dei pianeti del sistema solare. — Per quanto riguarda la serie dei pianeti, l'astronomia non ha ancora scoperto nessuna legge reale sulla loro più precisa determinatezza, cioè sulle loro *distanze*. Così anche i tentativi della filosofia naturale di indicare la razionalità della serie nella costituzione fisica e in analogia a una serie di metalli²⁰⁶ possono essere a mala pena considerati come primi passi verso punti di vista adeguati.

L'irrazionalità consiste invece nel fatto che a fondamento di questa serie è stata messa la nozione di accidentalità, e che, per esempio, nella nozione kepleriana dell'ordinamento del sistema solare in base alle leggi dell'armonia musicale²⁰⁷, si è visto (con *Laplace*)²⁰⁸ l'*aberrazione* di un'*immaginazione* onirica, senza apprezzare in quella nozione la fede profonda che *nel sistema solare vi sia la razionalità*; questa fede è stato l'unico fondamento delle brillanti scoperte di quel grande uomo.

Per contro, l'applicazione del tutto inopportuna, e di fatto pienamente errata, che *Newton* ha fatto dei rapporti numerici totali ai *colori*²⁰⁹, ha ottenuto credito e fama. |

b. GLI ELEMENTI

§ 281. Gli elementi fisici universali

Il corpo dell'individualità ha le determinazioni della totalità elementare.

Queste determinazioni sono immediatamente corpi che sussistono liberamente per sé, e, nel corpo individuale, sono come momenti subordinati.

Essi costituiscono perciò i suoi *elementi fisici* universali.

L'elemento fisico è una materia realtata. — In epoca recente, per la determinazione di un elemento è stata assunta arbitrariamente la *semplicità chimica*, la quale non ha nulla a che vedere con il concetto di elemento *fisico*.

L'elemento fisico è una materia realtata, una materia non ancora volatilizzata in astrazione chimica.

α) DIE LUFT

§ 282

Das Element der unterschiedlosen Einfachheit ist nicht mehr die positive Identität mit sich, die Selbstmanifestation, welche das *Licht* als solches ist, sondern ist nur *negative Allgemeinheit*, als zum selbstlosen Moment *eines andern* herabgesetzt, daher auch *schwer*. Diese Identität ist als die *negative Allgemeinheit* die verdachtlose, aber schleichende und zehrende Macht über das Individuelle und Organische; die gegen das Licht passive, *durchsichtige*, aber alles Individuelle in sich verflüchtigende, nach Außen mechanisch elastische, in alles eindringende Flüssigkeit, – die *Luft*. |

β) DIE ELEMENTE DES GEGENSATZES

§ 283

Die Elemente des Gegensatzes sind erstens das Fürsichsein, aber nicht das *gleichgültige* der Starrheit, sondern das in der Individualität als Moment gesetzte, als die fürsichseiende Unruhe derselben, – das *Feuer*. – Die Luft ist *an sich* Feuer (wie sie sich durch Kompression zeigt), und Feuer ist sie *gesetzt* als *negative Allgemeinheit* oder sich auf sich beziehende Negativität. Es ist die materialisierte *Zeit* oder Selbstischkeit (Licht identisch mit Wärme), – das schlechthin Unruhige und Verzehrende, in welches ebenso die Selbstverzehrung des Körpers ausschlägt, als es umgekehrt äußerlich an ihn kommend ihn zerstört, – ein Verzehren eines Andern, – das zugleich sich selbst verzehrt und so in Neutralität übergeht.

§ 284

Das andere [Element] ist das Neutrale, der in sich zusammengegangene Gegensatz, der ohne fürsichseiende Einzelheit hiemit ohne Starrheit und Bestimmung in sich, ein durchgängiges Gleichgewicht, alle mechanisch in ihm gesetzte Bestimmtheit auflöst, Begrenztheit der Gestalt nur von außen erhält und sie nach au-

α) L'ARIA

§ 282. La fluidità onnipervasiva

L'elemento della semplicità indifferenziata non è più l'identità positiva con sé, non è più quell'automanifestazione che è la *luce* in quanto tale; esso è ora *universalità* soltanto *negativa*, in quanto abbassata a momento *di un altro* corpo, a momento privo di ipseità e perciò anche *grave*.

Questa identità, in quanto universalità *negativa*, è la potenza insospettata che tuttavia s'insinua nelle individualità e negli organismi consumandoli. Essa è la fluidità *trasparente*, passiva rispetto alla luce, ma che volatilizza entro sé ogni individualità: è la fluidità che, essendo all'esterno meccanicamente elastica, pervade ogni cosa: è l'*aria*. |

β) GLI ELEMENTI DELL'OPPOSIZIONE

§ 283. Il fuoco

Gli elementi dell'opposizione sono in primo luogo l'essere-per-sé, non quello *indifferente* della solidità, bensì l'essere-per-sé posto come momento nell'individualità, come inquietudine essente-per-sé dell'individualità: il *fuoco*.

L'aria è, *in sé*, fuoco (così essa si rivela quando viene compressa), ed è fuoco *posto* come universalità *negativa*, cioè come negatività che si relaziona a se stessa.

Il fuoco è il *tempo* materializzato, cioè l'ipseità materializzata (luce identica al calore), è l'inquietudine e consunzione assoluta nella quale rientra tanto l'autoconsunzione del corpo, quanto anche, per converso, la distruzione del corpo per opera di un fuoco esterno.

Il fuoco è l'atto di consumare un Altro e, a un tempo, di consumare se stesso, passando così nella neutralità.

§ 284. L'acqua

L'altro elemento dell'opposizione è il neutrale, è l'opposizione ritornata entro sé.

Tale opposizione non ha una singolarità essente-per-sé, e quindi non ha entro sé solidità e determinazione. È un equilibrio costante, che dissolve ogni determinatezza posta meccanicamente al suo interno; esso riceve la limitatezza della figura soltanto dal-

ßen sucht (Adhäsion), ohne die Unruhe des Prozesses an ihm selbst, schlechthin die Möglichkeit desselben, die Auflösbarkeit, wie die Fähigkeit der Form der Luftigkeit und der Starrheit als eines Zustandes außer seinem eigentümlichen, der Bestimmungslosigkeit in sich, ist; – *das Wasser.* |

γ) INDIVIDUELLES ELEMENT

§ 285

Das Element des *entwickelten* Unterschiedes und der *individuellen* Bestimmung desselben, ist die zunächst noch unbestimmte *Erdigkeit* überhaupt, als von den andern Momenten unterschieden; aber als die Totalität die dieselben bei ihrer Verschiedenheit in individueller Einheit zusammenhält, ist sie die sie zum Prozeß anfachende und ihn haltende Macht.

c. DER ELEMENTARISCHE PROZESS

§ 286

Die individuelle Identität, unter welche die differenten Elemente und deren Verschiedenheit gegeneinander und gegen ihre Einheit gebunden sind, ist eine Dialektik, die das physikalische Leben der Erde, den *meteorologischen Prozeß*, ausmacht; die Elemente, als unselbständige Momente, haben in ihm ebenso allein ihr Bestehen, als sie darin *erzeugt*, als existierende *gesetzt* werden, nachdem sie vorhin aus dem *Ansich* als Momente des Begriffs entwickelt worden sind.

Wie die Bestimmungen der gemeinen Mechanik und der unselbständigen Körper auf die absolute Mechanik und die freien Zentralkörper angewendet werden, so wird die *endliche* Physik der *vereinzelten* individuellen Körper für dasselbe genommen, als die freie selbständige Physik des Erdenprozesses ist. Es wird für den Triumph der Wissenschaft gehalten, in dem allgemeinen Prozesse der Erde dieselben Bestimmungen wiederzuerkennen und nachzuweisen, welche sich an den Prozessen der vereinzelten Körperlichkeit zeigen. Allein in dem Felde dieser vereinzelt Körper sind die der freien Existenz des Begriffes immanenten Bestimmungen | zu dem Verhältnis herabgesetzt, *äußerlich* zueinander

l'esterno, e verso l'esterno la cerca (adesione); non ha in se stesso l'inquietudine del processo, ma ne ha assolutamente la possibilità, la dissolubilità, come pure ha la capacità di assumere la forma aerea e la forma solida, due stati che sono esterni allo stato suo peculiare, il quale è l'assenza di determinazione.

Questo elemento è *l'acqua.* |

γ) L'ELEMENTO INDIVIDUALE

§ 285. La terra

L'elemento della differenza *sviluppata* e della determinazione *individuale* di questa differenza è l'elemento *terrestre* in generale, innanzitutto ancora indeterminato, in quanto differente dagli altri momenti.

In quanto totalità che tiene insieme in unità individuale gli altri momenti diversi, però, l'elemento terrestre è la potenza che li convoglia nel processo e che sostiene questo processo.

c. IL PROCESSO ELEMENTARE

§ 286. La dialettica degli elementi

I differenti elementi, come pure la loro diversità tanto l'uno dall'altro quanto rispetto alla loro unità, sono collegati sotto un'identità individuale che è una dialettica, la quale costituisce la vita fisica della Terra, cioè il *processo meteorologico*.

Gli elementi, in quanto momenti non autonomi, hanno la loro sussistenza unicamente in questo processo, e in esso vengono anche *generati*, *posti* come esistenti, dopo essere stati in precedenza sviluppati come momenti del Concetto a partire dall'*In-sé*.

Non si possono applicare alla Fisica speculativa le categorie della fisica finita. — Così come le determinazioni della meccanica ordinaria e dei corpi non autonomi vengono applicate alla Meccanica assoluta e ai corpi centrali liberi²¹⁰, allo stesso modo la fisica *finita* dei corpi individuali *isolati* è intesa come identica alla Fisica libera e autonoma del processo della Terra.

Si considera un trionfo della scienza il fatto di riconoscere e dimostrare nel processo universale della Terra le medesime determinazioni che emergono nel processo della corporeità isolata. Sennonché, nell'ambito di questi corpi isolati, le determinazioni immanenti all'esistenza libera del Concetto vengono | abbassate a rapporti reciprocamente *este-*

zu treten, als voneinander unabhängige Umstände zu existieren; ebenso erscheint die Tätigkeit als äußerlich bedingt, somit als zufällig, so daß deren Produkte ebenso äußerliche Formierungen der als selbständig vorausgesetzten und so verharrenden Körperlichkeiten bleiben. – Das Aufzeigen jener Gleichheit oder vielmehr Analogie wird dadurch bewirkt, daß von den eigentümlichen Unterschieden und Bedingungen abstrahiert wird, und so diese Abstraktion oberflächliche Allgemeinheiten, wie die Attraktion, hervorbringt, Kräfte und Gesetze, in welchen das Besondere und die bestimmten Bedingungen mangeln. Bei der Anwendung von *konkreten* Weisen der bei der *vereinzelt* Körperlichkeit sich zeigenden Tätigkeiten auf die Sphäre, in welcher die unterschiedenen Körperlichkeiten nur *Momente* sind, pflegen die in jenem Kreise erforderlichen äußerlichen Umstände, in dieser teils übersehen, teils nach der Analogie hinzugedichtet zu werden. – Es sind dies überhaupt Anwendungen von Kategorien eines Feldes, worin die Verhältnisse *endlich* sind, auf eine Sphäre, innerhalb der sie *unendlich* d.i. nach dem Begriffe, sind.

Der Grundmangel bei der Betrachtung dieses Feldes beruht auf der fixen Vorstellung von der substantiellen unveränderlichen *Verschiedenheit* der Elemente, welche von den Prozessen der *vereinzelt* Stoffe her vom Verstande einmal festgesetzt ist. Wo auch an diesen sich höhere Übergänge zeigen, z.B. daß im Kristall das Wasser fest wird, Licht, Wärme verschwindet usf. bereitet sich die Reflexion eine Hülfe durch nebulose und nichtssagende Vorstellungen von *Auflösung*, *Gebunden-Latentwerden* und dergleichen. Hierher gehört wesentlich die Verwandlung aller Verhältnisse an den Erscheinungen in *Stoffe* und *Materien* zum Teil *imponderable*, wodurch jede physikalische Existenz zu dem schon erwähnten *Chaos* von Materien und deren Aus- und Eingehen in den dichteten Poren jeder ändern, gemacht wird, wo nicht nur der | Begriff, sondern auch die Vorstellung ausgeht. Vor allem geht die *Erfahrung* selbst aus; es wird noch eine empirische Existenz angenommen, während sie sich nicht mehr empirisch zeigt.

§ 287

Der Prozeß der Erde wird durch ihr *allgemeines Selbst*, die Tätigkeit des *Lichts*, ihr ursprüngliches Verhältnis zur Sonne, fortdauernd angefacht und dann nach der Stellung der Erde zur Sonne (Klimate, Jahreszeiten usf.) weiter partikularisiert. – Das *eine Moment* dieses Prozesses ist die *Direktion* der individuellen Identität, die Spannung in die Momente des selbständigen Gegensatzes in Starrheit und in selbstlose Neutralität, wodurch die Erde der Auflösung zugeht, einerseits zum Kristall, einem Monde, andererseits zu einem Wasserkörper, einem Kometen, zu werden, und *die Momente* der Individualität ihren Zusammenhang mit ihren *selbständigen* Wurzeln zu realisieren suchen.

riori e ridotte a esistere come circostanze indipendenti l'una dall'altra; l'attività appare anch'essa come condizionata dall'esterno e, quindi, come accidentale, per cui pure i suoi prodotti rimangono formazioni esteriori rispetto alle corporeità presupposte come autonome e durevoli.

L'indicazione di quell'uguaglianza – o meglio di quell'analogia – avviene mediante l'astrazione dalle differenze e condizioni peculiari, e così questa astrazione produce universalità superficiali (come l'attrazione), forze e leggi in cui mancano il Particolare e le condizioni determinate. Quando infatti le modalità *concrete* delle attività che si mostrano nella corporeità *isolata* vengono applicate alla sfera in cui le differenti corporeità sono soltanto *momenti*, avviene in genere che, da un lato, in queste corporeità si trascurano le circostanze esteriori richieste in quella cerchia, e, dall'altro lato, se ne immaginano altre per analogia.

Si tratta in generale di categorie che, appartenenti a un campo in cui i rapporti sono *finiti*, vengono invece applicate a una sfera all'interno della quale i rapporti sono *infiniti*, sono cioè secondo il Concetto.

Il difetto fondamentale nella considerazione del processo fisico della Terra. — Il difetto fondamentale nella considerazione di questo campo si fonda sulla rappresentazione rigida della *diversità* sostanziale e inalterabile degli elementi; questa diversità è stata fissata dall'intelletto a partire dai processi delle materie *isolate*.

Nei punti in cui anche in questi processi si mostrano passaggi superiori (per esempio: nel cristallo l'acqua diviene solida, la luce e il calore scompaiono, ecc.), la riflessione si aiuta con le rappresentazioni, nebulose e prive di significato, della *dissoluzione*, del *restringimento*, della *latenza*, ecc. A simili rappresentazioni appartiene essenzialmente la trasformazione di ogni rapporto fenomenico in *materie* e *materiali* in gran parte *imponderabili*, per cui ogni esistenza fisica viene ridotta al già citato *caos* di materie che entrano ed escono dai fantomatici pori di tutte le altre materie²¹¹. Qui non c'è più traccia | non solo del Concetto, ma neppure della rappresentazione. Soprattutto, viene meno l'*esperienza* stessa, perché si continua a ipotizzare un'esistenza empirica proprio quando questa non si mostra più empiricamente.

§ 287. La scissione dell'identità individuale

Il processo della Terra è continuamente ravvivato dal suo *Sé universale*, dall'attività della *luce*, dall'originario rapporto della Terra con il Sole. Tale processo è poi ulteriormente particolarizzato in base alla posizione della Terra rispetto al Sole (clima, stagioni, ecc.).

Uno dei due *momenti* di questo processo è la *scissione* dell'identità individuale, cioè la tensione nei momenti dell'opposizione autonoma tra solidità e neutralità priva di ipseità. Mediante questa scissione la Terra va dissolvendosi, da un lato, per divenire cristallo, un satellite (luna), e, dall'altro, per divenire un corpo acquoso, una cometa. E *i momenti* dell'individualità cercano di realitare la loro connessione con le loro radici *autonome*.

§ 288

Das *andere Moment* des Prozesses ist, daß das Fürsichsein, welchem die Seiten der Entgegensetzung zugehen, sich als die auf die Spitze getriebene Negativität aufhebt; – die *sich entzündende Verzehrung* des versuchten unterschiedenen Bestehens, durch welche ihre wesentliche Verknüpfung sich herstellt, und die Erde sich als reelle und *fruchtbare Individualität* geworden ist.

Erdbeben, Vulkane und deren Eruptionen mögen als dem Prozesse der *Starrheit* der freiwerdenden Negativität des Fürsichseins, dem Prozesse des Feuers angehörig angesehen werden, wie dergleichen auch am Monde erscheinen soll. – Die Wolken dagegen mögen als der Beginn *kometarischer* Körperlichkeit betrachtet werden können. Das *Gewitter* aber ist die vollständige Erscheinung dieses Prozesses, an die sich die andern meteorologischen Phänomene als Beginne oder Momente und unreife Ausfüh | rungen desselben anschließen. Die Physik hat bisher weder mit der Regenbildung (ungeachtet der von *de Luc* aus den Beobachtungen gezogenen, und unter den Deutschen von dem geistreichen *Lichtenberg* gegen die *Auflösungstheorien* urgierten Folgerungen), noch mit dem Blitze, auch nicht mit dem Donner zurechtkommen können; ebensowenig mit andern meteorologischen Erscheinungen, insbesondere den *Atmosphärlilien*, in welchen der Prozeß selbst bis zum Beginn eines irdischen Kernes fortgeht. Für das Verständnis jener alltäglichsten Erscheinungen ist in der Physik noch am wenigsten Befriedigendes geschehen.

§ 289

Indem der *Begriff* der Materie, die Schwere, seine Momente zunächst als selbständige, aber elementarische Realitäten auslegt, ist die Erde *abstrakter* Grund der Individualität. In ihrem Prozesse setzt sie sich als *negative Einheit* der außereinander seierenden abstrakten Elemente, hiemit als *reale* Individualität.

§ 288. La consunzione autoinfiammante e la fecondità della Terra

L'*altro momento* del processo è quello per cui l'essere-per-sé, verso il quale corrono i lati della contrapposizione, rimuove se stesso in quanto negatività spinta fino al suo culmine: è la *consunzione autoinfiammante* della sussistenza che ha cercato di differenziarsi.

Mediante tale consunzione si restaura il suo legame essenziale, e la Terra è divenuta come *individualità* realitata e *feconda*.

L'impotenza della fisica moderna a spiegare i più comuni fenomeni meteorologici. — I terremoti, i vulcani e le loro eruzioni possono essere considerati come appartenenti al processo di solidificazione della negatività liberantesi dell'essere-per-sé, cioè al processo del fuoco; qualcosa di analogo deve prodursi anche sulla Luna.

Le nuvole, per contro, possono essere considerate come l'inizio di una corporeità *cometaria*. L'*uragano* è poi il fenomeno compiuto di questo processo, al quale si annettono gli altri fenomeni meteorologici in quanto suoi inizi, suoi momenti | e sue attuazioni ancora premature.

Finora la fisica non è riuscita a chiarire né la formazione della pioggia (malgrado le conseguenze che De Luc ha tratto dall'osservazione e contro la *teoria della dissoluzione*²¹², e che fra i Tedeschi sono state sostenute dal geniale Lichtenberg²¹³), né il lampo, e neppure il tuono; e ancora meno vi è riuscita con gli altri fenomeni meteorologici, soprattutto gli *aeroliti*, nei quali il processo stesso giunge fino alle soglie di un nucleo terrestre.

I suoi contributi più insoddisfacenti la fisica li ha forniti proprio alla comprensione di questi fenomeni comunissimi.

§ 289. La Terra come individualità realitata

Poiché il *concetto* della materia – la gravità – esplica i propri momenti innanzitutto come realtà autonome ma elementari, la Terra è il fondamento *astratto* dell'individualità.

Nel suo processo, la Terra si pone come *unità negativa* degli elementi astratti, i quali sono reciprocamente esteriori. Essa si pone quindi come individualità *realitata*.

B

PHYSIK DER BESONDERN INDIVIDUALITÄT

§ 290

Die vorher elementarischen Bestimmtheiten nun der individuellen Einheit unterworfen, so ist diese die immanente Form, welche für sich die Materie *gegen* ihre Schwere bestimmt. Die Schwere als Suchen des Einheitspunktes tut dem *Außereinander* der Materie keinen Eintrag, d.i. der Raum und zwar nach einem Quantum ist das Maß der Besonderungen der Unterschiede der | schweren Materie, der Massen; die Bestimmungen der physikalischen Elemente sind noch nicht *in ihnen selber ein konkretes Fürsichsein*, damit dem gesuchten Fürsichsein der schweren Materie noch nicht entgegengesetzt. Jetzt durch die *gesetzte* Individualität der Materie ist sie in ihrem Außereinander selbst ein Zentralisieren gegen dies ihr Außereinander und gegen dessen *Suchen* der Individualität, different gegen das ideelle Zentralisieren der Schwere, ein immanentes anderes Bestimmen der *materiellen Räumlichkeit* als durch die Schwere und nach der Richtung derselben. Dieser Teil der Physik ist die *individualisierende Mechanik*, indem die Materie durch die immanente Form und zwar nach dem Räumlichen bestimmt wird. Zunächst gibt dies ein *Verhältnis* zwischen beidem, der räumlichen Bestimmtheit als solcher und der ihr zugehörigen Materie.

§ 291

Diese individualisierende Formbestimmung ist zunächst *an sich* oder unmittelbar, so noch nicht als Totalität gesetzt. Die besonderen Momente der Form kommen daher als gleichgültig und außereinander zur Existenz und die Formbeziehung ist als ein *Verhältnis* Verschiedener. Es ist die Körperlichkeit in endlichen Bestimmungen, bedingt durch Äußeres zu sein und in viele partikuläre Körper zu zerfallen. Der Unterschied kommt so teils in

B.

LA FISICA DELL'INDIVIDUALITÀ PARTICOLARE

§ 290. La Meccanica individualizzante

Le determinatezze in precedenza elementari sono adesso soggette all'unità individuale. Questa è così la forma immanente che determina per sé la materia *rispetto* alla sua gravità.

La gravità, in quanto tendenza verso il punto unitario, non ostacola affatto l'*esteriorità reciproca* della materia, vale a dire: Lo spazio – e, precisamente, lo spazio secondo una quantità determinata – è la misura delle particolarizzazioni, delle differenze | della materia grave, delle masse. Le determinazioni degli elementi fisici non sono ancora, *entro se stesse*, un *essere-per-sé concreto*, e quindi non sono ancora contrapposte all'essere-per-sé cui tende la materia grave.

Adesso, mediante l'individualità *posta* della materia, questa è, nella sua stessa esteriorità reciproca, un centralizzare rispetto a questa sua esteriorità e rispetto alla relativa *tendenza* verso l'individualità. Questo centralizzare della materia è differente dal centralizzare idealitato della gravità, è una determinazione immanente della *spazialità materiale* diversa dalla determinazione operata mediante la gravità e in base alla sua direzione.

Questa parte della Fisica è la *Meccanica individualizzante*, perché la materia viene qui determinata mediante la forma immanente, e precisamente secondo la spazialità.

Innanzitutto ciò dà luogo a un *rapporto* tra le due, cioè tra la determinatezza spaziale in quanto tale e la materia che le appartiene.

§ 291. Condizionatezza e scomposizione in corpi particolarizzati

Questa determinazione formale individualizzante è innanzitutto *in sé*, cioè immediatamente, e perciò non è ancora posta come totalità.

I momenti particolari della forma accedono perciò all'esistenza come indifferenti ed esterni l'uno all'altro, e la relazione formale è come un *rapporto* fra entità diverse.

Si ha qui la corporeità nelle determinazioni finite (1) di essere condizionata dall'esterno e (2) di scomporsi in molti corpi particolarizzati.

La differenza giunge così a manifestarsi, in parte, nel *confron-*

der *Vergleichung* von verschiedenen Körpern miteinander, teils in der *reellern* jedoch *mechanisch*-bleibenden *Beziehung* derselben, zur Erscheinung. Die selbständige Manifestation der Form, die keiner Vergleichung, noch der Erregung bedarf, kommt erst der Gestalt zu. |

Wie überall die Sphäre der Endlichkeit und Bedingtheit, so ist hier die Sphäre der bedingten Individualität der am schwersten aus dem übrigen Zusammenhang des Konkreten abzuschneidende und für sich festzuhaltende Gegenstand, um so mehr da die *Endlichkeit* ihres Inhalts mit der spekulativen Einheit des Begriffs, die zugleich nur das Bestimmende sein kann, im Kontraste und Widerspruche steht.

§ 292

Die Bestimmtheit, welche die Schwere erleidet, ist a. abstrakt *einfache* Bestimmtheit und damit als ein bloß quantitatives Verhältnis an ihr, – *spezifische Schwere*; b. spezifische Weise der *Beziehung* materieller Teile, – *Kohäsion*. c. Diese Beziehung der materiellen Teile für sich, als *existierende Idealität* und zwar α) als das nur *ideelle* Aufheben – der *Klang*; β) als *reelles* Aufheben der Kohäsion – die Wärme.

a. DIE SPEZIFISCHE SCHWERE

§ 293

Die *einfache*, abstrakte Spezifikation ist *die spezifische Schwere* oder *Dichtigkeit* der Materie, ein Verhältnis des *Gewichts* der Masse zu dem *Volumen*, wodurch das Materielle als selbstisch sich von dem abstrakten Verhältnisse zum Zentralkörper, der allgemeinen Schwere, losreißt, aufhört die gleichförmige Erfüllung des Raums zu sein und dem abstrakten Außereinander ein spezifisches Insichsein entgegensetzt.

Die verschiedene Dichtigkeit der Materie wird durch die Annahme von *Poren* erklärt, – die Verdichtung durch die Erdichtung von leeren Zwischenräumen, von denen als von einem *Vorhandenen* gesprochen wird, das die Physik aber nicht aufzeigt, ungeachtet sie vorgibt sich auf Erfahrung und Beobachtung zu stützen. – Ein Beispiel von *existierendem* Spezifizieren der Schwere ist die Erscheinung, daß ein auf seinem Unterstützungspunkte gleichgewichtig schwebender Eisenstab, wie er *magnetisiert* wird, sein Gleichgewicht verliert und sich an dem einen

to di diversi corpi tra loro, e, in parte, nella loro *relazione* che, pur avendo *maggiore realtà*, permane tuttavia *meccanica*.

La manifestazione autonoma della forma, la quale non ha bisogno di nessun confronto né di stimolo, avviene soltanto nella figura. |

La finitezza dell'individualità condizionata contraddice l'unità del Concetto. — La sfera dell'individualità condizionata, come sempre accade nella sfera del Finito e del Condizionato, costituisce qui l'oggetto che più difficilmente può essere staccato dal contesto concreto e mantenuto per sé. Per di più, la *finitezza* del suo contenuto è in contrasto e in contraddizione con l'unità speculativa del Concetto, la quale unità non può non essere qui l'aspetto determinante.

§ 292. Partizione dell'oggetto di questa sfera

La determinatezza ricevuta dalla gravità è:-

a) determinatezza astrattamente *semplice*, e quindi, in sé, rapporto meramente quantitativo: il *peso specifico*;

b) modalità specifica della *relazione* fra parti materiali: la *coesione*;

c) questa relazione delle parti materiali per sé, in quanto *idealità esistente*, è rimozione della coesione, e precisamente: α) in quanto rimozione soltanto *idealitata*, il *suono*; β) in quanto rimozione *realitata*, il *calore*.

a. IL PESO SPECIFICO

§ 293. La densità della materia

La specificazione *semplice* e astratta è la *gravità specifica* della materia, cioè il suo *peso specifico*, la sua *densità*.

Si tratta di un rapporto tra il *peso* della massa e il *volume*, per cui la materialità, in quanto ha ipseità, si strappa via dal rapporto astratto con il corpo centrale – dalla gravità universale –, cessa di essere il riempimento uniforme dello spazio, e all'esteriorità reciproca astratta contrappone un essere-entro-sé specifico.

Infondatezza dell'ipotesi della porosità. — La diversa densità della materia viene spiegata ricorrendo all'ipotesi di *pori*: così la condensazione viene illustrata escogitando | intervalli spaziali vuoti, dei quali si dice che sono *dati* – *datità* che però la fisica non riesce a indicare, per quanto pretenda di far leva sull'esperienza e sull'osservazione.

Un esempio di specificazione *esistente* del peso è il fenomeno per cui una lista di ferro in equilibrio sul suo punto d'appoggio, una volta *magnetizzata*, perde il suo equilibrio e si rivela quindi più pesante in un polo

Pole jetzt schwerer zeigt als an dem andern. Hier wird der eine Teil so infiziert, daß er ohne sein Volumen zu verändern schwerer wird; die Materie, deren Masse nicht vermehrt worden, ist somit *spezifisch* schwerer geworden. – Die Sätze, welche die Physik bei ihrer Art die Dichtigkeit vorzustellen voraussetzt, sind: 1) daß eine gleiche Anzahl gleichgroßer materieller Teile gleich schwer ist; wobei 2) das Maß der Anzahl der Teile das Quantum des Gewichts ist, aber 3) auch der Raum, so daß, was von gleichem Gewichtsquantum ist, auch gleichen Raum einnimmt; wenn daher 4) gleiche Gewichte doch in einem verschiedenen Volumen erscheinen, so wird durch Annahme der Poren die Gleichheit des Raums, der materiell *erfüllt* sei, erhalten. Die Erdichtung der Poren im vierten Satze wird notwendig durch die drei ersten Sätze, die nicht auf Erfahrung beruhen, sondern nur auf den Satz der Verstandesidentität gegründet, daher formelle, apriorische Erdichtungen sind, wie die Poren. – Kant hat bereits der Quantitätsbestimmung der *Anzahl* die *Intensität* gegenübergestellt, und an die Stelle von *mehr* Teilen in gleichem Volumen die gleiche Anzahl aber von einem stärkern *Grade* der *Raum-erfüllung* gesetzt, und dadurch einer sogenannten *dynamischen Physik* den Ursprung gegeben. – Wenigstens hätte die Bestimmung des *intensiven* Quantums so viel Recht als die des *extensiven*, auf welche letztere Kategorie sich jene gewöhnliche Vorstellung der Dichtigkeit beschränkt. Die *intensive* Größebestimmung hat aber hier dies voraus, daß sie auf das Maß hinweist und zunächst ein *Insichsein* andeutet, das in seiner Begriffsbestimmung *immanente Formbestimmtheit* ist, die erst in der *Vergleichung* als Quantum überhaupt, erscheint. Dessen Unterschiede als *extensives* oder *intensives* aber, – und weiter geht die dynamische Physik nicht, – drücken keine Realität aus. (§ 103 Anm.) |

§ 294

Die Dichtigkeit ist nur erst *einfache* Bestimmtheit der schweren Materie; aber indem die Materie das wesentliche Außereinander bleibt, so ist die Formbestimmung weiter eine spezifische Weise der räumlichen Beziehung ihres Vielfachen aufeinander – *Kohäsion*.

b. KOHÄSION

§ 295

In der *Kohäsion* setzt die immanente Form eine andere Weise des räumlichen Nebeneinanderseins der materiellen Teile, als durch die Richtung der Schwere bestimmt ist. Diese somit spezi-

che nell'altro. Qui una delle due parti viene condizionata al punto di divenire più pesante senza alterare il proprio volume; la materia, la cui massa non è stata aumentata, è quindi divenuta *specificamente* più pesante.

Nel rappresentarsi a suo modo la densità, la fisica presuppone le seguenti proposizioni: 1) un numero uguale di parti che hanno uguale grandezza è di peso uguale; 2) la misura per il numero delle parti è il Quanto del peso, ma 3) è anche lo spazio, per cui ciò che ha quantità uguale di peso occupa anche uguale spazio; pertanto, 4) se pesi uguali appaiono tuttavia in un diverso volume, allora, ipotizzando i pori, si conserva l'uguaglianza dello spazio che sarebbe *materialmente* riempito.

L'escogitazione dei pori nella quarta proposizione diviene necessaria dalle prime tre proposizioni, le quali non si basano sull'esperienza, ma si fondano soltanto sul principio d'identità intellettiva, e quindi sono finzioni formali, aprioristiche come i pori.

La cosiddetta fisica dinamica di Kant. — Kant ha già contrapposto alla determinazione quantitativa del *numero* delle parti l'*intensità*, e al posto di *più* parti in volume uguale ha posto il numero uguale di un *grado* più forte di *riempimento spaziale*, e in tal modo ha dato origine a una cosiddetta *fisica dinamica*²¹⁴.

Ora, la determinazione del Quanto *intensivo* dovrebbe per lo meno avere lo stesso diritto di quella del Quanto *estensivo*, cioè della categoria cui si limita ogni rappresentazione abituale della densità. Tuttavia, la determinazione *intensiva* ha questo vantaggio: essa rinvia alla misura, e allude innanzitutto a un *essere-entro-sé* che, nella sua determinazione concettuale, è *determinatezza formale immanente*: solo nel *confronto* questa determinatezza appare come Quanto in generale.

In ogni caso, le differenze fra Quanto estensivo e Quanto intensivo – e la fisica dinamica non va oltre – non esprimono nessuna realtà (§ 103 annot.). |

§ 294. La modalità specifica della relazione fra le parti della materia

La densità è inizialmente solo determinatezza *semplice* della materia grave. Poiché però la materia resta l'esteriorità reciproca essenziale, ecco che la determinazione formale è inoltre una modalità specifica della relazione spaziale reciproca fra le molte parti della materia: è la *coesione*.

b. LA COESIONE

§ 295. La resistenza meccanica verso le altre masse

Nella *coesione*, la forma immanente pone una modalità di giustapposizione spaziale delle parti materiali diversa da quella determinata mediante la direzione della gravità.

fische Weise des Zusammenhalts des Materiellen ist erst am Verschiedenen überhaupt gesetzt, noch nicht zu in sich beschlossener Totalität (Gestalt) zurückgegangen; sie kommt somit nur gegen gleichfalls verschiedene, und kohärent verschiedene Massen, zur Erscheinung, und zeigt sich daher als eine eigentümliche *Weise des Widerstands* im mechanischen Verhalten gegen *andere* Massen.

§ 296

Diese Formeinheit des mannigfaltigen Außereinander ist an ihr selbst mannigfaltig. α) Ihre *erste* Bestimmtheit ist der ganz unbestimmte Zusammenhalt, insofern Kohäsion des in sich Kohäsionslosen, daher die *Adhäsion* mit Anderem. β) Die Kohärenz der Materie *mit sich selbst* ist zunächst die bloß *quantitative*, – die gemeine Kohäsion, die Stärke des Zusammenhalts gegen Gewicht, – ferner aber die *qualitative*, die Eigentümlichkeit des Nachgebens und ebendamit des sich selbständig in seiner Form Zeigens gegen Druck und Stoß äußerer Gewalt. Nach der bestimmten Weise der Raumformen produziert die innerlich mechanisierende Geometrie die Eigentümlichkeit, eine bestimmte | *Dimension* im Zusammenhalte zu behaupten, die *Punktualität*, – Sprödigkeit, die *Linearität*, – Rigidität überhaupt und näher Zähigkeit, – die *Flächenhaftigkeit*, – Dehnbarkeit, Hämmerbarkeit.

§ 297

γ) Das Körperliche, gegen dessen Gewalt ein Körperliches im Nachgeben zugleich seine Eigentümlichkeit behauptet, ist ein *anderes Körperindividuum*. Aber als kohärent ist der Körper auch an ihm selbst außereinanderseiende Materialität, deren Teile, indem das Ganze Gewalt leidet, *gegeneinander* Gewalt ausüben und nachgeben, aber als ebenso selbständig die erlittene Negation aufheben und sich herstellen. Das Nachgeben und darin die eigentümliche Selbsterhaltung nach *Außen* ist daher unmittelbar verknüpft mit diesem *innern* Nachgeben und Selbsterhalten gegen sich selbst, – die *Elastizität*.

§ 298

Es kommt hier die *Idealität* zur *Existenz*, welche die materiellen Teile als Materie *nur suchen*, der *für sich seiende* Einheits-

Questa modalità specifica di con-tenere le parti materiali è posta solo nella diversità in generale, non ancora ritornata a totalità entro sé conchiusa (figura). Essa si manifesta dunque solo rispetto a masse anch'esse diverse, e diverse per coesione: essa si mostra perciò come una peculiare *modalità di resistenza* nel comportamento meccanico verso *altre* masse.

§ 296. Aderenza e coerenza

Questa unità formale dell'esteriorità reciproca molteplice è in se stessa molteplice.

α) La sua *prima* determinatezza è il con-tenere del tutto indeterminato, perché è coesione di ciò che entro sé non è coeso: è pertanto l'*aderenza* ad Altro.

β) La coerenza della materia *con se stessa* è innanzitutto la coerenza meramente *quantitativa*, cioè la coesione ordinaria, la forza con-tenente rispetto al peso; inoltre, però, essa è la coerenza *qualitativa*, cioè la peculiarità di cedere e, appunto per questo, di mostrarsi autonoma nella propria forma rispetto alla pressione e all'urto di una forza esterna.

La geometria interiormente meccanizzante dà luogo, secondo la modalità determinata delle forme spaziali, alla peculiarità di affermare | una *dimensione* determinata nel con-tenere: la *puntiformità* (ruvidezza, fragilità), la *linearità* (solidità in generale, e più precisamente tenacità), la *superficialità* (duttilità, malleabilità).

§ 297. L'elasticità

γ) Quella corporeità rispetto a cui la forza di un corpo, nel cedere, afferma a un tempo la propria peculiarità, è un *altro individuo corporeo*.

In quanto coerente, però, il corpo è anche in se stesso materialità essente in modo reciprocamente esteriore, e le sue parti, quando la totalità patisce una forza esterna, *vicendevolmente* esercitano forza e cedono, ma, in quanto sono anche autonome, rimuovono la negazione patita e si ripristinano.

L'attività di cedere rispetto all'*esterno*, con la sua peculiare autoconservazione, è pertanto immediatamente congiunta con questa attività *interna* di cedere e autoconservarsi rispetto a se stesso.

Questa determinatezza è l'*elasticità*.

§ 298. L'alterazione e il ripristino del peso specifico

Qui accede all'*esistenza* quell'*idealità* verso cui le parti materiali, in quanto materia, possono *soltanto tendere*. Essa è il punto

punkt, in welchem sie als wirklich attrahiert, nur negierte wären. Dieser Einheitspunkt, insofern sie nur schwer sind, ist zunächst *außer* ihnen und so nur erst *an sich*; in der aufgezeigten Negation, welche sie erleiden, ist diese Idealität nun gesetzt. Aber sie ist noch bedingt, die nur eine Seite des Verhältnisses, dessen andere Seite das Bestehen der *außereinanderseienden* Teile ist, so daß die Negation derselben in ihr Wiederherstellen übergeht. Die Elastizität ist daher nur Veränderung der spezifischen Schwere, die sich wiederherstellt.

Wenn hier und sonst von materiellen *Teilen* die Rede ist, so sind nicht Atome, noch Molecules, d.h. nicht abgesondert für sich bestehende zu verstehen, sondern nur quantitativ oder zufällig unterschiedene, so daß | ihre Kontinuität wesentlich von ihrer Unterschiedenheit nicht zu trennen ist; die Elastizität ist die Existenz der Dialektik dieser Momente selbst. Der Ort des Materiellen ist sein *gleichgültiges* bestimmtes *Bestehen*, die *Idealität* dieses Bestehens ist somit die als *reelle* Einheit gesetzte *Kontinuität*, d.i. daß zwei vorher *außereinander bestehende* materielle Teile, die also als in verschiedenen Orten befindlich vorzustellen sind, jetzt in *Einem* und *demselben* Orte sich befinden. Es ist dies der *Widerspruch*, und er existiert hier materiell. Es ist derselbe Widerspruch, welcher der Zenonischen Dialektik der Bewegung zum Grunde liegt, nur daß er bei der Bewegung abstrakte Orte betrifft, hier aber *materielle* Orte, materielle Teile. In der Bewegung setzt sich der Raum zeitlich und die Zeit räumlich (§ 260); die Bewegung fällt in die Zenonische Antinomie, die unauflöslich ist, wenn die Orte als Raumpunkte, und die Zeitmomente als Zeitpunkte *isoliert* werden, und die Auflösung der Antinomie, d.i. die Bewegung ist nur so zu fassen, daß Raum und Zeit in sich kontinuierlich ist, und der sich bewegende Körper in *demselben* Orte zugleich ist und *nicht*, d.i. zugleich in *einem Andern* ist, und ebenso derselbe Zeitpunkt zugleich ist und nicht, d.i. ein *Anderer*, zugleich ist. So ist in der Elastizität der materielle Teil, Atom, Molecule zugleich als affirmativ seinen Raum einnehmend, *bestehend* gesetzt, und ebenso zugleich nicht bestehend, – als Quantum in Einem als extensive Größe und als nur intensive Größe. – Gegen das Ineinsetzen der materiellen Teile in der Elastizität wird für die sogenannte Erklärung gleichfalls die offerwähnte Erdichtung der *Poren* zu Hülfe genommen. Wenn zwar sonst in Ab-

unitario *essente-per-sé* in cui le parti, se fossero realmente attratte, sarebbero soltanto negate.

Questo punto unitario, nella misura in cui le parti sono soltanto gravi, è innanzitutto *fuori* di esse, e così è soltanto *in sé*. Adesso, invece, nella negazione che le parti patiscono, questa idealità è posta.

Si tratta però di un'idealità ancora condizionata, è soltanto un lato del rapporto, mentre l'altro lato è la sussistenza delle parti *essenti in modo reciprocamente esteriore*; di conseguenza, la negazione delle parti passa nel loro ripristino.

L'elasticità, perciò, è soltanto un'alterazione del peso specifico la quale si ripristina.

In che senso si parla qui di parti materiali. La contraddizione del «luogo materiale». — Quando qui e in altri paragrafi si parla di *parti* materiali, non bisogna intendere atomi o molecole, cioè parti sussistenti per sé isolatamente, bensì parti differenti solo quantitativamente o accidentalmente, per cui | la loro continuità non è essenzialmente inseparata dal loro carattere differenziato. L'elasticità è l'esistenza della dialettica di questi momenti.

Il *luogo* della materialità è la sua *sussistenza* determinata e *indifferente*, e l'*idealità* di questa sussistenza è quindi la *continuità* posta come unità *realitata*, vale a dire: Due parti materiali in precedenza *sussistenti* l'una fuori dell'altra, le quali vanno dunque rappresentate come collocate in luoghi diversi, si trovano adesso in un *unico* e *medesimo* luogo. È questa la *contraddizione*, ed essa esiste qui materialmente.

È la stessa contraddizione che sta a fondamento della dialettica zenoniana del movimento²¹⁵, con la differenza che, nel movimento, la contraddizione riguarda luoghi astratti, mentre qui concerne luoghi *materiali*, parti materiali. Nel movimento, lo spazio si pone temporalmente e il tempo si pone spazialmente (§ 260); il movimento rientra dunque nell'antinomia zenoniana, la quale è irrisolvibile solo se i luoghi vengono *isolati* come punti spaziali e gli istanti come punti temporali; la soluzione dell'antinomia, cioè il movimento, va invece intesa solo in questi termini: Spazio e tempo sono, entro sé, continui, e il corpo in movimento è, e al tempo stesso *non* è, nel *medesimo* luogo, è cioè a un tempo in *un altro* luogo, e, analogamente, il medesimo istante è e insieme non è, cioè è a un tempo un *altro* istante.

Così, nell'elasticità, la parte materiale (atomo, molecola) è posta come se occupasse affermativamente il suo spazio, è posta cioè come *sussistente*, e a un tempo anche come non sussistente – come Quanto essa è posta a un tempo come grandezza estensiva e come grandezza soltanto intensiva.

La materia considerata come affermativa nell'ipotesi della porosità. — Anche per la cosiddetta spiegazione dell'unificazione delle parti materiali nell'elasticità si fa ricorso al più volte citato espediente dei *pori* fantastici²¹⁶.

tracto zugegeben wird, daß die Materie vergänglich, nicht absolut sei, so wird sich doch in der Anwendung dagegen gesträubt, wenn sie *in der Tat* als negativ gefaßt, wenn die Negation *an ihr* gesetzt werden soll. Die Poren sind wohl das Negative, – denn es hilft nichts, es muß zu dieser Bestimmung fortgegangen werden, – aber sind das Negative nur *neben* der Materie, das Negative *nicht der Materie selbst*, sondern *da, wo sie nicht* ist; so daß in der Tat die Materie nur als affirmativ, als | *absolut-selbständig, ewig*, angenommen wird. Dieser Irrtum wird durch den allgemeinen Irrtum des Verstandes, daß das Metaphysische nur ein Gedankending *neben* d.i. *außer* der Wirklichkeit sei, eingeführt; so wird *neben* dem Glauben an die Nicht-Absolutheit der Materie *auch* an die Absolutheit derselben geglaubt; jener findet außer der Wissenschaft statt, wenn er stattfindet; dieser aber gilt wesentlich in der Wissenschaft.

§ 299

Die Idealität, die hierin gesetzt ist, ist eine Veränderung, die ein doppeltes Negieren ist. Das Negieren des (außereinander) Bestehens der materiellen Teile wird ebenso negiert, als das Wiederherstellen ihres Außereinanderseins und ihrer Kohäsion; sie ist *Eine* Idealität als Wechsel der einander aufhebenden Bestimmungen, das innere Erzittern des Körpers in ihm selbst, – *der Klang*.

c. DER KLANG

§ 300

Die spezifische *Einfachheit* der Bestimmtheit, welche der Körper in der Dichtigkeit und dem Prinzip seiner Kohäsion hat, diese zuerst *innerliche Form* hindurchgegangen durch ihr Versenktsein in das materielle Außereinander, wird frei in der Negation des für sich Bestehens dieses seines Außereinanderseins. Es ist dies das Übergehen der materiellen *Räumlichkeit* in materielle *Zeitlichkeit*. Damit daß diese Form so *im Erzittern*, d.i. durch die momentane ebenso Negation der Teile wie Negation dieser ihrer Negation, die aneinander gebunden eine durch die andere erweckt wird, und so als ein Oszillieren des Bestehens und der Negation der spezifischen Schwere und Kohäsion, am Materiellen als dessen *Idealität* ist, ist die einfache Form *für sich existierend*

Se è vero che in astratto si ammette il carattere transitorio e non assoluto della materia, è anche vero che nell'applicazione tale ammissione viene poi smentita se la materia dev'essere intesa *di fatto* come negativa, se la negazione dev'essere posta *in essa*. I pori sono certamente il Negativo – comunque sia, infatti, è sempre inevitabile imbattersi nella determinazione del Negativo –, ma sono il Negativo semplicemente *accanto* alla materia, il Negativo *non della materia stessa*, bensì *del punto in cui la materia non è*; di fatto, quindi, la materia viene assunta soltanto | come affermativa, come *assolutamente autonoma, eterna*.

Si cade in questo errore per via di quell'errore fondamentale dell'intelletto per cui ogni entità metafisica sarebbe soltanto un *ens rationis* *accanto* alla realtà, cioè *al di fuori* della realtà; di conseguenza, *accanto* alla fede nella non-assolutezza della materia, si crede *anche* alla sua assolutezza; la prima fede ha luogo, se ha luogo, al di fuori della scienza; la seconda, invece, vige essenzialmente nella scienza.

§ 299. L'idealità come tremolo interno del corpo

L'idealità posta in tal modo è un'alterazione che è una duplice negazione.

Viene infatti negata la negazione della sussistenza (esteriormente reciproca) delle parti materiali, e, a un tempo, viene negato anche il ripristino della loro esteriorità reciproca e della loro coesione.

Si tratta di *un'unica* idealità come scambio delle determinazioni che si rimuovono reciprocamente: è il tremolo interno del corpo in se stesso: *il suono*.

c. IL SUONO

§ 300. L'animazione meccanica

La *semplicità* specifica della determinatezza che il corpo ha nella densità e nel principio della sua coesione – questa *forma* inizialmente *interiore* che è passata, immergendovisi, nell'esteriorità reciproca materiale – diviene *libera* nella *negazione* della sussistenza per sé di questa sua esteriorità reciproca.

Questo è il passaggio della *spazialità* materiale nella *temporalità* materiale.

Questa forma *tremola* nel senso che risulta tanto mediante la negazione temporanea delle parti, quanto mediante la negazione di questa loro negazione – l'una negazione legata all'altra e suscitata mediante l'altra –: essa è quindi come un'oscillazione tra sussistenza e negazione del peso specifico e della coesione. | Ora, poiché questa forma ha materialità come *idealità* della materia

und kommt als diese mechanische Seelenhaftigkeit zur Erscheinung.

Reinheit oder Unreinheit des eigentlichen Klanges, die Unterschiede desselben von bloßem Schall (durch einen Schlag auf einen soliden Körper), Geräusch usf. hängt damit zusammen, ob der durchdringend erzitternde Körper in sich homogen ist, aber dann ferner mit der spezifischen Kohäsion, mit seiner sonst räumlichen Dimensionsbestimmung, ob er eine materielle Linie, materielle Fläche und dabei eine begrenzte Linie und Fläche oder ein solider Körper ist. — Das kohäsionslose Wasser ist ohne Klang und seine Bewegung als bloß *äußerliche* Reibung seiner schlechthin verschiebbaren Teile gibt nur ein Rauschen. Die bei seiner innern Sprödigkeit existierende Kontinuität des Glases klingt, noch mehr die unspröde Kontinuität des Metalls klingt durch und durch in sich, usf.

Die *Mittelbarkeit* des Klanges, dessen sozusagen *klanglose*, der Wiederholung und Rückkehr des Zitterns entbehrende, Fortpflanzung durch alle in Sprödigkeit usf. noch so verschieden bestimmten Körper (durch feste Körper besser als durch die Luft — durch die Erde auf viele Meilen weit, durch Metalle nach der Berechnung zehnmal schneller als durch Luft) — zeigt die durch sie frei hindurchziehende Idealität, welche ganz nur deren *abstrakte* Materialität ohne die spezifischen Bestimmungen ihrer Dichtigkeit, Kohäsion und weiterer Formierungen in Anspruch nimmt, und ihre Teile in die Negation, ins Erzittern bringt; dieses Idealisieren selbst ist nur das Mitteilen.

Das *Qualitative* des Klanges überhaupt, wie des sich selbst artikulierenden Klanges, des Tones, hängt von der Dichtigkeit, Kohäsion und weiter spezifizierten Kohäsionsweise des klingenden Körpers ab, weil die Idealität oder Subjektivität, welche das Erzittern ist, als Negation jener spezifischen Qualitäten, sie zum Inhalte und zur Bestimmtheit hat; hiemit ist dies Erzittern und der Klang selbst darnach spezifiziert, und haben die Instrumente ihren eigentümlichen Klang und *Timbre*. |

§ 301

An dem Erzittern ist das *Schwingen*, als *äußere* Ortsveränderung nämlich des räumlichen Verhältnisses zu *andern* Körpern zu unterscheiden, welches gewöhnliche eigentliche Bewegung ist. Aber obzwar unterschieden, ist es zugleich identisch mit der vorhin bestimmten innern Bewegung, welche die freiwerdende Subjektivität, die Erscheinung des Klanges als solchen ist.

Die Existenz dieser Idealität hat um ihrer abstrakten Allge-

stessa, la forma semplice è *esistente per sé*, e giunge a manifestarsi come questa animazione meccanica.

In cosa si distingue il suono vero e proprio dai vari tipi di rumore. — La purezza o l'impurità del suono vero e proprio, le sue differenze dal mero rumore (provocato da un colpo su un corpo solido), dal fragore, ecc., dipendono non solo dall'omogeneità interna del corpo che tremola, ma anche dalla coesione specifica, dal suo tipo di dimensione spaziale, se cioè essa è una linea materiale, una superficie materiale — e se si tratta di una linea o di una superficie limitata —, oppure un corpo solido.

L'acqua, non essendo coesa, è senza suono, e il suo movimento, in quanto frizione meramente *esteriore* delle sue parti assolutamente mobili, dà soltanto uno scroscio. Il vetro risuona con la sua continuità esistente nella sua fragilità interna, e ancor più risuona entro sé, in tutto e per tutto, la continuità non-fragile del metallo, ecc.

La comunicabilità del suono come idealità che attraversa tutti i corpi. — La *comunicabilità* del suono è la sua propagazione per così dire *insonora*, priva della ripetizione e del ritorno del tremolo, attraverso tutti i corpi, in qualsiasi modo questi siano determinati (fragili, ecc.; comunicabilità attraverso i corpi solidi meglio che attraverso l'aria; attraverso la terra a molti chilometri di distanza; attraverso i metalli, secondo i calcoli, a velocità dieci volte superiore di quella che si produce attraverso l'aria, ecc.).

Questa comunicabilità mostra l'idealità che attraversa liberamente tutti i corpi, un'idealità che fa capo interamente e soltanto alla loro materialità *astratta*, senza le determinazioni specifiche della loro densità, coesione e ulteriori formazioni, e che mette le loro parti nella negazione, cioè le fa tremolare. La comunicazione del suono non è altro che questa stessa idealizzazione.

Da cosa dipende la qualità del suono. — La *qualità* del suono in generale, come pure del suono che articola se stesso — il tono —, dipende dalla densità, dalla coesione e dall'ulteriore modalità specifica di coesione del corpo sonoro. Infatti, l'idealità o soggettività che è il tremolo, in quanto negazione di quelle qualità specifiche, ha per contenuto e determinatezza proprio tali qualità; è così che il tremolo e il suono sono essi stessi specificati, e che gli stumenti musicali hanno il loro suono e timbro peculiare. |

§ 301. La vibrazione

Nel tremolo va distinta la *vibrazione* in quanto spostamento *esterno*, cioè in quanto alterazione del rapporto spaziale con *altri* corpi. Si tratta del movimento ordinario vero e proprio.

Per quanto distinta, però, la vibrazione è a un tempo identica al movimento interno in precedenza determinato, il quale è la soggettività liberantesi, il fenomeno del suono in quanto tale.

L'esistenza di questa idealità, per via della sua universalità

meinheit willen nur *quantitative* Unterschiede. Im Reiche des Klanges und der Töne beruht daher ihr weiterer Unterschied gegeneinander, ihre Harmonie und Disharmonie auf *Zahlenverhältnissen* und deren einfacherem oder verwickelterem und entfernterem Zusammenstimmen.

Das Schwingen der Saiten, Luftsäulen, Stäbe usf. ist abwechselnder Übergang aus der geraden Linie in den Bogen und zwar in entgegengesetzte; mit dieser so nur scheinenden äußern Ortsveränderung im Verhältnisse zu andern Körpern, ist unmittelbar die innere, die abwechselnde Veränderung der spezifischen Schwere und der Kohäsion verbunden; die gegen den Mittelpunkt des Schwingungsbogens zu liegende Seite der materiellen Linie ist verkürzt, die äußere Seite aber verlängert worden, die spezifische Schwere und Kohäsion von jener also vermindert, von dieser vermehrt, und dies selbst gleichzeitig.

In Ansehung der Macht der quantitativen Bestimmung in diesem ideellen Boden ist an die Erscheinungen zu erinnern, wie eine solche Bestimmung durch mechanische Unterbrechungen in eine schwingende Linie, Ebene gesetzt, *sich selbst* der Mitteilung, dem Schwingen der ganzen Linie, Ebene über den mechanischen Unterbrechungspunkt hinaus mitteilt, und Schwingungsknoten darin bildet, was durch die Darstellungen *Chladni* anschaulich gemacht wird. — Ebenso gehören hieher die Erweckungen von harmonischen Tönen in benachbarten Saiten, denen bestimmte | Größen-Verhältnisse zu der tönenden gegeben werden; am allermeisten die Erfahrungen, auf welche *Tartini* zuerst aufmerksam gemacht, von Tönen, die aus andern gleichzeitig ertönenden Klängen, welche in Ansehung der Schwingungen in bestimmten Zahlenverhältnissen gegeneinanderstehen, hervorgehen, von diesen verschieden sind, und nur durch diese Verhältnisse produziert werden.

§ 302

Der Klang ist der *Wechsel* des spezifischen Außereinanderseins der materiellen Teile und des Negiertseins desselben; — nur *abstrakte* oder sozusagen nur ideelle *Idealität* dieses Spezifischen. Aber dieser Wechsel ist hiemit selbst unmittelbar die Negation des materiellen spezifischen Bestehens; diese ist damit *reale Idealität* der spezifischen Schwere und Kohäsion, — *Wärme*.

Die Erhitzung der klingenden Körper, wie der geschlagenen, auch der aneinander geriebenen, ist die Erscheinung von der dem Begriffe nach mit dem Klange entstehenden Wärme.

astratta, ha soltanto differenze *quantitative*. Nell'ambito del suono e dei toni, pertanto, la loro ulteriore differenza reciproca — la loro armonia e disharmonia — si fonda su *rapporti numerici* e sugli accordi più semplici o più complicati e distanti.

La vibrazione come passaggio della linea retta in archi opposti, e viceversa. — La vibrazione delle corde, dei tubi sonori, delle verghe, ecc., è il passaggio alternato della linea retta nell'arco, e precisamente in archi opposti. A questa parvenza di spostamento esterno in rapporto ad altri corpi è immediatamente collegata l'alterazione interna e alternata del peso specifico e della coesione: quel lato della linea materiale che sta davanti al punto medio dell'arco di vibrazione è accorciato, mentre il lato esterno è stato allungato; il peso specifico e la coesione del primo lato sono dunque diminuiti, quelli del secondo lato aumentati, e ciò avviene contemporaneamente.

I fenomeni in cui gioca un ruolo importante la determinazione quantitativa dei suoni. — Per quanto riguarda la potenza della determinazione quantitativa in questo ambito dell'idealità, vanno ricordati i fenomeni in cui una tale determinazione, posta mediante interruzioni meccaniche su una linea vibrante o su un piano vibrante, comunica *se stessa* alla comunicazione, cioè alla vibrazione dell'intera linea o piano, al di là del punto d'interruzione meccanica, formando così delle note di vibrazione. All'intuizione di questi fenomeni hanno contribuito le esposizioni di *Chladni*²¹⁷.

Allo stesso contesto appartengono anche le produzioni di toni armonici in corde vicine, i cui determinati | rapporti quantitativi vengono dati in riferimento alle corde risonanti. Soprattutto vi rientrano però le esperienze su cui ha richiamato per primo l'attenzione *Tartini*²¹⁸, vale a dire quei toni che, derivando dalla sincronia di altri suoni che sul piano delle vibrazioni stanno fra loro in determinati rapporti numerici, sono diversi da tali suoni e vengono prodotti soltanto mediante questi rapporti.

§ 302. La negazione della sussistenza materiale specifica

Il suono è l'*alternanza* fra l'esteriorità reciproca specifica delle parti materiali e l'essere-negata di questa stessa esteriorità. Esso è *idealità* soltanto *astratta*, o per così dire soltanto idealitata, di questa specificità.

Tale alternanza, però, è con ciò essa stessa immediatamente la negazione della sussistenza materiale specifica. Questa negazione è quindi *idealità realitata* del peso specifico e della coesione: è il *calore*.

Il calore che si genera dal suono. — Il riscaldamento dei corpi sonanti, come pure di quelli percossi e di quelli strofinati l'uno con l'altro, è appunto il fenomeno del calore che, secondo il Concetto, si genera col suono.

d. DIE WÄRME

§ 303

Die Wärme ist das sich Wiederherstellen der Materie in ihre Formlosigkeit, ihre Flüssigkeit, der Triumph ihrer abstrakten Homogenität über die spezifischen Bestimmtheiten; ihre abstrakte nur *ansichseiende Kontinuität* als Negation der Negation ist hier als Aktivität, *gesetzt*. Formell d.i. in Beziehung auf Raumbestimmung überhaupt erscheint die Wärme daher *ausdehnend*, als aufhebend die Beschränkung, welche das *Spezifizieren des gleichgültigen* Einnehmens des Raums ist.

§ 304

Diese reale Negation der Eigentümlichkeit des Körpers ist daher sein Zustand, in seinem Dasein nicht sich selbst affirmativ anzugehören; diese seine Existenz ist so vielmehr die Gemeinschaft mit *andern* und die *Mitteilung* an sie, *äußere* Wärme. Die Passivität des Körperlichen für dieselbe beruht auf der in der spezifischen Schwere und Kohäsion *an sich* vorhandenen Kontinuität des Materiellen, durch welche ursprüngliche Idealität die Modifikation der spezifischen Schwere und Kohäsion für jene Mitteilung, für das Setzen der Gemeinschaft, keine wirkliche Grenze sein kann.

Inkohärentes, wie Wolle, und *an sich* Inkohärentes (d.i. Sprödes wie Glas) sind schlechtere Wärmeleiter, als die Metalle, deren Eigentümlichkeit ist, gediegene ununterbrochene Kontinuität in sich zu besitzen. Luft, Wasser sind schlechte Wärmeleiter, um ihrer Kohäsionslosigkeit willen, überhaupt als noch unkörperliche Materien. — Die Mitteilbarkeit, nach welcher die Wärme von dem Körper, in dem sie zunächst vorhanden ist, trennbar und somit als ein gegen ihn selbständiges, sowie als ein an ihn von *Außen* kommendes erscheint, ferner die damit zusammenhängenden weiteren mechanischen Determinationen, welche in das *Verbreiten* gesetzt werden können (z.B. die Reperkussion durch Hohlspiegel), ingleichen die quantitativen Bestimmungen, die bei der Wärme vorkommen, — sind es vornehmlich, die zur Vorstellung der Wärme, als eines selbständig existierenden, einer *Wärme-Materie* geführt haben. Man wird aber wenigstens Anstand nehmen, die Wärme einen *Körper* oder auch nur ein Körperliches zu nennen; worin schon liegt, daß die

d. IL CALORE

§ 303. Il calore come dilatazione

Il calore è il ripristinarsi della materia nella sua assenza di forma, nella sua fluidità, è il trionfo della sua omogeneità astratta sulle determinatezze specifiche. La continuità astratta, soltanto essente-*in-sé*, della materia, in quanto negazione della negazione, è *posta* qui come l'elemento attivo.

Sul piano formale, cioè in relazione alla determinazione spaziale in generale, il calore appare perciò *dilatante*, in quanto rimuove quella limitazione che è la *specificazione* dell'occupazione *indifferente* dello spazio.

§ 304. Il calore esterno

Questa negazione realitata della peculiarità del corpo è perciò lo stato del corpo stesso, il quale consiste nel non appartenersi affermativamente nel proprio Esserci. Questa sua esistenza è piuttosto la comunanza con *altri* corpi e la *comunicazione* con essi: il calore *esterno*.

Rispetto al calore esterno, l'elemento passivo della corporeità si basa sulla continuità materiale data *in sé* nel peso specifico e nella coesione; mediante tale idealità originaria, la modificazione del peso specifico e della coesione non può costituire nessun limite reale per quella comunicazione, per l'attività di porre la comunanza.

Differenze tra i conduttori di calore. — Materiali incoerenti, come la lana, e *in sé* incoerenti (cioè, fragili come il vetro), sono cattivi conduttori di calore rispetto ai metalli, la cui peculiarità è il possesso entro sé di una continuità compatta e ininterrotta.

Aria e acqua sono cattivi conduttori di calore per via della loro assenza di coesione, e in generale perché sono materie ancora incorporee.

Il calore non è materia, né tantomeno corpo. — In base alla sua comunicabilità, il calore si manifesta separato dal corpo in cui innanzitutto è dato, e, quindi, appare autonomo rispetto a esso e sembra sopraggiungergli dall'*esterno*. Ora, proprio la comunicabilità del calore, insieme alle connesse ulteriori determinazioni meccaniche che possono essere poste nella *diffusione* del calore (per esempio, la ripercussione calorica mediante specchi concavi) e alle determinazioni quantitative che si presentano nel calore, sono state le cause principali della teoria del calorico, cioè della rappresentazione del calore come di un'esistenza autonoma, di una *materia-calore*²¹⁹.

Si dovrà avere però almeno qualche esitazione prima di definire il calore in termini di *corpo*, o anche soltanto come qualcosa di corporeo —

Erscheinung von *besonderem Dasein* sogleich verschiedener Kategorien fähig ist. So ist auch die bei der Wärme erscheinende beschränkte Besonderheit und Unter | scheidbarkeit von den Körpern, an denen sie ist, nicht hinreichend, die Kategorie von Materie, die wesentlich so Totalität in sich ist, daß sie wenigstens *schwer* ist, auf sie anzuwenden. Jene Erscheinung der Besonderheit liegt vornehmlich nur in der *äußerlichen* Weise, in welcher die Wärme in der *Mitteilung* gegen die vorhandenen Körper erscheint. – Die *Rumfordischen* Versuche über die Erhitzung der Körper durch Reibung beim Kanonenbohren z.B. hätten die Vorstellung von besonderer, selbständiger Existenz der Wärme längst ganz entfernen können; hier wird sie gegen alle Ausreden – rein in ihrer Entstehung, und ihre Natur als eine *Zustandsweise* aufgezeigt. Die abstrakte Vorstellung der Materie enthält für sich die Bestimmung der *Kontinuität*, welche die Möglichkeit der Mitteilung und als Aktivität die Wirklichkeit derselben ist, und Aktivität wird diese ansichseiende Kontinuität als die Negation gegen die Form, – die spezifische Schwere und Kohäsion, wie weiterhin gegen die Gestalt.

§ 305

Die Mitteilung der Wärme an verschiedene Körper enthält für sich nur das abstrakte Kontinuieren dieser Determination durch unbestimmte Materialität hindurch, und insofern ist die Wärme nicht qualitativer Dimensionen in-sich, sondern nur des abstrakten Gegensatzes von Positivem und Negativem, und des Quantum und Grades fähig, wie eines abstrakten Gleichgewichts, als eine gleiche Temperatur der Körper zu sein, unter welche sich der Grad verteilt. Da aber die Wärme Veränderung der spezifischen Schwere und Kohäsion ist, ist sie zugleich an diese Bestimmungen gebunden, und die äußere mitgeteilte Temperatur ist für die Bestimmtheit ihrer Existenz durch die besondere spezifische | Schwere und Kohäsion des Körpers bedingt, dem sie mitgeteilt wird; – *spezifische Wärme-Kapazität*.

Die spezifische Wärme-Kapazität, verbunden mit der Kategorie von *Materie* und *Stoff* hat zur Vorstellung von *latentem, unmerkbarem, gebundenem Wärmestoff* geführt. Als ein *nicht wahrnehmbares* hat solche Bestimmung nicht die Berechtigung der *Beobachtung* und *Erfahrung*, und als erschlossen beruht sie auf der *Voraussetzung einer materiellen Selbständigkeit* der Wärme (vergl. Anm. § 286). Diese Annahme dient auf ihre Weise die Selbständigkeit der Wärme als einer Materie *empirisch* unwiderleglich zu machen, eben dadurch, daß die Annahme selbst nichts empirisches ist. Wird das Verschwinden der Wärme, oder ihr Er-

e in ciò è già implicito che il *Fenomeno* di un *Esserci particolare* è immediatamente capace di diverse categorie. Ora, neanche la particolarità limitata che si manifesta nel calore, | né la sua differenziabilità dai corpi in cui esso è, sono sufficienti ad applicare al calore la categoria della materia, la quale entro sé è essenzialmente totalità e perciò, se non altro, è *grave*.

Quel manifestarsi della particolarità si ha prevalentemente e soltanto nella modalità *esteriore* nella quale il calore, *comunicandosi*, appare rispetto ai corpi dati.

Gli esperimenti di Rumford sul riscaldamento dei corpi per sfregamento²²⁰ – per esempio, nel buco di un cannone – avrebbero dovuto già da un pezzo allontanare completamente la rappresentazione di un'esistenza particolare e autonoma del calore; proprio qui, infatti, contro tutte le chiacchiere pretestuose, esso appare nella sua genesi e nella sua natura di *stato*.

La rappresentazione astratta della materia implica di per sé la determinazione della *continuità*, la quale è la possibilità della comunicazione e, in quanto elemento attivo, è la realtà della comunicazione stessa; e questa continuità essente-in-sé diviene attiva in quanto negazione rispetto alla forma – al peso specifico e alla coesione –, come pure, inoltre, rispetto alla figura.

§ 305. La capacità termica specifica

La comunicazione del calore in diversi corpi implica di per sé soltanto la continuazione astratta di questa determinazione attraverso la materialità indeterminata. In questo senso, il calore non è capace entro sé di dimensioni qualitative, ma soltanto dell'opposizione astratta tra Positivo e Negativo, del Quanto e del Grado, come pure è capace dell'equilibrio astratto che consiste nell'essere un'uguale temperatura dei corpi tra i quali il Grado si distribuisce.

Poiché però il calore è alterazione del peso specifico e della coesione, esso è a un tempo legato a queste determinazioni, e la temperatura esterna comunicata è, per la determinatezza della sua esistenza, condizionata | dal peso specifico e dalla coesione particolari del corpo al quale il calore viene comunicato.

Ciò costituisce la *capacità termica specifica*.

L'ipotesi infondata di un calorico latente. — La capacità termica specifica, collegata alla categoria di *materia* e *materialità*, ha condotto alla rappresentazione di una *materia calorica latente, impercettibile, ristretta*²²¹. In quanto *non percepibile*, tale determinazione non è attestata dall'*osservazione* e dall'*esperienza*, e, in quanto derivata da un'inferenza, si fonda sul *presupposto di un'autonomia materiale* del calore (cfr. § 286 annot.).

Questa ipotesi dovrebbe servire, a suo modo, a rendere *empiricamente* inconfutabile l'autonomia del calore in quanto materia, appunto perché l'ipotesi stessa non ha affatto carattere empirico. Quando infatti si

scheinen wo sie vorher nicht vorhanden war, aufgezeigt, so wird jenes für ein bloßes Verbergen oder sich zur Unmerkbarkeit *Binden*, dieses für ein Hervortreten aus der bloßen Unmerkbarkeit erklärt; die Metaphysik von Selbständigkeit wird *jener Erfahrung entgegengesetzt*, ja *a priori* der Erfahrung vorausgesetzt.

Worauf es für die Bestimmung, die hier von der Wärme gegeben worden, ankommt, ist, daß *empirisch* bestätigt werde, daß die durch den Begriff für sich notwendige Bestimmung, nämlich der *Veränderung* der spezifischen Schwere und Kohäsion, in der Erscheinung sich als die *Wärme* zeige. Die *enge Verbindung* zunächst von beidem erkennt sich leicht in den vielfachen Erzeugungen (und in ebenso vielfachen Arten des Verschwindens) von Wärme, bei Gärungen, den andern chemischen Prozessen, Kristallisationen und Auflösungen derselben, bei den schon erwähnten mechanischen innern mit äußerlichen verbundenen Erschütterungen, Anschlagen der Glocken, Schlägen des Metalls, Reibungen usf. Die Reibung von zwei Hölzern, oder im gewöhnlichen Feuerschlagen, bringt das materielle Außereinander des einen Körpers durch die drückende Bewegung des andern in *Einen* Punkt momentan zusammen, – eine *Negation* des räumlichen Bestehens der materiellen Teile, die in Hitze und Flamme des Körpers oder einen sich davon abscheidenden Funken ausschlägt. – Die weitere Schwierigkeit ist, die Verbindung der Wärme mit der spezifischen Schwere und Kohäsion als die *existierende* Idealität des Materiellen zu fassen, – hiezu eine Existenz des Negativen, welche selbst die Bestimmtheit dessen enthält, was negiert wird, die ferner die Bestimmtheit eines *Quantums* hat, und als Idealität eines Bestehenden sein Außersichsein und sein Sich-setzen in Anderem, die Mitteilung, ist. – Es handelt sich hier, wie überall in der Naturphilosophie, nur darum, an die Stelle der Verstandes-Kategorien die Gedankenverhältnisse des spekulativen Begriffes zu setzen, und nach diesen die Erscheinung zu fassen und zu bestimmen.

§ 306

Die Wärme als Temperatur überhaupt ist zunächst die noch abstrakte und ihrer Existenz und Bestimmtheit nach bedingte Auflösung der spezifizierten Materialität. Sich aber ausführend, in der Tat realisiert gewinnt das Verzehren der körperlichen Eigentümlichkeit die Existenz der reinen physischen Idealität, der frei werdenden Negation des Materiellen und tritt als *Licht* hervor, jedoch als *Flamme*, als an die Materie gebundene Negation der Materie. Wie das *Feuer* zuerst (§ 283) aus dem *Ansich* sich entwickelte, so wird es hier *gesetzt*, daß es sich als äußerlich

mette in rilievo la scomparsa del calore, oppure il suo manifestarsi dove prima non c'era, allora si dichiara che il primo è un mero occultamento o *restringimento* fino all'impercettibilità, e che il secondo è un venir fuori dalla mera impercettibilità. La metafisica dell'autonomia viene dunque *contrapposta* qui *all'esperienza*, anzi viene presupposta come *a priori* rispetto all'esperienza.

Le due difficoltà relative alla determinazione concettuale del calore.

— In realtà, ciò che importa in vista della determinazione del calore fornita nel presente paragrafo è questo: Dev'essere *empiricamente* attestato che la determinazione concettuale per sé necessaria – l'*alterazione* del peso specifico e della coesione – si mostri fenomenicamente come *calore*.

Lo *stretto legame* fra quell'alterazione e il calore si riconosce facilmente innanzitutto nelle molteplici produzioni (e nei tipi altrettanto molteplici di sparizione) del calore nelle fermentazioni, negli altri processi chimici, nelle cristallizzazioni e nelle relative dissoluzioni, nei già menzionati scuotimenti interni legati a quelli esterni, nei rintocchi delle campane, nel battere il metallo, negli sfregamenti, ecc.²²²

Lo sfregamento fra due legni, o quello che si produce in un comune acciarino, raccoglie temporaneamente in un *unico* punto l'esteriorità reciproca materiale di un corpo sotto la pressione del movimento dell'altro corpo: si tratta | di una negazione della sussistenza spaziale delle parti materiali, e precisamente di una negazione che divampa in calore e fiamma del corpo, oppure in una scintilla che se ne separa.

L'ulteriore difficoltà consiste nel comprendere che il legame del calore con il peso specifico e la coesione è l'idealità *esistente* della materialità. Si ha qui un'esistenza del Negativo la quale contiene essa stessa ciò che viene negato: essa ha inoltre la determinatezza di un Quanto, e, costituendo l'idealità di un'entità sussistente, è il suo essere-fuori-di-sé e il suo por-si in Altro: è la comunicazione.

Qui, come sempre deve avvenire nella Filosofia della Natura, si tratta soltanto di sostituire alle categorie dell'intelletto i rapporti di pensiero del Concetto speculativo, e di comprendere e determinare il fenomeno in base a quest'ultimo.

§ 306. La fiamma, cioè il fuoco posto

Il calore, in quanto temperatura in generale, è innanzitutto la dissoluzione, ancora astratta e condizionata secondo la sua esistenza e determinatezza, della materialità specificata.

Una volta attuata ed effettivamente realitarsi, però, la consumazione della peculiarità corporea ottiene l'esistenza dell'idealità fisica pura, della negazione liberantesi della materialità, ed emerge, sì, come *luce*, però come *fiamma*, come negazione della materia nella materia stessa.

Il *fuoco* inizialmente (§ 283) si sviluppa a partire dall'*In-sé*; adesso invece esso viene *posto*, e in tal senso, in quanto esterior-

bedingt aus den existierenden Begriffsmomenten innerhalb der Sphäre der bedingten Existenz erzeugt. – Es verzehrt sich ferner so als endliches zugleich mit den Bedingungen, deren Verzehren es ist.

§ 307

Die Entwicklung der realen, d.i. *die Form* an ihr enthaltenden Materie geht so in ihrer Totalität in die reine Idealität ihrer Bestimmungen, in die mit sich abstrakt identische Selbstischkeit über, die in diesem Kreise der *äußerlichen* Individualität selbst (als Flamme) äußerlich wird und so verschwindet. | Die *Bedingtheit* dieser Sphäre ist, daß die *Form* ein *Spezifizieren* der schweren Materie, und die Individualität als Totalität nur erst *an sich* war. In der Wärme ist gesetzt das Moment der realen *Auflösung* der *Unmittelbarkeit* und der zunächst vorhandenen Gleichgültigkeit des spezifizierten Materiellen gegeneinander. Die Form ist daher jetzt *als Totalität* dem als gegen sie widerstandslosen Materiellen immanent. – Die Selbstischkeit als die unendliche sich auf sich beziehende Form ist als solche in die Existenz getreten; sie erhält sich in der ihr unterworfenen Äußerlichkeit, und ist als die frei dies Materielle bestimmende *Totalität*, – *die freie Individualität*.

C

PHYSIK DER TOTALEN INDIVIDUALITÄT

§ 308

Die Materie ist zuerst *an sich* die Totalität des Begriffs als *schwere*; so ist sie nicht an ihr selbst formiert; der Begriff in seinen besondern Bestimmungen an ihr gesetzt zeigt zunächst die endliche in ihre Besonderheiten auseinanderfallende Individualität. Die Totalität des Begriffs nun *gesetzt* ist der Mittelpunkt der Schwere nicht mehr als die von der Materie gesuchte *Subjektivität*, sondern ihr immanent, als die Idealität jener zuerst unmittelbaren und bedingten Formbestimmungen, welche nunmehr als von innen heraus entwickelte Momente sind. Die materielle Indi-

mente condizionato, esso si produce, a partire dai momenti concettuali esistenti, all'interno della sfera dell'esistenza condizionata.

Il fuoco, inoltre, in quanto entità finita, si consuma a un tempo insieme alle stesse condizioni che esso consuma.

§ 307. L'emergere dell'individualità libera

Lo sviluppo della materia realitata, cioè della materia che contiene in sé *la forma*, passa così, nella sua totalità, all'idealità pura delle sue determinazioni, all'ipseità astrattamente identica con sé, la quale, in questa cerchia dell'individualità *esteriore*, diviene essa stessa (in quanto fiamma) *esteriore* e così dilegua. |

La *condizionatezza* di questa sfera consisteva prima in ciò: La *forma* era una *specificazione* della materia grave, e l'individualità, in quanto totalità, era soltanto *in sé*.

Nel calore è invece posto il momento della *dissoluzione* realitata dell'*immediatezza* e dell'indifferenza reciproca data delle materie specificate. La forma, pertanto, è ora immanente *come totalità* alla materialità che non le oppone resistenza.

L'ipseità, in quanto è la forma infinita che si relaziona a se stessa, è entrata in quanto tale nell'esistenza. Essa si conserva nell'esteriorità che le è soggetta, ed è come la *totalità* che determina liberamente questa materialità: è *l'individualità libera*.

C.

FISICA DELL'INDIVIDUALITÀ TOTALE

§ 308. L'individualità come totalità esistente dell'essere-per-sé materiale

In sé, la materia è inizialmente la totalità del Concetto in quanto totalità *grave*, e in tal senso non è ancora in se stessa formata. Il Concetto, che in essa è posto nelle sue determinazioni particolari, mostra innanzitutto l'individualità finita che si frammenta nelle sue particolarità.

Adesso la totalità del Concetto è *posta*, è il centro di gravità non più come la *soggettività* verso cui la materia tende, bensì come la *soggettività* immanente alla materia: è l'idealità di quelle determinazioni formali inizialmente immediate e condizionate, le quali ormai sono come momenti sviluppati dall'interno verso l'esterno.

vidualität, so in ihrer Entwicklung identisch mit sich ist unendlich *für sich*, aber zugleich *bedingt*; sie ist die subjektive Totalität nur erst *unmittelbar*, daher obgleich für sich unendlich enthält sie | das Verhältnis zu *Anderem*; und erst im Prozesse kommt sie dazu, daß diese Äußerlichkeit und Bedingtheit als sich aufhebend gesetzt wird; so wird sie existierende Totalität des materiellen Fürsichseins, die dann *an sich Leben* ist, und im Begriffe in dasselbe übergeht.

§ 309

Die totale Individualität ist:

a. Unmittelbar *Gestalt* als solche, und deren abstraktes Prinzip in freier Existenz erscheinend, – *der Magnetismus*;

b. bestimmt sie sich zum *Unterschiede*, den besonders Formen der körperlichen Totalität; diese Besonderung zum Extreme gesteigert ist *die Elektrizität*.

c. Die *Realität* dieser Besonderung ist der *chemisch* differente Körper, und die *Beziehung* desselben, – die Individualität, welche Körper zu ihren Momenten hat, sich als Totalität realisierend, der *chemische Prozeß*.

a. DIE GESTALT

§ 310

Der Körper als totale Individualität ist *unmittelbar, ruhende* Totalität, somit Form des räumlichen Zusammenseins des Materiellen, daher wieder zuerst *Mechanismus*. Die Gestalt ist somit materieller Mechanismus der nun unbedingt und frei bestimmenden Individualität, – der Körper, dessen spezifische Art des innern Zusammenhalts nicht nur, sondern dessen *äußerliche Begrenzung im Raume* durch die *immanente* und *entwickelte* Form bestimmt ist. Auf solche Weise ist die Form *von selbst* manifestiert, und zeigt sich nicht erst als eine Eigentümlichkeit des *Widerstands* gegen *fremde* Gewalt. |

§ 311

Die a) *unmittelbare* d.i. die als in sich *formlos* gesetzte Gestalt, ist einerseits das Extrem *der Punktualität* der Sprödigkeit,

L'individualità materiale, che così nel suo sviluppo diviene identica a sé, è infinitamente *per sé*, ma è a un tempo *condizionata*. Essa è la totalità soggettiva soltanto *immediata*; pertanto, sebbene per sé infinita, essa implica | il rapporto ad *Altro*, e solo nel processo le accade che questa exteriorità e condizionatezza venga posta come autorimozione. In tal modo, l'individualità materiale diviene totalità esistente dell'essere-per-sé materiale, la quale è poi *in sé vita*, e nel Concetto passa appunto nella vita.

§ 309. Classificazione dell'individualità totale

L'individualità totale è:-

a) immediatamente, *figura* in quanto tale, ed è il principio astratto della figura manifestantesi in esistenza libera: *il magnetismo*;

b) si determina poi come *differenza*, come le forme particolari della totalità corporea; questa particolarizzazione, spinta all'estremo, è *l'elettricità*;

c) la *realità* di questa particolarizzazione è il corpo *chimicamente* differenziato, ed è la *relazione* di esso, cioè l'individualità che, avendo per suoi momenti dei corpi, giunge a realitarsi come totalità: *il processo chimico*.

a. LA FIGURA

§ 310. La figura come meccanismo materiale dell'individualità

Il corpo, in quanto individualità totale, è *immediato*, è totalità *in quiete*, ed è quindi forma dell'essere-insieme spaziale della materialità. Inizialmente, perciò, si presenta di nuovo come *meccanismo*.

La figura è quindi meccanismo materiale dell'individualità adesso incondizionata e liberamente determinante: è il corpo che, mediante la forma *immanente* e *svilupata*, ha determinata non soltanto la sua modalità specifica del contenere interno, ma anche la sua *limitazione esteriore nello spazio*.

In tal modo, la forma si manifesta *da se stessa*, e non si mostra soltanto come una peculiarità della *resistenza* contro una forza *estranea*. |

§ 311. aa) La figura immediata come assenza interna di figura

aa) La figura *immediata*, cioè la figura posta come entro sé *informe*, è da un lato l'estremo della *puntiformità* propria della

andererseits das Extrem der sich *kugelnden* Flüssigkeit; – die Gestalt als innere Gestaltlosigkeit.

§ 312

β) Das Spröde als *an sich* seiende Totalität der formierenden Individualität, schließt sich zum Unterschiede des Begriffs auf. Der Punkt geht zunächst in die Linie über, und die Form setzt sich an derselben in Extreme entgegen, welche als Momente kein eigenes Bestehen haben, und nur durch ihre Beziehung, welche erscheinend ihre Mitte und Indifferenzpunkt des Gegensatzes ist, gehalten sind. Dieser Schluß macht das *Prinzip der Gestaltung* in ihrer entwickelten Bestimmtheit aus und ist in dieser noch abstrakten Strenge, *der Magnetismus*.

Der Magnetismus ist eine der Bestimmungen, die sich vornehmlich darbieten mußten, als der *Begriff* sich in der bestimmten Natur vermutete und die Idee einer *Naturphilosophie* faßte. Denn der Magnet stellt auf eine einfache naive Weise die Natur des Begriffes und zwar in seiner entwickelten Form als Schluß (§ 181) dar. Die Pole sind die sinnlich existierenden Enden einer realen Linie (eines Stabes, oder auch in einem nach allen Dimensionen weiter ausgedehnten Körper); als Pole haben sie aber nicht die sinnliche, mechanische Realität, sondern eine ideelle; sie sind schlechthin untrennbar. Der Indifferenzpunkt, in welchem sie ihre Substanz haben, ist die Einheit, in der sie als Bestimmungen des Begriffs sind, so daß sie Sinn und Existenz allein in dieser Einheit haben, und die Polarität ist die Beziehung nur solcher Momente. Der Magnetismus hat außer der hiedurch gesetzten Bestimmung keine weitere besondere Eigenschaft. Daß die einzelne Magnetenadel sich nach *Norden* und damit in Einem | nach *Süden* richtet, ist Erscheinung des allgemeinen *Erdmagnetismus*. – Daß aber alle Körper magnetisch sind, hat einen schiefen Doppelsinn; der richtige ist, daß alle reelle, nicht bloß spröde Gestalt dieses Prinzip der Determination enthält; der unrichtige aber, daß alle Körper auch dieses Prinzip, wie es in seiner strengen *Abstraktion existiert*, d.i. als Magnetismus ist, an ihnen zur Erscheinung bringen. Eine Begriffsform so in der Natur vorhanden aufzeigen wollen, daß sie in der Bestimmtheit, wie sie als eine Abstraktion ist, *allgemein existieren* solle, wäre ein unphilosophischer Gedanke. Die Natur ist vielmehr die Idee im Elemente des Außereinander, so daß sie ebenso wie der Verstand die Begriffsmomente *zerstreut* festhält und in Realität darstellt, aber in den höhern Dingen die unterschiedenen Begriffsformen zur höchsten Konkretion in Einem vereint (s. Anm. folg. §).

fragilità, e, dall'altro lato, è l'estremo della fluidità che si espande *sfericamente*. È la figura come assenza interna di figura.

§ 312. bb) Il magnetismo come principio di configurazione

bb) Il corpo fragile, in quanto totalità essente-*in-sé* dell'individualità formatrice, si dischiude alle differenze del Concetto.

Il punto passa innanzitutto nella linea, e la forma si contrappone nella linea in estremi che, in quanto momenti, non hanno nessuna sussistenza propria e che sono mantenuti solo mediante la loro relazione, la quale, manifestandosi, è il loro termine medio e il loro punto d'indifferenza dell'opposizione.

Questo sillogismo costituisce il *principio di configurazione* nella sua determinatezza sviluppata e, in questo rigore ancora astratto, è *il magnetismo*.

Il magnetismo è una determinazione fondamentale della Filosofia della Natura. — Il magnetismo è una di quelle determinazioni che non potevano non presentarsi in modo privilegiato quando si suppose che il *Concetto* fosse nella Natura determinata e si concepì l'Idea di una *Filosofia della Natura*²²³.

Il magnete, infatti, presenta la natura del Concetto in maniera semplice e ingenua, e precisamente nella sua forma sviluppata di sillogismo (§ 181). I poli sono gli estremi sensibilmente esistenti di una linea realitata (di una barra, o anche di un corpo tridimensionale molto grande); in quanto poli, però, essi non hanno realtà sensibile, meccanica, bensì una realtà idealitata: sono assolutamente inseparabili. Il punto d'indifferenza in cui i poli hanno la loro sostanza è l'unità in cui essi sono come determinazioni del Concetto, per cui hanno senso ed esistenza unicamente in questa unità, e la polarità non è altro che la relazione fra tali momenti.

Oltre alla determinazione posta in tal modo, il magnetismo non ha nessun'altra proprietà particolare. Che poi il singolo ago magnetico sia orientato verso *nord*, e quindi a un tempo | verso *sud*, è fenomeno del *magnetismo terrestre* generale.

In che senso il magnetismo si trova in tutti i corpi. — La proposizione «tutti i corpi sono magnetici» ha però un doppio senso fuorviante.

Il senso giusto è questo: Ogni figura realitata, non meramente fragile, implica il principio determinante del magnetismo.

Il senso scorretto, invece, è che tutti i corpi manifesterebbero in sé questo principio anche nel modo in cui esso *esiste* nella sua *astrazione* rigorosa, cioè come magnetismo.

Sarebbe non filosofico voler indicare come data nella Natura una forma concettuale che dovrebbe *esistere universalmente* nella determinatezza in cui essa è come un'astrazione. La Natura, piuttosto, è l'Idea nell'elemento dell'Esteriorità reciproca, per cui essa, analogamente a quanto fa l'intelletto, mantiene ferma la *dispersione* dei momenti concettuali e così li presenta in realtà; nelle cose superiori, però, essa riunisce le differenti forme concettuali nella concrezione suprema (v. § seg., annot.).

§ 313

Insofern diese sich auf sich beziehende Form zunächst in dieser *abstrakten* Bestimmung, Identität der *bestehenden* Differenzen zu sein, existiert, also noch nicht in der totalen Gestalt zum Produkte geworden und paralyisiert ist, ist sie als *Tätigkeit*, und zwar in der Sphäre der Gestalt die immanente Tätigkeit des freien *Mechanismus*, nämlich die örtlichen Verhältnisse zu bestimmen.

Es ist hier ein Wort über die in jetziger Zeit so anerkannte und in der Physik sogar fundamental gewordene *Identität* von Magnetismus, Elektrizität und Chemismus zu sagen: Der *Gegensatz* der Form im individuellen Materiellen geht auch dazu fort, sich zum realern, *elektrischen*, und zu dem noch realern, dem *chemischen* Gegensatze zu bestimmen. Allen diesen besondern Formen liegt eine und dieselbe allgemeine Totalität der Form als ihre Substanz zum Grunde. Ferner sind Elektrizität und Chemismus als Prozesse Tätigkeiten vom reellern physisch weiter bestimmten | Gegensatze; aber außerdem enthalten diese Prozesse vor Allem Veränderungen in den Verhältnissen der materiellen Räumlichkeit. Nach dieser Seite, daß diese konkrete Tätigkeit zugleich mechanisierende Bestimmung ist, ist sie *an sich* magnetische Tätigkeit. Inwiefern sie als solche auch innerhalb dieser konkretern Prozesse zur *Erscheinung* gebracht werden kann, sind die empirischen Bedingungen hiervon in neuern Zeiten gefunden worden. Es ist daher für einen wesentlichen Fortschritt der empirischen Wissenschaft zu achten, daß die Identität dieser Erscheinungen in der Vorstellung anerkannt worden ist, welche Elektro-Chemismus, oder etwa auch Magneto-Elektro-Chemismus oder wie sonst, genannt wird. Allein die *besondern* Formen, in welchen die allgemeine existiert, und deren *besondere Erscheinungen* sind auch ebenso wesentlich *voneinander* zu *unterscheiden*. Der Name Magnetismus ist darum für die ausdrückliche Form und deren Erscheinung als in der Sphäre der Gestalt als solcher, sich nur auf *Raumbestimmungen* beziehend, aufzubehalten, so wie der Name Elektrizität gleichfalls für die damit ausdrücklich bezeichneten Erscheinungsbestimmungen. Früher ist Magnetismus, Elektrizität und Chemismus gänzlich abgesondert, ohne Zusammenhang miteinander, jedes als eine selbständige Kraft betrachtet worden. Die Philosophie hat die Idee ihrer *Identität*, *aber* mit ausdrücklichem *Vorbehalt* ihres *Unterschiedes* gefaßt, in den neuesten Vorstellungsweisen der Physik scheint auf das Extrem der *Identität* dieser Erscheinungen übergesprungen worden und die Not zu sein, – daß und wie sie zugleich auseinanderzuhalten seien. Die Schwierigkeit liegt in dem Bedürfnis beides zu vereinigen; gelöst ist sie allein in der Natur des Begriffes, aber nicht in der Identität, die eine Konfusion der Namen in einem Magneto-Elektro-Chemismus ist.

§ 313. L'attività immanente del meccanismo libero

Tale forma autorelazionantesi esiste innanzitutto in questa determinazione *astratta* – identità delle differenze *sussistenti* –, dunque non è ancora divenuta prodotto nella figura totale ed è paralizzata.

In tal senso essa è come *attività*, e, precisamente, nella sfera della figura è l'attività immanente del *meccanismo* libero, la quale determina i rapporti *locali*.

Sull'identità e la distinzione tra magnetismo, elettricità e chimismo. — Va spesa qualche parola su quell'*identità* di magnetismo, elettricità e chimismo che è stata individuata in epoca moderna e che è divenuta persino fondamentale in fisica.

L'*opposizione* formale nella materialità individuale procede anche a determinarsi in un'opposizione sempre più realitata, cioè prima *elettrica* e poi *chimica*. A fondamento di tutte queste forme particolari c'è, come loro sostanza, un'unica e medesima totalità formale universale.

Elettricità e chimismo, inoltre, in quanto processi, sono attività dell'opposizione più realitata, ulteriormente determinata | sul piano fisico; oltre a ciò, però, tali processi implicano soprattutto delle alterazioni nei rapporti della spazialità materiale. Secondo questo aspetto, per cui tale attività concreta è a un tempo determinazione meccanizzante, essa è *in sé* attività magnetica. In quanto tale, pertanto, essa può essere portata a *manifestazione* anche all'interno di questi processi più concreti, e le condizioni empiriche di questo fenomeno sono state scoperte proprio di recente²²⁴.

Va pertanto considerato come un progresso essenziale della scienza empirica l'aver riconosciuto a livello teorico-rappresentativo l'identità di questi fenomeni, identità che viene chiamata elettro-chimismo, oppure magneto-elettro-chimismo, o anche in altro modo.

Senonché, è altrettanto essenziale *distinguere tra loro* le forme *particolari* e i relativi *fenomeni particolari* in cui esiste la forma universale. Il nome di «magnetismo» va perciò riservato a quella forma esplicita e al suo fenomeno quale ha luogo nella sfera della figura in quanto tale, e si riferisce soltanto alle *determinazioni spaziali*; il nome «elettricità», a sua volta, va impiegato per quelle determinazioni fenomeniche espressamente designate come tali.

In precedenza, magnetismo, elettricità e chimismo erano totalmente separati, senza nessuna connessione l'uno con l'altro, ciascuno come una forza autonoma. La Filosofia ha colto l'Idea della loro *identità*, *ma* con la *riserva* esplicita della loro *differenza*; nella più recente modalità rappresentativa della fisica sembra si sia passati all'estremo dell'*identità* di questi fenomeni, e sembra esserci l'esigenza di sapere se e come tenerli a un tempo separati. Ora, la difficoltà è dovuta al bisogno di contemperare entrambe le istanze, e la si risolve unicamente nella natura del Concetto, non certo in quell'identità che è confusione di nomi, in un magneto-elettro-chimismo.

§ 314

Die Tätigkeit der Form ist keine andere, als die des Begriffs überhaupt, *das identische different* und *das differente identisch* zu setzen, hier also in der Sphäre der materiellen Räumlichkeit das im Raume identische different zu setzen, d.i. es von sich zu entfernen (– *abzustossen*) und das im Raume *differente* identisch zu setzen, d.i. es zu nähern und zur Berührung zu bringen (– *anzuziehen*). Diese Tätigkeit, da sie in einem Materiellen, aber noch *abstrakt* (und nur als solche ist sie Magnetismus) existiert, beseelt sie nur ein *Lineares* (§ 256). In solchem können die beiden Bestimmungen der Form nur an seinem Unterschiede, d.i. an den beiden Enden, geschieden hervortreten, und ihr tätiger, magnetischer Unterschied besteht nur darin, daß das eine Ende (der eine *Pol*) *dasselbe* – ein Drittes – mit sich identisch setzt, was das andere (der andere *Pol*) von sich entfernt.

Das Gesetz des Magnetismus wird so ausgesprochen, daß *gleichnamige* Pole sich abstoßen, und die *ungleichnamigen* sich anziehen, die gleichnamigen *feindschaftlich*, die ungleichnamigen aber *freundschaftlich* sind. Für die Gleichnamigkeit ist jedoch keine andere Bestimmung vorhanden, als daß diejenigen gleichnamige sind, welche gleicherweise von einem Dritten beide angezogen oder beide abgestoßen werden. Dies Dritte aber hat ebenso seine Determination allein darin, jene Gleichnamigen, oder überhaupt ein Anderes entweder abzustossen oder anzuziehen. Alle Bestimmungen sind durchaus nur *relativ*, ohne verschiedene sinnliche, gleichgültige Existenz; es ist oben (Anm. § 312) bemerkt worden, daß so etwas wie Norden und Süden keine solche ursprüngliche, erste oder unmittelbare Bestimmung enthält. Die *Freundschaftlichkeit* des *Ungleichnamigen*, und die *Feindschaftlichkeit* des *Gleichnamigen* sind hiemit überhaupt nicht eine folgende oder noch besondere Erscheinung an einem vorausgesetzten, einem eigentümlich schon bestimmten Magnetismus, sondern drücken nichts anderes als die Natur des Magnetismus selbst aus, und damit die Natur des Begriffs, wenn er in dieser Sphäre als Tätigkeit gesetzt ist.

§ 315

y) Die Tätigkeit in ihr Produkt übergegangen ist die *Gestalt*, und bestimmt als *Kristall*. In dieser Totalität sind die differenten magnetischen Pole zur Neutralität reduziert, die abstrakte Linea-

§ 314. Polo di attrazione e polo di repulsione

L'attività della Forma non è altro che l'attività del Concetto in generale, la quale consiste nel porre l'*Identico* come *differenziato* e il *Differenziato* come *identico*.

Qui, nella sfera della spazialità materiale, la forma è dunque l'attività di porre come differenziato ciò che è spazialmente | identico – cioè, di allontanarlo da se stesso (*repulsione*) –, e come identico ciò che è spazialmente *differenziato* – cioè, di avvicinarlo fino al contatto (*attrazione*).

Questa attività esiste, sì, in una materialità, ma ancora *astrattamente* (e solo come tale essa è magnetismo), e quindi anima soltanto un'entità *lineare* (§ 256). In tale entità, le due determinazioni della forma possono emergere soltanto come distinte in differenza lineare, cioè nelle due estremità della linea; e la loro differenza attiva, magnetica, consiste soltanto nel fatto che una delle due estremità (un *polo*) pone come identico a sé quello *stesso* termine – un terzo termine – che l'altra estremità (l'altro *polo*) allontana da sé.

Relatività delle determinazioni del magnetismo. — La legge del magnetismo viene espressa così: Poli *omonimi* si respingono e poli *non-omonimi* si attraggono; gli omonimi sono *nemici*, mentre i non-omonimi sono *amici*.

Dell'omonimia, tuttavia, non è data qui nessun'altra determinazione che questa: Sono omonimi quei poli che vengono entrambi attratti, o entrambi respinti, da un terzo termine.

Questo terzo termine ha a sua volta la propria determinazione unicamente nel respingere o attrarre quegli omonimi, cioè, in generale, nel respingere o attrarre un Altro.

Tutte queste determinazioni, pertanto, sono solo *relative*, senza un'esistenza sensibile diversa, indifferente. Più sopra (§ 312 annot.) si è osservato che espressioni come, per esempio, «nord» e «sud» non contengono nessuna di tali determinazioni originarie, primitive o immediate. L'*amicizia* dei *non-omonimi* e l'*inimicizia* degli *omonimi*, quindi, non sono in generale il fenomeno conseguente, o ancora particolare, di un magnetismo presupposto e già determinato in maniera peculiare; esse invece non esprimono altro che la natura del magnetismo stesso, e con ciò la natura del Concetto quando esso, in questa sfera, è posto come attività.

§ 315. cc) La cristallizzazione

cc) L'attività passata nel suo prodotto è la *figura* determinata come *cristallo*.

In questa totalità, i differenti poli magnetici sono ridotti a

rität der ortbestimmenden Tätigkeit zur Fläche und Oberfläche des ganzen Körpers realisiert; näher die spröde Punktualität einerseits zur entwickelten Form erweitert, die formelle Erweiterung der Kugel aber zur Begrenzung reduziert. Es wirkt die *Eine* Form, den Körper nach Außen (die Kugel begrenzend), und (die Punktualität gestaltend) seine innere Kontinuität *durch und durch*, (Durchgang der Blätter, Kerngestalt), zu kristallisieren.

b. DIE BESONDERUNG DES INDIVIDUELLEN KÖRPERS

§ 316

Die Gestaltung, das den Raum bestimmende Individualisieren des *Mechanismus*, geht in die *physikalische Besonderung* über. Der individuelle Körper ist *an sich die physische Totalität*; diese ist an ihm *im Unterschiede*, aber wie er in der Individualität bestimmt und gehalten ist, zu setzen. Der Körper als das *Subjekt* dieser Bestimmungen enthält sie als *Eigenschaften* oder *Prädikate*; aber so, daß sie zugleich ein Verhalten zu ihren ungebundenen, allgemeinen Elementen und Prozesse mit denselben sind. Es ist ihre unmittelbare noch nicht *gesetzte* (welches Setzen der *chemische* Prozeß ist) *Besonderung*, wonach sie noch nicht in die Individualität zurückgeführt, nur Verhältnisse zu jenen Elementen, nicht die reale Totalität des Prozesses, sind. Ihre Unterscheidung gegeneinander ist die ihrer Elemente, deren logische Bestimmtheit in ihrer Sphäre aufgezeigt worden. § 282 ff.

Bei dem alten, allgemeinen Gedanken, daß jeder Körper aus den vier Elementen, oder dem neuern *Paracelsischen*, daß er aus Mercurius oder Flüssigkeit, Schwefel oder Öl und Salz bestehe, und bei vielen andern Gedanken dieser Art ist *vors erste* die Widerlegung leicht gewesen, indem man unter jenen Namen die einzelnen empirischen Stoffe verstehen | wollte, welche zunächst durch solche Namen bezeichnet sind. Es ist aber nicht zu verkennen, daß sie viel wesentlicher die Begriffsbestimmungen enthalten und ausdrücken sollten; es ist daher vielmehr die Gewaltsamkeit zu bewundern, mit welcher der Gedanke in solchen sinnlichen besondern Existenzen nur seine eigene Bestimmung und die allgemeine Bedeutung erkannte und festhielt. *Fürs andere* ist ein solches Auffassen und Bestimmen, da es die Vernunft zu seiner Quelle hat, wel-

neutralità, e la linearità astratta dell'attività localmente determinante è realizzata a superficie dell'intero corpo. In termini più precisi: Da un lato, la puntiformità fragile è ampliata a forma sviluppata, mentre, dall'altro lato, | l'ampliamento formale della sfera è ridotto a limitazione.

È un'*unica* forma a cristallizzare il corpo all'esterno (limitando la sfera) e (conferendo figura alla puntiformità) la sua continuità interna *da parte a parte* (passaggio da una lamina all'altra, figura nucleare).

b. LA PARTICOLARIZZAZIONE DEL CORPO INDIVIDUALE

§ 316. La particolarizzazione fisica immediata

La configurazione, cioè l'individualizzazione del *meccanismo* la quale determina lo spazio, passa nella *particolarizzazione fisica*.

Il corpo individuale, *in sé*, è *la totalità fisica*. Questa va posta in esso *entro la differenza*, ma secondo la modalità in cui il corpo è determinato e mantenuto entro l'individualità.

Il corpo, in quanto è il *soggetto* di queste determinazioni, le contiene come *proprietà*, cioè come *predicati*, ma in modo tale che esse si rapportino a un tempo ai loro elementi non vincolati e universali, e formino con questi elementi dei processi.

È questa la loro particolarizzazione immediata, non ancora *posta* (nel qual caso si avrebbe già il processo *chimico*). Di conseguenza, le determinazioni non sono ancora ricondotte nell'individualità, sono soltanto dei rapporti con quegli elementi, non costituiscono ancora la totalità realitata del processo. La loro differenziazione reciproca è quella dei loro elementi, la cui determinatezza logica è stata a suo tempo mostrata nella relativa sfera (§§ 282 ss.).

Onorabilità di alcune errate concezioni del passato sulla costituzione dei corpi. — *Per un verso*, è stato facile confutare la vecchia teoria generale secondo cui ogni corpo consisterebbe dei quattro elementi²²⁵, come pure la più recente concezione di Paracelso per cui i corpi consisterebbero di mercurio o fluidità, zolfo o olio e sale²²⁶, e molte altre concezioni di questo tipo. Con quei nomi, infatti, si volevano intendere le singole materie empiriche | che innanzitutto sono designate da tali nomi. Non bisogna però disconoscere che questi nomi dovevano contenere ed esprimere in maniera molto più essenziale le determinazioni concettuali; è perciò degna di ammirazione la forza e la fermezza con cui il pensiero, in tali esistenze sensibili particolari, ha riconosciuto e fissato soltanto la sua propria determinazione e il significato universale.

Per altro verso, un tal modo di intendere e determinare ha per propria fonte la ragione, la quale non si lascia irretire dal ludibrio sensibile

che sich durch die sinnliche Spielerei der Erscheinung und deren Verworrenheit nicht irre machen, noch sich gar in Vergessenheit bringen läßt, weit über das bloße Aufsuchen und das chaotische Hererzählen der *Eigenschaften* der Körper erhaben. In diesem Suchen gilt es für Verdienst und Ruhm immer noch etwas *Besonderes* ausgegangen zu haben, statt das so viele Besondere auf das Allgemeine und den Begriff zurückzubringen und diesen darin zu erkennen.

α) VERHÄLTNIS ZUM LICHT

§ 317

In der gestalteten Körperlichkeit ist die erste Bestimmung ihre *mit sich identische* Selbstischkeit, die abstrakte Selbstmanifestation ihrer als unbestimmter, einfacher Individualität, – *das Licht*. Aber die Gestalt leuchtet als solche nicht, sondern diese Eigenschaft ist (vorh. §) ein *Verhältnis* zum Lichte; 1) der Körper ist als *reiner* Kristall in der vollkommenen *Homogenität* seiner neutral-existierenden innern Individualisierung, *durchsichtig* und ein *Medium* für das Licht.

Was in Beziehung auf Durchsichtigkeit die innere Kohäsionslosigkeit der Luft ist, ist im konkreten Körper die *Homogenität* der in sich kohärenten und kristallisierten Gestalt. – Der individuelle Körper unbestimmt genommen ist freilich sowohl durchsichtig als undurchsichtig, durchscheinend usf. Aber die Durchsichtigkeit ist die nächste erste *Bestimmung* | desselben als Kristalls, dessen physische Homogenität noch nicht weiter in sich besondert und vertieft ist.

§ 318

2) Die erste einfachste Bestimmtheit, die das physische Medium hat, ist seine spezifische Schwere, deren Eigentümlichkeit für sich in der Vergleichung, so auch in Beziehung auf Durchsichtigkeit nur in der *Vergleichung* der verschiedenen Dichtigkeit eines andern Mediums zur Manifestation kommt. Was bei der Durchsichtigkeit beider von dem einen (– dem vom Auge entferntern –) in dem andern Medium (um die Dar- und Vorstellung zu erleichtern mag jenes als Wasser, dieses als Luft genommen werden) wirksam ist, ist allein die *Dichtigkeit*, als den Ort qualitativ bestimmend: das Volumen des Wassers mit dem darin enthaltenen Bilde wird daher so in der durchsichtigen Luft gesehen, als ob dasselbe Volumen Luft, in die jenes gesetzt ist, die größere

dei fenomeni e dalla loro confusione, né tantomeno acconsente a obliare se stessa. Questo procedimento, pertanto, è di gran lunga superiore a quella mera esplorazione ed enumerazione caotica delle *proprietà* dei corpi, per la quale merito e fama si acquistano con la scoperta di *particolari* sempre nuovi, e che non sa riportare questo Particolare molteplice all'Universale e al Concetto e non vi sa riconoscere quest'ultimo.

α) RAPPORTO CON LA LUCE

§ 317. αα) Il corpo cristallizzato come medio della luce

Nella corporeità configurata, la prima determinazione è la sua ipseità *identica a sé*, l'automanifestazione astratta della sua individualità indeterminata, semplice: *la luce*.

La figura in quanto tale, però, non riluce. Questa proprietà (§ prec.) è piuttosto un *rapporto* con la luce.

αα) Il corpo, in quanto cristallo *puro*, è *trasparente* nella perfetta *omogeneità* della sua individualizzazione interna neutralmente esistente. Esso è un *medio* per la luce.

La trasparenza è la prima determinazione del corpo come cristallo. — Ciò che, in relazione alla trasparenza, è la mancanza di coesione interna dell'aria, nel corpo concreto è l'*omogeneità* della figura entro sé coerente e cristallizzata.

Certo, il corpo individuale, preso in maniera indeterminata, è tanto trasparente quanto opaco, traslucido, ecc. La trasparenza è però la prima più esatta *determinazione* | del corpo come cristallo, la cui omogeneità fisica non si è ancora ulteriormente particolarizzata e approfondita entro se stessa.

§ 318. ββ) La rifrazione

ββ) La prima e più semplice determinatezza del medio fisico è il suo peso specifico, la cui peculiarità per sé si manifesta nel confronto; anche in relazione alla trasparenza, perciò, il peso specifico si manifesta soltanto nel *confronto* con la diversa densità di un altro medio.

Ciò che agisce nella trasparenza di entrambi – di un medio (il più distante dagli occhi) nell'altro medio (per facilitare l'esposizione e la rappresentazione si prendano l'acqua e l'aria) – è unicamente la *densità*, in quanto essa determina qualitativamente il luogo: il volume dell'acqua, con l'immagine in essa contenuta, viene visto perciò nell'aria trasparente come se il medesimo volume di aria in cui è posto quello dell'acqua avesse assunto una densità specifica maggiore, cioè appunto quella dell'acqua, e

spezifische Dichtigkeit, die des Wassers hätte, also in einen um so kleinern Raum kontrahiert wäre, – sogenannte *Brechung*.

Der Ausdruck *Brechung* des Lichts ist zunächst ein sinnlicher und insofern richtiger Ausdruck, als man z.B. einen ins Wasser gehaltenen Stab bekanntlich gebrochen sieht; auch wendet sich dieser Ausdruck für die geometrische Verzeichnung des Phänomens natürlich an. Aber ein ganz anderes ist die Brechung des Lichts und der sogenannten Lichtstrahlen *in physikalischer* Bedeutung, – ein Phänomen, das viel schwerer zu verstehen ist, als es dem ersten Augenblicke nach scheint. Abgerechnet das sonstige Unstatthafte der gewöhnlichen Vorstellung macht sich die Verwirrung, in welche sie verfallen muß, in der Verzeichnung der angenommenenmaßen sich von einem Punkte aus als Halbkugel ausstrahlenden Lichtstrahlen, leicht augenfällig. Es muß in Rücksicht der Theorie, wodurch die Erscheinung erklärt zu werden pflegt, an die wesentliche Erfahrung erinnert werden, daß der *ebene* Boden eines mit Wasser gefüllten Gefäßes, *eben*, somit *ganz und gleichförmig gehoben* erscheint, – ein Umstand, welcher der Theorie gänzlich widerspricht, aber, wie es in solchen Fällen gewöhnlich geschieht, darum in den Lehrbüchern ignoriert oder ver|schwiegen wird. – Worauf es ankommt, ist, daß Ein Medium nur schlechthin Durchsichtiges überhaupt ist, und erst das *Verhältnis* zweier Medien von verschiedener spezifischer Schwere das Wirksame wird für eine Partikularisation der Sichtbarkeit, – eine Determination, die zugleich nur ortbestimmend, d.h. durch die ganz abstrakte Dichtigkeit gesetzt ist. Ein *Verhältnis* der Medien als wirksam findet aber nicht im gleichgültigen Nebeneinandersein, sondern allein statt, indem *das eine in dem andern*, – nämlich hier nur als Sichtbares – als *Sehraum*, gesetzt ist. Dieses andere Medium wird von der *immateriellen* Dichtigkeit des darin gesetzten, sozusagen, infiziert, so daß es in ihm den Sehraum des Bildes nach der Beschränkung zeigt, die es selbst (das Medium) erleidet und ihn damit beschränkt. Die rein mechanische, nicht physisch reale Eigenschaft, sondern *ideelle* der Dichtigkeit, nur Raumbestimmend zu sein, kommt hier ausdrücklich vor, sie scheint so *außerhalb* des Materiellen, dem sie angehört, zu wirken, weil sie allein auf den Ort des Sichtbaren wirkt; ohne jene Idealität läßt sich das Verhältnis nicht fassen.

§ 319

Diese zunächst *äußerliche* Vergleichung und das In-eins-setzen verschiedener die Sichtbarkeit bestimmenden Dichtigkeiten, welche in *verschiedenen* Medien, (Luft, Wasser, dann Glas usf.) existieren, ist in der Natur der *Kristalle* eine *innerliche* Vergleichung. Diese sind *einerseits* durchsichtig überhaupt, *andererseits*

dunque come se fosse contratto in uno spazio proporzionalmente più piccolo.

Questa è la cosiddetta *rifrazione*.

I limiti della teoria ordinaria della rifrazione. — L'espressione «*rifrazione della luce*» è innanzitutto un'espressione sensibile corretta nella misura in cui, per fare un esempio ben noto, un bastone immerso nell'acqua appare alla vista come spezzato. L'espressione si applica naturalmente anche all'illustrazione geometrica del fenomeno.

La rifrazione della luce e dei cosiddetti raggi luminosi in senso *fisico*, invece, è qualcosa di completamente diverso: si tratta di un fenomeno molto più difficile da intendere di quanto non sembri a prima vista.

A parte l'inadeguatezza della rappresentazione ordinaria, balza facilmente agli occhi la confusione in cui è inevitabile cadere quando si impiegano a questo riguardo dei raggi luminosi che, a partire da un punto, si irradierebbero a semisfera²²⁷. Alla teoria con cui il fenomeno viene in genere spiegato bisogna ricordare questa esperienza essenziale: Il fondo *piano* di un vaso riempito d'acqua appare *piano*, e quindi *innalzato interamente e uniformemente*. Tale circostanza, che contraddice radicalmente quella teoria, è appunto per questo – come abitualmente accade in simili casi – ignorata o taciuta | nei manuali.

Solo nel rapporto tra due medi è possibile la particolarizzazione della visibilità. — Ciò che qui importa è che un unico medio, in generale, è soltanto qualcosa di assolutamente trasparente, e che solo il *rapporto* tra due medi dal diverso peso specifico effettua una particolarizzazione della visibilità. Quest'ultima determinazione, a un tempo, è solo localmente determinante, vale a dire: è posta solo mediante la densità del tutto astratta.

Un *rapporto* efficiente tra medi non ha luogo nella giustapposizione indifferente, ma soltanto quando *l'uno* è posto *nell'altro* – nel nostro caso: posto soltanto come visibile, come *spazio visivo*. Quest'altro medio viene, per così dire, imbrattato dalla densità *immateriale* di quello che vi è stato posto, per cui mostra entro sé lo spazio visivo dell'immagine secondo la limitazione che esso stesso (il medio) patisce, e così lo limita.

Compare qui esplicitamente la proprietà puramente meccanica, non fisicamente realtata bensì *idealitata*, della densità – la proprietà di essere solo localmente determinante –; in tal modo, essa sembra agire *al di fuori* della materialità alla quale appartiene, perché agisce unicamente sul luogo del visibile. Senza quella idealità il rapporto non può essere colto.

§ 319. La doppia rifrazione

Questo confronto innanzitutto *esteriore* e l'unificazione di diverse densità che determinano la visibilità ed esistono in medi *diversi* (aria, acqua, e poi vetro, ecc.), è, nella natura dei *cristalli*, un confronto *interiore*.

I cristalli, *da un lato*, sono in generale trasparenti; *dall'altro*

aber besitzen sie in ihrer *innern* Individualisierung (Kerngestalt) eine von der formellen Gleichheit,* der jene allgemeine Durchsichtigkeit angehört, *abweichende* Form. Diese ist auch Gestalt als Kerngestalt, aber ebenso ideelle, subjektive Form, die wie die spezifische Schwere den | Ort bestimmend wirkt, und daher auch die Sichtbarkeit, als räumliches Manifestieren auf spezifische Weise, von der ersten abstrakten Durchsichtigkeit verschieden, bestimmt, – *doppelte Strahlenbrechung*.

Die Kategorie *Kraft* könnte hier passend gebraucht werden, indem die rhomboidalische Form (die gewöhnlichste unter den von jener formellen Gleichheit der Gestalt in sich abweichenden) *durch und durch* den Kristall innerlich individualisiert, aber, wenn dieser nicht zufällig in Lamellen gesplittert ist, nicht zur *Existenz* als Gestalt kommt, und dessen vollkommene Homogenität und Durchsichtigkeit nicht im mindesten unterbricht und stört, nur als *immaterielle* Bestimmtheit wirksam ist.

Ich kann nichts treffenderes in Beziehung auf den Übergang von einem zunächst äußerlich gesetzten Verhältnis zu dessen Form als innerlich wirksamer Bestimmtheit oder Kraft anführen, als wie *Goethe* die Beziehung der äußerlichen Vorrichtung von zwei zueinander gerichteten Spiegeln auf das Phänomen der entoptischen Farben, das im *Innern* des Glaskubus in seiner Stellung zwischen ihnen erzeugt wird, ausdrückt. Zur Naturwissenschaft I. Bd. 3s Heft XXII. S. 148 heißt es: «von den natürlichen, durchsichtigen, kristallisierten Körpern» – «wir sprechen also von ihnen aus: daß die Natur, in *das Innerste* solcher Körper einen *gleichen Spiegelapparat* aufgebaut habe, wie wir es mit *äußerlichen, physisch-mechanischen* Mitteln getan» – vergl. vorherg. S. daselbst.** – Es handelt sich, wie gesagt, bei dieser Zusammenstellung des Äußern und Innern nicht von Refraktion, wie im Paragraph, sondern von einer *äußern* Doppelspiegelung, und dem ihr im Innern entsprechenden Phänomen. So ist weiter zu unterscheiden, wenn es daselbst S. 147 heißt: «man habe beim rhombischen Kalkspat gar deutlich bemerken können, daß der verschiedene Durchgang der *Blätter* und die *deshalb* gegeneinander

* Das Kubische überhaupt ist hier unter der formellen Gleichheit bezeichnet. Als hier genügende Bestimmung der Kristalle, welche die sogenannte doppelte Strahlenbrechung zeigen, in Ansehung ihrer innern Gestaltung, führe ich die aus *Biot, Phys.* III ch. 4 p. 325 an: «Dies Phänomen zeigt sich an allen durchsichtigen Kristallen, deren primitive Form weder ein Kubus noch ein regelmäßiges Oktaeder ist.»

** Was ich über dieses Apperçu gesagt, hat *Goethe* so freundlich aufgenommen, daß es Heft 4 zur Naturwissenschaft S. 294 zu lesen ist.

lato, invece, possiedono nella loro individualizzazione *interna* (figura nucleare) una forma *divergente* dall'uguaglianza formale* cui appartiene quella trasparenza universale.

Questa forma è anche figura in quanto figura nucleare, ma è anche forma idealitata, soggettiva, la quale, così come il peso specifico, | agisce determinando il luogo e, perciò, determina anche la visibilità come manifestazione spaziale in una modalità specifica diversa dalla prima trasparenza astratta.

Questa è la *doppia rifrazione dei raggi*.

Applicabilità della categoria di forza alla doppia rifrazione. — A questo contesto si potrebbe applicare convenientemente la categoria della *forza*.

Infatti, la forma più comune dei cristalli che divergono entro sé da quell'uguaglianza formale della figura è la forma romboidale, la quale individualizza *da parte a parte* il cristallo, ma, se questo non è accidentalmente frantumato in lamelle, non accede all'*esistenza* come figura, e non interrompe né disturba minimamente la perfetta omogeneità e trasparenza, ma agisce soltanto come determinatezza *immateriale*.

Il doppio rispecchiamento nella descrizione di Goethe. — In relazione al passaggio da un rapporto posto innanzitutto esteriormente alla sua forma di determinatezza o forza interiormente efficiente, non riesco a trovare nulla di più adeguato delle parole con cui Goethe esprime la relazione tra il dispositivo esteriore di due specchi rivolti l'uno verso l'altro e il fenomeno dei colori entottici che viene prodotto nell'*interno* del cubo di vetro collocato in mezzo agli specchi.

A proposito dei «corpi naturali, trasparenti, cristallizzati», Goethe dice (*Zur Naturwissenschaft*, I vol., 3° fasc., XXII, p. 148)²²⁹: «Noi dunque affermiamo che, *nell'intimo* di tali corpi, la Natura ha costruito un *apparato di specchi uguale* a quello da noi costruito con mezzi *esteriori, fisico-meccanici*» (cfr. *ibid.*, pag. prec.)**.

In questo accostamento di Esterno e Interno, come si è detto, non si tratta della rifrazione che è oggetto del presente paragrafo, bensì di un duplice rispecchiamento *esteriore* e del fenomeno che gli corrisponde nell'*interno*.

Così, quando nello stesso fascicolo si dice (p. 147) «si è potuto osservare con piena evidenza in un calcare rombico che la causa più prossima del fenomeno è costituita dal diverso passaggio di *strato in strato* e dai

* Con «uguaglianza formale» si designa qui l'elemento cubico in generale. Come determinazione sufficiente per i cristalli che, riguardo alla loro configurazione interna, mostrano la cosiddetta doppia rifrazione, cito da Biot, *Phys.* III, ch. 4, p. 325: «Questo fenomeno si mostra in tutti i cristalli trasparenti, la cui forma primitiva non è né un cubo, né un ottaedro regolare»²²⁸.

** Quando ho detto su questo aspetto è stato accolto con benevolenza da Goethe, come si può leggere in *Zur Naturwissenschaft*, 4° fasc., p. 294²³⁰.

wirkenden *Spiegelungen* die nächste Ursache der Erscheinung seien,» – daß im Paragraph von der sozusagen rhomboidalischen *Kraft* oder *Wirksamkeit*, nicht von Wirkung existierender Lamellen (vergl. I. Bd. 1. Heft zur Naturwissenschaft S. 25) gesprochen wird.

§ 320

3) Dies immaterielle *Fürsichsein* (Kraft) der Form zu *innerlichem Dasein* fortgehend hebt die neutrale Natur der Kristallisation auf, und es tritt die Bestimmung der immanenten Punktualität, *Sprödigkeit* (und dann Kohäsion) ein, bei noch vollkommener aber *formeller* Durchsichtigkeit (– sprödes Glas z.B.). Dies Moment der Sprödigkeit ist *Verschiedenheit* von dem *mit sich identischen* Manifestieren, dem Lichte und der Erhellung; es ist also innerer Beginn oder *Prinzip* der *Verdunkelung*, noch nicht existierendes Finsteres, aber *wirksam* als verdunkelnd; (sprödes Glas obgleich vollkommen durchsichtig ist die bekannte Bedingung der entoptischen Farben).

Das Verdunkeln bleibt nicht bloß Prinzip, sondern geht gegen die einfache, unbestimmte Neutralität der Gestalt außer den äußerlich und quantitativ bewirkten Trübungen und geringern Durchsichtigkeiten, fort zum *abstrakten* einseitigen *Extreme* der Gediegenheit, der passiven Kohäsion (Metallität). So gibt dann ein auch für sich *existierendes Finsteres* und *für sich* vorhandenes *Helles*, vermittelt der Durchsichtigkeit zugleich in konkrete und individualisierte Einheit gesetzt, die Erscheinung der *Farbe*.

Dem Licht als solchem ist die abstrakte Finsternis unmittelbar entgegengesetzt (§ 277). Aber das Finstre wird erst reell als physische individualisierte Körperlichkeit, und der aufgezeigte Gang der Verdunkelung ist diese *Individualisierung* des Hellen, d.h. hier, des durchsichtigen, nämlich der im Kreise der Gestalt passiven Manifestation, zum *Insichsein* der individuellen Materie; das Durchsichtige ist das in seiner Existenz homogene | Neutrale; das Finstre das in sich zum Fürsichsein individualisierte, das aber nicht in Punktualität existiert, sondern nur als *Kraft* gegen das Helle ist, und darum ebenso in vollkommener Homogenität existieren kann. – Die *Metallität* ist bekanntlich das materielle Prinzip aller Färbung – oder der allgemeine *Färbestoff*, wenn man sich so ausdrücken will. Was vom Metalle hier in Betracht kommt, ist nur seine hohe spezifische Schwere, in welche überwiegende Partikularisierung sich die spezifische Materie gegen die aufgeschlossene innere Neutralität der durchsichtigen Gestalt zurücknimmt und zum Extreme steigert; im Chemischen ist dann die Metallität ebenso einseitige, indifferente Base.

rispecchiamenti che perciò vi si effettuano l'uno rispetto all'altro», va fatta un'ulteriore distinzione, e cioè: nel paragrafo non si parla di effetto di lamelle esistenti, bensì | della *forza* o *efficienza*, per così dire, romboidale (cfr. *Zur Naturwissenschaft*, I vol., 1° fasc., p. 25)²³¹.

§ 320. γγ) Il colore

γγ) Questo *essere-per-sé* immateriale (forza) della forma, procedendo verso un *Esserci interiore*, rimuove la natura neutrale della cristallizzazione. Qui subentra la determinazione della puntiformità immanente – la *fragilità* (e poi la coesione) – nella trasparenza ancora più perfetta, ma *formale* (per esempio: vetro fragile).

Questo momento della fragilità è *diversità* dalla manifestazione *identica a sé*, dalla luce e dall'illuminazione; è dunque inizio interno, cioè *principio* dell'*oscuramento*, oscurità non ancora esistente, ma *efficiente* in quanto oscurante (è noto che il vetro fragile, sebbene perfettamente trasparente, costituisce la condizione dei colori entottici).

L'oscuramento non rimane mero principio, ma, rispetto alla neutralità semplice e indeterminata della figura, al di fuori dei turbamenti operati esteriormente e quantitativamente e delle trasparenze minori, procede verso l'*estremo* unilaterale *astratto* della compattezza, della coesione passiva (metallicità).

In tal modo, un'*oscurità esistente* anche per sé e una *chiarità data per sé*, poste a un tempo in unità concreta e individualizzata per mezzo della trasparenza, danno luogo al *colore*.

L'oscurità come individualizzazione della chiarezza. — Alla luce in quanto tale si contrappone immediatamente l'oscurità astratta (§ 277).

L'oscuro, però, diviene realitato solo come corporeità fisica individualizzata, e il percorso indicato dell'oscuramento è questa *individualizzazione* del chiaro – cioè, qui, del trasparente; in altri termini: Questo percorso è l'individualizzazione della manifestazione che, da passiva quale è nella sfera della figura, diviene l'*essere-entro-sé* della materia individuale.

La trasparenza è la neutralità omogenea nella sua | esistenza; l'oscurità è ciò che entro sé si è individualizzato a essere-per-sé, ma che non esiste nella puntiformità, bensì è soltanto come *forza* rispetto alla chiarezza, e perciò può anche esistere in omogeneità perfetta.

La metallicità come colorante universale. — La *metallicità*, com'è noto, è il principio materiale di ogni colorazione, è, se ci si vuole esprimere così, la *materia colorante* universale.

Qui il metallo viene preso in considerazione solo nel suo alto peso specifico, nella cui prevalente particolarizzazione la materia specifica si ritira rispetto al dischiudersi della neutralità interna della figura trasparente, e aumenta fino all'estremo; nel processo chimico, poi, la metallicità è una base altrettanto unilaterale, indifferente.

In der gemachten Aufzeigung des Ganges der Verdunkelung kam es darauf an, die Momente nicht nur abstrakt anzugeben, sondern die empirischen Weisen zu nennen, in denen sie erscheinen. Es erhellt von selbst, daß beides seine Schwierigkeiten hat; aber, was für die Physik noch größere Schwierigkeiten hervorbringt, ist die Vermengung der Bestimmungen oder Eigenschaften, die ganz verschiedenen Sphären angehören. So wesentlich es ist, für die allgemeinen Erscheinungen wie Wärme, Farbe usf. die einfache spezifische Bestimmtheit unter noch so verschiedenen Bedingungen und Umständen auszufinden, so wesentlich ist es auf der andern Seite die *Unterschiede* festzuhalten, unter denen solche Erscheinungen sich zeigen. Was Farbe, Wärme usf. sei, kann in der empirischen Physik nicht auf den Begriff, sondern muß auf die *Entstehungsweisen* gestellt werden. Diese aber sind höchst verschieden. Die Sucht aber, nur allgemeine Gesetze zu finden, läßt zu diesem Ende wesentliche Unterschiede weg und stellt nach einem *abstrakten* Gesichtspunkte das Heterogenste chaotisch in eine Linie (wie in der Chemie etwa Gase, Schwefel, Metalle usf.). So die Wirkungsweisen nicht nach den verschiedenen Medien und Kreisen, in welchen sie statthaben, partikularisiert zu betrachten hat dem Verlangen selbst, allgemeine Gesetze und Bestimmungen zu finden, nachteilig sein müssen. So chaotisch finden sich diese Umstände nebeneinander gestellt, unter denen die Farberscheinung hervortritt, und es pflegen Experimente, die dem speziellsten Kreise von Umständen angehören, gegen | die einfachen allgemeinen Bedingungen, in denen sich die Natur der Farbe dem unbefangenen Sinne ergibt, den Urphänomenen, entgegengestellt zu werden. Dieser Verwirrung, welche bei dem Scheine feiner und gründlicher Erfahrung in der Tat mit roher Oberflächlichkeit verfährt, kann nur durch Beachtung der Unterschiede in den Entstehungsweisen begegnet werden, die man zu diesem Behuf kennen und in ihrer Bestimmtheit auseinanderhalten muß.

Zunächst ist sich davon als der Grundbestimmung zu überzeugen, daß die *Hemmung* der Erhellung mit der spezifischen Schwere und der Kohäsion zusammenhängt. Diese Bestimmungen sind gegen die abstrakte Identität der reinen Manifestation (das Licht als solches) die Eigentümlichkeiten und Besonderungen der Körperlichkeit; von ihnen ausgeht diese weiter in sich, in das Finstre, zurück; es sind die Bestimmungen, welche unmittelbar den Fortgang der bedingten zur freien Individualität (§ 307) ausmachen, und hier in der Beziehung der erstern zur letztern erscheinen. Die *entoptischen* Farben haben darin das Interessante, daß das Prinzip der Verdunkelung hier die Sprödigkeit als immaterielle (nur als Kraft wirksame) *Punktualität* ist, welche in der Pulverisierung eines durchsichtigen Kristalls auf eine *äußerliche* Weise existiert, und die Undurchsichtigkeit bewirkt, wie z.B. auch Schäumen durchsichtiger Flüssigkeit, usf. — Der *Druck* einer Linse, der die *epoptischen* Farben erzeugt, ist äußerlich mechanische Veränderung bloß der spezifischen Schwere, wobei Teilung in Lamellen und dergleichen *existierende* Hemmungen nicht vorhanden sind. — Bei der *Erhitzung* der

I limiti della fisica empirica nella determinazione dei fenomeni del calore, del colore, ecc. — Nell'indicazione fatta del percorso dell'oscuramento importava non solo indicarne astrattamente i momenti, ma anche definire le modalità empiriche in cui l'oscuramento si manifesta.

Va da sé che entrambe le cose sono difficili. Ma ciò che procura alla Fisica difficoltà ancora maggiori è la mescolanza delle determinazioni o proprietà che appartengono a sfere completamente diverse.

Infatti, se è essenziale individuare, tra condizioni e circostanze così diverse, la determinatezza specifica semplice dei fenomeni universali come il calore, il colore, ecc., altrettanto essenziale è, d'altra parte, tenere ferme le *differenze* con cui tali fenomeni si mostrano.

Nella fisica empirica non è possibile stabilire concettualmente che cosa sono il colore, il calore, ecc., ma se ne devono stabilire le *modalità di generazione*. Queste sono però notevolmente diverse tra loro. L'aspirazione a trovare soltanto leggi universali trascura a questo scopo differenze essenziali, e, secondo un punto di vista *astratto*, colloca caoticamente le cose più eterogenee su una sola linea (come nella chimica, per esempio, gas, zolfo, metallo, ecc.). E così la mancata considerazione particolare degli effetti in base ai diversi medi e ai diversi ambiti in cui essi hanno luogo, ha finito col danneggiare la stessa pretesa di trovare leggi e determinazioni universali.

Queste circostanze che danno luogo al fenomeno dei colori si trovano giustapposte in maniera caotica, e alle determinazioni universali semplici in cui la natura del colore risulta al senso ingenuo, | cioè ai fenomeni originari, si è soliti contrapporre esperimenti appartenenti agli ambiti più specifici di circostanze. A questa confusione, che sotto la parvenza di esperienza sottile e profonda procede di fatto con la più rozza superficialità, ci si può opporre soltanto con l'osservazione delle differenze nelle modalità generative, le quali vanno perciò necessariamente conosciute e tenute distinte nella loro determinatezza.

Esempi di fenomeni in cui opera il principio fisico del rischiaramento. — Innanzitutto bisogna convincersi di questa determinazione fondamentale: L'*ostacolo* al rischiaramento si connette con il peso specifico e con la coesione. Queste determinazioni, rispetto all'identità astratta della manifestazione pura (la luce in quanto tale), sono le peculiarità e particolarizzazioni della corporeità, a partire dalle quali questa ritorna entro sé, nell'oscurità. Si tratta di determinazioni che costituiscono immediatamente il cammino dell'individualità condizionata verso l'individualità libera (§ 307), e che qui appaiono nella relazione della prima alla seconda.

In tale contesto, i colori *entottici*²³² offrono questo aspetto interessante: Il principio dell'oscuramento è in essi la fragilità in quanto *puntiformità* immateriale (efficiente soltanto come forza), la quale esiste, in una modalità *esteriore*, nella polverizzazione di un cristallo trasparente, e dà luogo all'opacità — come avviene, per esempio, anche nelle schiume di fluidi trasparenti, ecc.

La *pressione* di una lente che produce i colori *epottici* è un'alterazione meccanica esteriore soltanto del peso specifico, in cui non si danno la divisione in lamelle e analoghi ostacoli *esistenti*.

Metalle (Veränderung der spezifischen Schwere), entstehen auf ihren Oberflächen flüchtig aufeinanderfolgende Farben, welche selbst nach Belieben festgehalten werden können (Goethe, Farbenlehre I. S. 191). — In der *chemischen* Bestimmung tritt aber durch die Säure ein ganz anderes Prinzip der Erhellung | des Dunkeln, der immanenten Selbstmanifestation, der Befeurung ein. Aus der Betrachtung der Farben für sich ist die chemisch determinierte Hemmung, Verdunkelung, Erhellung, zunächst auszuschließen; denn der chemische Körper, wie das Auge (bei den subjektiven, physiologischen Farbenercheinungen), ist ein *Konkretes*, das vielfache weitere Bestimmungen in sich enthält, so daß sich die, welche sich auf die Farbe beziehen, nicht bestimmt für sich herausheben und abgesondert zeigen lassen, sondern vielmehr wird die Erkenntnis der abstrakten Farbe vorausgesetzt, um an dem Konkreten das sich darauf Beziehende herauszufinden.

Das Gesagte bezieht sich auf die *innere* Verdunkelung, insofern sie zur *Natur* des Körpers gehört; in Beziehung auf die Farbe hat es insofern Interesse sie nachzuweisen, als die durch sie bewirkte Trübung nicht auf eine äußerlich für sich existierende Weise gesetzt und damit so nicht aufgezeigt werden kann. Ein aber in *äußerlicher* Existenz als trübend wirksames Medium ist ein weniger durchsichtiges, nur durchscheinendes Medium überhaupt; ein ganz durchsichtiges (die elementarische Luft ist ohne das Konkrete, wie ein solches schon in der Neutralität des unindividualisierten Wassers liegt), wie Wasser oder reines Glas, hat einen Anfang von Trübung, die durch Verdickung des Mediums besonders in Vermehrung der Lagen (d.i. unterbrechenden Begrenzungen) zum Dasein kommt. Das berühmteste äußerlich trübende Mittel ist das Prisma, dessen trübende Wirksamkeit in den zwei Umständen liegt, erstlich in seiner äußern Begrenzung als solcher, an seinen Rändern, zweitens in seiner prismatischen Gestalt, der Ungleichheit der Durchmesser seines Profils von der ganzen Breite seiner Seite bis zur gegenüberstehenden Kante. Zu dem Unbegreiflichen an den Theorien über die Farbe gehört unter anderem, daß in ihnen die Eigenschaft des *Prisma* trübend zu wirken und besonders ungleich trübend nach der ungleichen Dicke der Durchmesser der verschiedenen Teile, durch die das Licht fällt, übersehen wird.

Die Verdunkelung aber überhaupt ist nur der *eine* Umstand, die Helligkeit der andere; zur Farbe gehört eine nähere Determination in der Beziehung derselben. Das Licht erhellt, der Tag *vertreibt* die Finsternis; die Verdüsterung als bloße Vermischung des Hellen mit vorhandenem Finstern gibt im allgemeinen ein *Grau*. Aber die Farbe ist eine solche Ver|bindung beider Bestimmungen, daß sie, indem sie auseinandergehalten sind, ebenso sehr in Eins gesetzt werden; sie sind getrennt und ebenso scheint eines im andern; eine Verbindung, die somit Individualisierung zu nennen ist; ein Verhältnis, wie bei der sogenannten Brechung aufgezeigt wurde, daß eine Bestimmung in der andern wirksam ist, und

Nel *riscaldamento* dei metalli (mutamento del peso specifico), sorgono sulla loro superficie dei colori che si susseguono e si volatilizzano l'uno dopo l'altro, e possono essere fissati a piacere (Goethe, *Teoria dei colori*, I, p. 191).

Nella determinazione *chimica*, invece, subentra con l'acido un principio completamente diverso del rischiaramento | dell'oscurità, dell'auto-manifestazione immanente, dell'accensione. Quando si considerano i colori per sé, bisogna innanzitutto escludere ogni ostacolo, oscuramento e rischiaramento chimicamente determinato; infatti il corpo chimico, così come l'occhio (nei fenomeni cromatici soggettivi, fisiologici), è una entità *concreta* che implica entro sé molte altre determinazioni oltre a quelle cromatiche, per cui queste ultime non possono essere messe per se stesse in netto rilievo e mostrate separatamente, ma piuttosto viene presupposta la conoscenza del colore astratto al fine di ritrovare nella concretezza ciò che vi si relaziona.

L'oscuramento nel colore. — Quanto detto si riferisce all'oscuramento *interno* nella misura in cui esso appartiene alla *natura* del corpo. È dunque interessante dimostrarlo nel colore nella misura in cui l'offuscamento effettuato dal colore stesso non può essere posto in una modalità esteriore esistente per sé e, quindi, non può essere mostrato.

Un medio che però agisce come offuscante in un'esistenza *esteriore* è, in generale, un medio poco trasparente, soltanto traslucido; un medio totalmente trasparente (l'aria elementare non possiede quella concretezza che già si ha nella neutralità dell'acqua non individualizzata), come l'acqua o il vetro puro, ha un inizio di offuscamento che viene a esistere mediante l'ispessimento del medio stesso, soprattutto con l'aumento del numero degli strati (cioè, delle limitazioni che li interrompono).

Il medio esteriormente offuscante più famoso è il prisma, la cui efficienza offuscante è legata a due circostanze: in primo luogo, alla sua limitazione esterna in quanto tale, ai suoi margini; in secondo luogo, alla sua figura prismatica, cioè alla disuguaglianza dei diametri del suo profilo, dall'intera larghezza del suo lato fino allo spigolo opposto.

L'incomprensibilità delle teorie sul colore dipende, tra l'altro, dal fatto che esse trascurano la proprietà del *prisma* di agire come offuscante, e soprattutto di essere offuscante in maniera disuguale, in base allo spessore disuguale dei diametri delle diverse parti attraverso le quali passa la luce.

Il rapporto tra chiaro e scuro. — In generale, però, l'oscuramento è solo *una* delle due circostanze, mentre l'altra è la chiarezza. Nel colore si ha una più esatta determinazione della loro relazione.

La luce rischiarata, il giorno *disperde* le tenebre; il rabbiamento, in quanto mera mescolanza del chiaro con l'oscuro, dà in generale un *grigio*. Ora, il colore è un tale | collegamento delle due determinazioni, per cui esse, mentre sono tenute distinte l'una dall'altra, vengono anche unificate; sono separate, e a un tempo l'una ha la sua parvenza nell'altra. Si tratta dunque di un collegamento che va designato come individualizzazione, un rapporto in cui, come si è mostrato nella cosiddetta rifrazione²³³, ciascuna determinazione agisce sull'altra e tuttavia ha un'esistenza per sé.

doch für sich ein Dasein hat. Es ist die Weise des Begriffs überhaupt, welcher als konkret die Momente zugleich unterschieden, und in ihrer Idealität, ihrer Einheit enthält. Diese Bestimmung findet sich in der *Goetheschen* Darstellung auf die ihr gehörige sinnliche Weise ausgedrückt, – daß beim Prisma das Helle über das Dunkle, oder umgekehrt *hergezogen* wird, so daß das Helle ebenso noch als Helles selbständig durchwirkt als es getrübt, daß es, (im Falle des Prisma), die gemeinschaftliche Verrückung abgerechnet, ebensowohl an seiner Stelle bleibt, als es zugleich verrückt wird. Wo das Helle oder Dunkle oder vielmehr Erhellende und Verdunkelnde (beides ist relativ) in den *trüben Medien* für sich existiert, behält das trübe Medium vor einen dunklen Hintergrund, auf diese Weise als erhellendes wirkend, gestellt – und umgekehrt – seine eigentümliche Erscheinung und zugleich ist eins im andern negativ, beides identisch gesetzt. So ist der Unterschied der Farbe von dem bloßen Grau (– obgleich z.B. bloß grauer, ungefärbter Schatten sich vielleicht seltner findet, als man zunächst meint) zu fassen – er ist derselbe, als innerhalb des Farben-Vierecks der Unterschied des Grünen von dem Roten, jenes die *Vermischung* des Gegensatzes, des Blauen und des Gelben, dieses die Individualität desselben.

Nach der bekannten *Newtonischen* Theorie besteht das weiße, d.i. farblose Licht, aus *fünf* oder aus *sieben* Farben; denn genau weiß dies die Theorie selbst nicht. – Über die *Barbarei* vors erste der Vorstellung, daß auch beim Lichte nach der schlechtesten Reflexions-Form, *der Zusammensetzung*, gegriffen worden ist, und das Helle hier sogar aus sieben *Dunkelheiten* bestehen soll, wie man das klare Wasser aus sieben Erdarten bestehen lassen könnte, kann man sich *nicht stark genug* ausdrücken;

So wie über die *Ungeschicklichkeit* und *Unrichtigkeit* des Newtonischen Beobachtens und Experimentierens, nicht weniger über die *Fadheit* desselben, ja selbst, wie *Goethe* gezeigt hat, über dessen Unredlichkeit; – eine der auffallendsten sowie einfachsten Unrichtigkeiten ist die falsche Versicherung, daß ein durch ein Prisma bewirkter *einfarbiger* Teil des Spektrums, durch ein zweites Prisma gelassen auch wieder nur einfarbig erscheine, – (*Newt. Opt. L. I. P. I. prop. V. in fine*);

Alsdenn über die gleich schlechte Beschaffenheit des *Schließens*, *Folgerns* und *Beweisens* aus jenen unreinen empirischen Daten; Newton gebrauchte nicht nur das Prisma, sondern der Umstand war ihm auch nicht entgangen, daß zur Farbenerzeugung durch dasselbe, eine Grenze von Hell und Dunkel erforderlich sei (*Opt. Lib. II. P. II. p. 230 ed. lat. Lond. 1719*), und doch konnte er das Dunkle als wirksam zu trüben, übersehen. Diese *Bedingung* der Farbe wird überhaupt von ihm nur bei einer ganz speziellen Erscheinung, (und auch dabei selbst ungeschickt) nebenher und nachdem die Theorie längst fertig ist, erwähnt. So dient diese Erwähnung den Verteidigern der Theorie nur dazu, sagen zu können, diese Bedingung sei Newton nicht unbekannt gewesen, nicht aber

Questa è la modalità del Concetto in generale, il quale, in quanto concreto, contiene i momenti sia come differenti sia nella loro idealità, cioè nella loro unità.

Tale determinazione si trova espressa nella sua corrispondente modalità sensibile nell'esposizione di Goethe: Nel prisma, il chiaro viene *attirato sopra* lo scuro, e viceversa, per cui il chiaro continua ad avere un'efficienza autonoma come chiaro e, a un tempo, si offusca; e (sempre nel caso del prisma), non tenendo conto dello spostamento comune, il chiaro resta tanto al suo posto, quanto anche viene a un tempo spostato.

Dove il chiaro o lo scuro – o, piuttosto, il rischiarante e l'oscurante (che sono relativi) – esistono ciascuno per sé nei *medi torbidi*, il medio torbido, collocato davanti a uno sfondo scuro e agendo quindi come rischiarante – e viceversa –, conserva la sua manifestazione peculiare, e a un tempo il chiaro e lo scuro sono negativamente l'uno nell'altro, sono posti entrambi come identici. Così va intesa la differenza del colore dal mero grigio (sebbene, per esempio, sia molto più raro di quanto si creda trovare delle ombre grigie, incolori); si tratta della stessa differenza che, all'interno del quadrato cromatico, si ha tra il verde e il rosso, il primo come *mescolanza* dell'opposizione (del blu e del giallo), il secondo come individualità dell'opposizione stessa.

Le gravi insufficienze della teoria newtoniana dei colori. — Secondo la nota teoria di Newton, la luce bianca, cioè incolore, *consiste* di *cinque* colori, oppure di *sette*²³⁴ – questa è infatti una cosa che la teoria stessa non sa stabilire con esattezza.

Non ci sono parole *dure sufficienti* per deprecare:-

innanzitutto, la *barbarie* della concezione secondo cui – in base alla peggiore forma riflessiva, *la composizione* – anche la luce sarebbe un qualcosa di composto e il *chiaro* dovrebbe consistere addirittura | di sette *oscurità*, come se si facesse consistere l'acqua chiara di sette tipi di terra;

in secondo luogo, l'*inadeguatezza* e *inesattezza* delle osservazioni e degli esperimenti newtoniani, non meno della loro *insulsaggine* – anzi, come Goethe ha mostrato²³⁵, della loro disonestà. Una delle inesattezze più sorprendenti e più palesi è la falsa asserzione per cui una parte *monocroma* dello spettro, ottenuta mediante un prisma, apparirebbe ancora monocroma se la si lasciasse passare attraverso un secondo prisma (Newton, *Opt.*, lib. I, parte I, prop. V, verso la fine);

in terzo luogo, l'altrettanto cattiva qualità dei *sillogismi*, delle *conseguenze* e delle *dimostrazioni* a partire da dati empirici impuri. Newton non si è servito soltanto del prisma, perché non gli era sfuggita la circostanza che per la produzione dei colori mediante il prisma occorra un limite tra chiaro e scuro (*Opt.*, lib. II, part. II, p. 230, ed. lat. Londra 1719); tuttavia, ha voluto trascurare l'effetto intorbidante dello scuro. Questa *condizione* del colore viene da lui citata in generale soltanto in via subordinata, a proposito di un fenomeno del tutto specifico (e anche in questo caso inopportuno), e quando la sua teoria era già da tempo bell'e costituita. Così questa citazione serve ai difensori della sua teoria soltanto per poter sostenere che la suddetta condizione non sarebbe stata ignorata da Newton, ma non certo per collocarla come *condizione*,

dazu, als *Bedingung* sie mit dem Lichte an die Spitze aller Farbenbe- trachtung zu stellen. Vielmehr wird jener Umstand, daß bei aller Farben- erscheinung Dunkles vorhanden ist, in den Lehrbüchern verschwiegen, so wie die ganz einfache Erfahrung, daß wenn durchs Prisma eine ganz weiße (oder überhaupt einfarbige) Wand angesehen wird, man *keine* Farbe (im Falle der Einfarbigkeit keine andere, als eben die Farbe der Wand) sieht, sobald aber ein Nagel in die Wand geschlagen, irgend eine Ungleichheit auf ihr gemacht wird, sogleich und nur dann und nur an solcher Stelle, Farben zum Vorschein kommen. Zu den Ungehörigkeiten der Darstellung der Theorie ist darum auch diese zu zählen, daß so viele widerlegende Erfahrungen verschwiegen werden;

Hierauf endlich insbesondere über die Gedankenlosigkeit, mit der eine Menge der unmittelbaren Folgerungen jener Theorie (z.B. die Un- möglichkeit achromatischer Fernrohre) aufgegeben worden und doch die Theorie selbst behauptet wird; –

Zuletzt aber über die Blindheit des *Vorurteils*, daß diese Theorie auf etwas *Mathematischem* beruhe, als ob die, zum Teil selbst falschen und einseitigen *Messungen*, nur den Namen von Mathematik verdienten, und als ob die in die Folgerungen hineingebrachten quantitativen Bestim- mungen irgend einen Grund für die Theorie und die Natur der Sache selbst abgäben.

Ein Hauptgrund, warum die, ebenso klare als *gründliche* auch sogar *gelehrte Goethesche* Beleuchtung dieser Finsternis im Lichte, nicht eine wirksamere Aufnahme erlangt hat, ist ohne Zweifel dieser, weil die Gedankenlosigkeit und Einfältigkeit, die man eingestehen sollte, gar zu groß ist. – Statt daß sich diese ungereimten Vorstellungen vermindert hätten, sind sie in den neuesten Zeiten auf die *Malusschen* Entdeckun- gen, noch durch die *Polarisation* des Lichts, und gar durch die *Viereckig- keit* der Sonnenstrahlen, durch eine *links rotierende Bewegung* roter und eine *rechts rotierende* blauer Lichtkügelchen, vollends durch die wieder aufgenommenen Newtonischen *Fits*, die *accès de facile transmission* und *accès de facile réflexion* zu weiterem metaphysischem Galimathias ver- mehrt worden. – Ein Teil solcher Vorstellungen entsprang auch hier aus der Anwendung von Differential-Formeln auf Farbenercheinungen, in- dem die guten Bedeutungen, welche Glieder dieser Formeln in der Me- chanik haben, unstatthafterweise auf Bestimmungen eines ganz andern Feldes übertragen worden sind.

β) DER UNTERSCHIED AN DER BESONDERTEN KÖRPERLICHKEIT

§ 321

Das Prinzip des einen Gliedes des Unterschiedes (das Fürsichsein) ist das Feuer (§ 283), aber noch nicht als realer che- mischer Prozeß (§ 316), auch | nicht mehr die mechanische Sprö- digkeit, sondern in der physischen Besonderheit, Brennlichkeit

insieme alla luce, al vertice di ogni considerazione sui colori. Piuttosto, quella circostanza – «lo scuro è dato in ogni fenomeno cromatico» – è sottaciuta nei manuali, come pure non si fa menzione dell'esperienza del tutto ordinaria per cui, se attraverso un prisma si guarda una parete completamente bianca (o comunque monocroma), non si vede *nessun* colore (nel caso della monocromia non si vede altro colore che quello, appunto, della parete), mentre non appena si pianta un chiodo nella parete, e viene prodotta su di essa una qualsiasi disuguaglianza, imme- diatamente – e soltanto allora, e solo in quel posto – compaiono dei colori. Tra le inadeguatezze dell'esposizione della teoria newtoniana, pertanto, va annoverata anche quella di aver taciuto le molte esperienze che la confutano;

in quarto luogo, in particolare, l'insipienza con cui, pur dopo aver abbandonato una moltitudine di conseguenze immediate di quella teoria (per esempio, l'impossibilità | di cannocchiali acromatici), la teoria stessa continua ad essere affermata.

infine, la cecità del *pregiudizio* secondo cui questa teoria avrebbe un fondamento *matematico*, come se soltanto le *misurazioni*, in parte false e unilaterali, meritassero il nome di matematica, e come se le determina- zioni quantitative introdotte nelle conseguenze fornissero un qualche fondamento per la teoria e per la natura della Cosa stessa.

Perché la teoria dei colori di Newton continua ad avere maggior credito di quella di Goethe. — Un motivo fondamentale della tiepida accoglienza dell'illustrazione tanto chiara quanto *profonda*, e persino *dotta*, di Goethe sul ruolo dell'oscurità nella luce, è senza dubbio questo: troppo grande è l'insipienza e unilateralità che si dovrebbe confessare.

Nonostante queste rappresentazioni assurde siano in declino, esse sono state riportate di recente al centro della chiacchiera metafisica dalle scoperte di Malus²³⁶ sulla *polarizzazione* della luce, e persino mediante la *quadrangolarità* dei raggi solari²³⁷, mediante un *movimento di rotazione verso sinistra* di piccole sfere luminose rosse e *verso destra* di piccole sfere blu²³⁸, e infine mediante il riaccoglimento dei *fit* newtoniani²³⁹, cioè l'*accès de facile transmission* e l'*accès de facile réflexion*²⁴⁰.

Una parte di tali rappresentazioni è sorta anche in questo caso dal- l'applicazione delle formule differenziali ai fenomeni cromatici, per cui queste formule, che hanno grande importanza nella Meccanica, sono state inopinatamente trasposte in determinazioni di un campo completa- mente diverso.

β) LA DIFFERENZA NELLA CORPOREITÀ PARTICOLARIZZATA

§ 321. L'odore

Il principio di uno dei due membri della differenza (l'essere- per-sé) è il fuoco (§ 283).

Non si tratta però del fuoco come processo chimico realitato (§ 316), né | si tratta più della fragilità meccanica, bensì del fuoco

an sich, welche zugleich different nach Außen das Verhältnis zum Negativen in elementarischer Allgemeinheit, zu der Luft, dem unscheinbar verzehrenden (§ 282), der Prozeß derselben am Körperlichen ist; die spezifische Individualität als *einfacher* theoretischer Prozeß, die unscheinbare Verflüchtigung des Körpers an der Luft – *der Geruch*.

Die Eigenschaft des Geruchs der Körper, als für sich existierende Materie (§ 126), der *Riechstoff*, ist Öl, das als Flamme verbrennende. Als bloße Eigenschaft existiert das Riechen z.B. in dem ekelhaften Geruche des Metalls.

§ 322

Das andere Moment des Gegensatzes, die *Neutralität* (§ 284), individualisiert sich zur bestimmten physischen Neutralität der Salzigkeit und deren Bestimmungen, Säure usf. – zum *Geschmack*, einer Eigenschaft, die zugleich Verhältnis zum *Elemente*, der abstrakten Neutralität des Wassers, bleibt, in welchem der Körper, als nur neutral *lösbar* ist. Umgekehrt ist die abstrakte Neutralität, die in ihm enthalten ist, von den physischen Bestandteilen seiner konkreten Neutralität trennbar, und als Kristallisations-Wasser darstellbar, welches aber im noch unaufgelösten Neutralen freilich nicht als Wasser existiert. (§ 286 Anm.) |

γ) DIE TOTALITÄT IN DER BESONDERN INDIVIDUALITÄT; ELEKTRIZITÄT

§ 323

Die Körper stehen nach ihrer bestimmten Besonderheit zu den *Elementen* in Beziehung, aber als gestaltete Ganze treten sie auch in Verhältnis zueinander, als *physikalische* Individualitäten. Nach ihrer noch nicht in den chemischen Prozeß eingehenden Besonderheit sind sie *Selbständige*, und *erhalten* sich gleichgültig gegeneinander, ganz im mechanischen Verhältnisse. Wie sie in diesem ihr Selbst in ideeller Bewegung als ein Schwingen *in sich* als Klang kundtun, so zeigen sie nun in *physikalischer* Spannung der Besonderheit gegeneinander ihre *reelle* Selbstischkeit, die aber zugleich noch von abstrakter Realität ist, als ihr *Licht*, aber ein an ihm selbst *differentes* Licht, – *elektrisches* Verhältnis.

nella particolarità fisica, della combustibilità in sé, la quale a un tempo, differenziandosi verso l'esterno, è il rapporto col Negativo nell'universalità elementare, con l'aria, con ciò che si consuma in modo inapparente (§ 282): è il processo dell'aria nella corporeità.

Questo processo è l'individualità specifica come processo teorico *semplice*, il volatilizzarsi inapparente del corpo nell'aria: *l'odore*.

La proprietà dell'odore dei corpi. — La proprietà dell'odore dei corpi, in quanto materia esistente per sé (§ 126), è la *materia odorante*, è olio che brucia come fiamma. L'aver-odore esiste come mera proprietà, per esempio, nell'odore nauseabondo del metallo.

§ 322. Il sapore

L'altro momento dell'opposizione, la *neutralità* (§ 284), si individualizza nella neutralità fisica determinata della salinità e delle sue determinazioni (l'acido, ecc.), cioè nel *sapore*.

Il sapore è una proprietà che, a un tempo, resta in rapporto con l'*elemento*, con la neutralità astratta dell'acqua, nella quale il corpo, in quanto soltanto neutro, è *solubile*.

Per converso, la neutralità astratta contenuta nel corpo è separabile dalle parti costitutive fisiche della sua neutralità concreta, e può presentarsi come acqua di cristallizzazione, la quale però, nella neutralità ancora insoluta, non esiste certo come acqua (§ 286 annot.). |

γ) LA TOTALITÀ NELL'INDIVIDUALITÀ PARTICOLARE. L'ELETTRICITÀ

§ 323. Il rapporto elettrico tra i corpi

I corpi, secondo la loro particolarità determinata, stanno in relazione con gli *elementi*. In quanto però totalità configurate, essi entrano anche in rapporto l'uno con l'altro come individualità *fisiche*.

Secondo la loro particolarità non ancora entrata nel processo chimico, i corpi sono *autonomi* e si *mantengono* indifferenti l'uno verso l'altro, in un rapporto interamente meccanico. Così come in questo rapporto annunciano la loro ipseità nel movimento idealitato come una vibrazione *entro sé* che è suono, analogamente adesso, nella tensione *fisica* della particolarità, essi mostrano gli uni verso gli altri la loro ipseità *realitata*, la quale però, a un tempo, ha una realtà ancora astratta: questa ipseità è come la loro *luce*, ma una luce in se stessa *differenziata*.

Questo è il rapporto *elettrico*.

§ 324

Die mechanische Berührung setzt die physische Differenz des einen Körpers in den andern; diese Differenz ist, weil sie zugleich mechanisch selbständig gegeneinander bleiben, eine entgegengesetzte *Spannung*. In diese tritt daher nicht die physische Natur des Körpers in ihrer konkreten Bestimmtheit ein, sondern es ist nur als Realität des *abstrakten* Selbsts als *Licht*, und zwar ein entgegengesetztes, daß die Individualität sich manifestiert und in den Prozeß | schickt. – Die Aufhebung der Direktion, das andere Moment dieses oberflächlichen Prozesses, hat ein indifferentes Licht zum Produkt, das als körperlos unmittelbar verschwindet, und außer dieser abstrakten physikalischen Erscheinung vornehmlich nur die mechanische Wirkung der Erschütterung hat.

Was die Schwierigkeit beim *Begriffe* der Elektrizität ausmacht, ist einestheils die Grundbestimmung von der ebenso physischen als mechanischen Trägheit des Körperindividuums in diesem Prozesse. Die elektrische Spannung wird darum einem Andern, einer Materie, zugeschrieben, welcher das Licht angehöre, das abstrakt für sich verschieden von der konkreten Realität des Körpers, welche in ihrer Selbständigkeit bleibt, hervortritt. Andernteils ist die Schwierigkeit die allgemeine des Begriffs überhaupt, das Licht in seinem Zusammenhange als *Moment* der Totalität aufzufassen und zwar hier nicht mehr frei als Sonnenlicht, sondern als Moment des besondern Körpers, indem es *an sich* sei als das reine Selbst desselben, und aus dessen Immanenz erzeugt in die Existenz trete. Wie das erste Licht, das der Sonne (§ 275), nur aus dem Begriffe als solchem, so findet hier (wie § 306) ein *Entstehen* des Lichtes, aber eines differenten, aus einer Existenz, dem als besondern Körper existierenden Begriffe, statt.

Bekanntlich ist der frühere an eine bestimmte sinnliche Existenz gebundene Unterschied von *Glas-* und *Harz-Elektrizität* durch die vervollständigte Empirie in den *Gedankenunterschied* von *positiver* und *negativer* Elektrizität idealisiert worden; – ein merkwürdiges Beispiel, wie die Empirie, die zunächst das Allgemeine in *sinnlicher* Form fassen und festhalten will, ihr Sinnliches selbst aufhebt. – Wenn in neuern Zeiten viel von der *Polarisation des Lichts* die Rede geworden ist, so wäre mit größerem Rechte dieser Ausdruck für die Elektrizität aufbehalten worden, als für die *Malusschen* Erscheinungen, wo durchsichtige Medien, spiegelnde Oberflächen und die verschiedenen Stellungen derselben zueinander und viele anderweitige Umstände es sind, welche einen *äußerlichen* Unterschied am *Scheinen* des Lichtes hervorbringen, aber

§ 324. La tensione elettrica contrapposta

Il contatto meccanico pone la differenziazione fisica di un corpo nell'altro. Essi restano a un tempo meccanicamente autonomi l'uno rispetto all'altro, e perciò questa differenziazione è una *tensione* contrapposta.

In questa tensione, di conseguenza, non subentra la natura fisica del corpo nella sua determinatezza concreta, ma l'individualità si manifesta e penetra nel processo soltanto come realtà dell'ipseità *astratta*, come *luce*, e precisamente come una luce | contrapposta.

La rimozione della scissione – l'altro momento di questo processo superficiale – ha per prodotto una luce indifferenziata, la quale, in quanto incorporea, dilegua immediatamente, e, oltre a questo fenomeno fisico astratto, ha principalmente e soltanto l'effetto meccanico della scossa.

Le due difficoltà implicate dal concetto di elettricità. — Nel *concetto* dell'elettricità la difficoltà consiste, da un lato, nel fatto che in questo processo la determinazione fondamentale dell'individuo corporeo è la sua inerzia tanto fisica quanto meccanica. La tensione elettrica viene perciò attribuita a un Altro, a una materia cui apparterebbe la luce che emerge astrattamente per sé, diversa dalla realtà concreta del corpo, la quale resta nella sua autonomia.

Dall'altro lato c'è la difficoltà, connessa al Concetto in generale, di comprendere la luce nel suo contesto come *momento* della totalità, e in questo caso, precisamente, non più come luce solare, bensì come momento del corpo particolare; *in sé*, infatti, la luce è qui come l'ipseità pura del corpo particolare, e accede all'esistenza come prodotta dall'immanenza di esso. Così come la prima luce, quella del Sole (§ 275), si genera soltanto a partire dal Concetto in quanto tale, analogamente qui (come § 306) si ha una *generazione* della luce – ma di una luce differenziata – a partire da un'esistenza, cioè dal Concetto esistente come corpo particolare.

Positività e negatività nell'elettricità. — È noto che la prima differenza, legata a un'esistenza sensibile determinata, tra *elettricità del vetro* e *elettricità della resina* è stata idealizzata grazie al perfezionamento dell'empiria, divenendo così *differenza di pensiero* tra elettricità *positiva* ed elettricità *negativa*²⁴¹. E questo è un esempio notevole di come l'empiria, che innanzitutto vuole cogliere e fissare l'Universale in una forma *sensibile*, rimuova poi questo stesso aspetto sensibile.

Se di recente si è parlato molto della *polarizzazione della luce*, allora questa espressione avrebbe dovuto essere riservata all'elettricità piuttosto che ai fenomeni di Malus²⁴², nei quali dei medî trasparenti, delle superfici rispecchianti e le diverse circostanze in cui esse vengono a trovarsi, producono una differenza *esteriore* nella *parvenza* della luce, ma non nella luce stessa.

nicht einen an ihm selbst. – Die Bedingungen, unter welchen die positive und die negative Elektrizität hervortreten, die glattere oder mattere Oberfläche z.B., ein Hauch und so fort, beweisen die *Oberflächlichkeit* des elektrischen Prozesses und wie wenig darein die konkrete physikalische Natur des Körpers eingeht. Ebenso zeigen die schwache Färbung der beiden elektrischen Lichter, Geruch, Geschmack, nur den *Beginn* einer Körperlichkeit an dem abstrakten Selbst des Lichts, in welchem sich der Prozeß hält, der obgleich physisch doch nicht ein konkreter Prozeß ist. Die Negativität, welche das Aufheben der entgegengesetzten Spannung ist, ist hauptsächlich ein *Schlag*; – das sich aus seiner Entzweiung mit sich identisch setzende Selbst bleibt auch als diese Totalisierung in der äußerlichen Sphäre des *Mechanismus* stehen. Das Licht als Entladungsfunke hat kaum einen Anfang sich zur *Wärme* zu materialisieren, und die *Zündung*, die aus der sogenannten Entladung entspringen kann, ist (*Berthollet Statique Chimique. I. Partie, Sect. III, not. XI*) mehr eine direkte *Wirkung* der Erschütterung, als die Folge einer Realisation des Lichtes zu Feuer. – Insofern die beiden Elektrizitäten an verschiedenen Körpern getrennt voneinander gehalten werden, so tritt, wie beim Magnetismus (§ 314), die Bestimmung des Begriffs ein, daß die Tätigkeit darin besteht, das Entgegengesetzte identisch, und das Identische entgegen zu setzen. Sie ist einerseits mechanisierende Tätigkeit als *räumliches* Anziehen und Abstoßen, welche Seite, insofern sie isoliert für die Erscheinung werden kann, den Zusammenhang mit der Erscheinung des Magnetismus als solchen begründet; andererseits physisch in den interessanten Erscheinungen der elektrischen Mitteilung, als solcher oder Leitung und als Verteilung.

§ 325

Die *Besonderung* des individuellen Körpers bleibt aber nicht bei der trägen Verschiedenheit und Selbsttätigkeit der Verschiedenen stehen, aus welcher die abstrakte reine Selbstlichkeit, das Lichtprinzip, zum Prozeß, zu Spannung entgegengesetzter, und Aufheben derselben in ihrer Indifferenz, heraustritt. Da die besonderen Eigenschaften nur die Realität dieses einfachen Begriffes, der Leib ihrer Seele, des *Lichtes*, sind, und der Komplex der Eigenschaften, der besondere Körper, nicht wahrhaft selbständig ist, so geht die *ganze* Körperlichkeit in die Spannung und in den Prozeß ein, welcher zugleich das Werden des individuellen Körpers ist. Die Gestalt, welche zunächst nur aus dem Begriffe hervorging, somit nur *an sich* gesetzt war, geht nun auch aus dem existierenden Prozesse hervor, und stellt sich als das aus der Existenz gesetzte dar, – der *chemische Prozeß*.

Le condizioni grazie a cui emergono l'elettricità positiva | e l'elettricità negativa – per esempio, la superficie più levigata o più smerigliata, un soffio di vento, ecc. – dimostrano il carattere *superficiale* dei processi elettrici e quanto poco vi sia implicata la natura fisica concreta del corpo. Analogamente, la debole colorazione delle due luci elettriche, l'odore, il sapore, mostrano soltanto l'*inizio* di una corporeità nell'ipseità astratta della luce nella quale si mantiene il processo, il quale, sebbene di natura fisica, non è tuttavia un processo concreto.

Infatti la negatività, che è la rimozione della tensione contrapposta, è principalmente una *scossa*; l'ipseità, che si pone identica a sé a partire dal suo sdoppiamento, permane anch'essa, in quanto è questa totalizzazione, nella sfera esteriore del *meccanismo*. La luce stessa, in quanto scintilla di scarica, accenna appena a materializzarsi in *calore*, e l'*accensione* che può sprigionarsi dalla cosiddetta scarica elettrica (*Berthollet, Statique Chimique, I part., III sect., not. XI*)²⁴³ è più un *effetto* diretto della scossa che la conseguenza di una realizzazione della luce in fuoco.

Ora, nella misura in cui, nei diversi corpi, le due elettricità vengono tenute separate l'una dall'altra, subentra perciò, come nel magnetismo (§ 314), la determinazione del Concetto, per cui l'attività consiste nel porre l'Opposto come identico e l'Identico come opposto. Questa attività è, da un lato, attività meccanizzante in quanto attrazione e repulsione *spaziali* – il quale aspetto, poiché può essere isolato fenomenicamente, è a fondamento della connessione con il fenomeno del magnetismo in quanto tale; dall'altro lato, essa è attività fisica negli interessanti fenomeni della comunicazione elettrica in quanto tale, cioè della conduzione, e della dispersione.

§ 325. La figura posta a partire dall'esistenza

La *particolarizzazione* del corpo individuale non permane però nella diversità inerte e nell'autoattività dei termini diversi – autoattività a partire dalla quale | l'ipseità astratta e pura (il principio della luce) emerge come processo, come tensione fra opposti e come rimozione di essi nella loro indifferenziazione.

Infatti, poiché le proprietà particolari sono soltanto la realtà di questo concetto semplice, sono il corpo della loro anima, della *luce*, e poiché il complesso delle proprietà – il corpo particolare – non è veramente autonomo, ecco che l'*intera* corporeità entra nella tensione e nel processo, il quale a un tempo è il Divenire del corpo individuale.

La figura, che inizialmente veniva fuori soltanto dal Concetto, e che quindi era posta soltanto *in sé*, viene fuori adesso anche dal processo esistente e si presenta come entità posta a partire dall'esistenza: è il *processo chimico*.

c. DER CHEMISCHE PROZESS

§ 326

Die Individualität in ihrer entwickelten Totalität ist, daß ihre Momente so bestimmt sind, selbst individuelle Totalitäten, ganze besondere Körper zu sein, die zugleich nur als Momente different gegeneinander in Beziehung sind. Diese Beziehung als die Identität nicht identischer, selbständiger Körper ist der Widerspruch, – somit wesentlich *Prozeß*, der dem Begriffe gemäß die Bestimmung hat, das Unterschiedene identisch zu setzen, es zu indifferentieren, und das Identische zu differentieren, es zu begeistern und [zu] scheiden.

§ 327

Zunächst ist der *formale* Prozeß zu beseitigen, der eine Verbindung bloß *Verschiedener*, nicht entgegengesetzter ist. Sie bedürfen keines existierenden Dritten, in welchem sie als ihrer Mitte *an sich* Eines wären, das Gemein|schaftliche oder ihre Gattung macht schon die Bestimmtheit ihrer Existenz zu einander aus; ihre Verbindung oder Scheidung hat die Weise der Unmittelbarkeit, und Eigenschaften ihrer Existenz erhalten sich. Solche Verbindungen chemisch gegeneinander unbegeisteter Körper sind die Amalgamation und sonstiges Zusammenschmelzen von Metallen, Vermischung von Säuren miteinander und derselben, des Alkohols usf. mit Wasser und dergleichen mehr.

§ 328

Der *reale* Prozeß aber bezieht sich zugleich auf die chemische Differenz (§ 200 ff.), indem zugleich die ganze konkrete Totalität des Körpers in ihn eingeht (§ 325). – Die Körper, die in den realen Prozeß eintreten, sind in einem Dritten, von ihnen Verschiedenen, vermittelt, welches die *abstrakte*, nur erst *an sich* seiende Einheit jener Extreme ist, die durch den Prozeß in die Existenz gesetzt wird. Dieses Dritte sind daher nur Elemente und zwar selbst verschieden als teils des Vereinens die Neutralität überhaupt, das *Wasser*, teils des Differentierens und Scheidens, die *Luft*. Indem in der Natur die unterschiedenen Begriffsmomente auch in besonderer Existenz sich herausstellen, so ist auch das

c. IL PROCESSO CHIMICO

§ 326. Il processo di indifferenziazione e differenziazione

L'individualità nella sua totalità sviluppata consiste nel fatto che i suoi momenti sono determinati in modo da essere essi stessi delle totalità individuali, dei corpi totali particolari. Questi corpi sono a un tempo in relazione soltanto come momenti differenziati l'uno dagli altri.

Tale relazione, in quanto identità di corpi non identici e autonomi, è la contraddizione: è essenzialmente *processo* che, conforme al Concetto, ha la determinazione di porre il Differente come identico e di indifferenziarlo, e di differenziare l'Identico, di animarlo e scinderlo.

§ 327. I processi formali non sono animati chimicamente

Innanzitutto, va escluso da questa sfera il processo *formale*, il quale è un legame fra termini meramente *diversi*, non opposti. Essi non hanno affatto bisogno di un terzo termine esistente, nel quale, come loro termine medio, sarebbero *in sé* uniti; il loro tratto comune, cioè il loro genere, costituisce già la determinatezza della loro esistenza l'uno rispetto all'altro; il loro legame o la loro scissione hanno la modalità dell'immediatezza, e le proprietà della loro esistenza si conservano.

Tali legami fra corpi non animati reciprocamente sul piano chimico sono le amalgamazioni e le altre fusioni di metalli, la mescolanza di acidi fra loro e degli acidi, dell'alcool, ecc., con l'acqua, e affini.

§ 328. Scissione e neutralizzazione

Il processo *realitato*, invece, si riferisce a un tempo alla differenziazione chimica (§§ 200 ss.), poiché in esso entra insieme l'intera totalità concreta del corpo (§ 325).

I corpi che entrano nel processo realitato sono mediati in un terzo termine diverso da essi, il quale è l'unità *astratta*, soltanto essente *in sé*, di quegli estremi, e che viene posta nell'esistenza mediante il processo.

Questo terzo termine consiste perciò soltanto di elementi che sono essi stessi diversi, perché in parte ha l'elemento dell'unione – la neutralità in generale, l'*acqua* –, e in parte l'elemento della differenziazione e scissione – l'*aria*. Poiché nella Natura i differenti momenti concettuali si presentano anche in un'esistenza

Scheiden und Neutralisieren des Prozesses jedes an ihm ebenso ein Gedoppeltes, nach der konkreten und nach der abstrakten Seite. Das *Scheiden* ist einmal Zerlegen der neutralen Körperlichkeit in körperliche Bestandteile, das andremal Differentiieren der abstrakten physischen Elemente, in die vier hiemit noch abstraktern chemischen Momente des Stickstoffs, Sauerstoffs, Wasserstoffs und Kohlenstoffs, welche zusammen die Totalität des Begriffs ausmachen und nach dessen Momenten bestimmt sind. Hiernach haben die chemischen Elemente, 1) die Abstraktion der Indifferenz, der *Stickstoff*, und 2) die beiden des Gegensatzes, der für sich seienden Differenz, der *Sauerstoff*, das Brennende, und der dem Gegensatz angehörigen Indifferenz, der *Wasserstoff*, das | Brennbare, 3) die Abstraktion ihres *individuellen* Elements, der *Kohlenstoff*.

Ebenso ist das Vereinen das einmal Neutralisieren konkreter Körperlichkeiten, das andremal jener abstrakten chemischen Elemente. So sehr ferner die konkrete und die abstrakte Bestimmung des Prozesses verschieden ist, so sehr sind beide zugleich vereinigt, denn die physischen Elemente sind als die Mitte der Extreme das, aus dessen Differenzen die gleichgültigen konkreten Körperlichkeiten begeistert werden, d.i. die Existenz ihrer chemischen Differenz erlangen, die zur Neutralisierung dringt und in sie übergeht.

§ 329

Der Prozeß ist zwar *abstrakt* dies, die Identität des Urteilens und des In-Eins-setzens der durchs Urteil Unterschiedenen zu sein, und als Verlauf ist er in sich zurückkehrende Totalität. Aber seine *Endlichkeit* ist, daß seinen Momenten auch die körperliche Selbständigkeit zukommt; sie enthält damit dies, daß er *unmittelbare* Körperlichkeiten zu seiner *Voraussetzung* hat, welche jedoch ebensosehr nur seine Produkte sind. Nach dieser Unmittelbarkeit erscheinen sie als außerhalb des Prozesses bestehend, und dieser als an sie tretend. Ferner fallen deswegen die *Momente* des *Verlaufs* des Prozesses selbst als unmittelbar und verschieden auseinander, und der Verlauf als reale Totalität wird ein Kreis *besonderer Prozesse*, deren jeder den andern zur Voraussetzung hat, aber für sich seinen Anfang von Außen nimmt und in seinem besondern Produkt erlischt, ohne sich aus sich in den Prozeß, der das

particolare, ecco che pure la scissione e la neutralizzazione del processo sono qui ciascuna un'entità duplice che mostra un lato concreto e un lato astratto.

La *scissione* è infatti, una volta, la dissociazione della corporeità neutrale in parti costitutive corporee; un'altra volta, invece, è la differenziazione degli elementi fisici astratti nei quattro momenti chimici ancora più astratti: azoto, ossigeno, idrogeno e carbonio. Questi momenti costituiscono tutti insieme la totalità del Concetto, e sono determinati appunto secondo i momenti concettuali. Di conseguenza, gli elementi chimici hanno:-

- 1) l'astrazione dell'indifferenziazione: l'*azoto*;
- 2) le due astrazioni dell'opposizione: (2a) della differenziazione essente-per-sé, l'*ossigeno*, il comburente; (2b) dell'indifferenziazione appartenente all'opposizione, l'*idrogeno*, | il combustibile;
- 3) l'astrazione del loro elemento *individuale*: il *carbonio*.

Analogamente, l'unione è la neutralizzazione, una volta, di corporeità concrete, e, un'altra volta, di quegli elementi chimici astratti. Inoltre, così come la determinazione concreta e quella astratta del processo sono diverse, in eguale misura esse sono a un tempo anche unificate; gli elementi fisici, infatti, in quanto termine medio degli estremi, costituiscono ciò dalle cui differenziazioni vengono animate le corporeità concrete indifferenti, vale a dire: Queste corporeità ottengono così l'esistenza della loro differenziazione chimica, la quale sospinge verso la neutralizzazione e passa in essa.

§ 329. I due lati del processo chimico

In astratto, il processo consiste precisamente nell'identità tra la divisione originaria (il Giudizio) e l'unificazione dei termini differenziati mediante quella divisione. E, nel suo corso, il processo è totalità che ritorna entro sé.

La *finitezza* del processo, invece, consiste nel fatto che ai suoi momenti appartiene anche l'autonomia corporea; questa finitezza implica quindi che il processo abbia come *presupposto* le corporeità *immediate*, le quali tuttavia non sono altro poi che i suoi prodotti. Secondo tale immediatezza, le corporeità appaiono come sussistenti al di fuori del processo, e questo appare come sovrappiungente in esse. Inoltre, a causa di ciò, i *momenti* del *corso* del processo si separano essi stessi come immediati e diversi tra loro, e il corso, in quanto totalità realtata, diviene un circolo di *processi particolari*: ciascuno di tali processi presuppone l'altro, ma, per sé, inizia dall'esterno e termina nel suo prodotto particolare, senza più proseguire da sé nel processo che è l'ulteriore mo-

weitere Moment der Totalität ist, fortzusetzen und immanent darein überzugehen. Der Körper kommt in einem dieser Prozesse als Bedingung, in einem andern als Produkt vor; und in welchem besondern Prozesse er diese Stellung hat, macht seine chemische Eigentümlichkeit aus; auf diese Stellungen in den besondern Prozessen kann sich allein eine Einteilung der Körper gründen. |

Die zwei Seiten des Verlaufs sind, 1) vom indifferenten Körper aus durch seine Begeisterung zur Neutralität, und 2) von dieser Vereinigung zurück zur Scheidung in indifferente Körper.

1. VEREINUNG

§ 330. α) GALVANISMUS

Den *Anfang* des Prozesses und damit den *ersten* besondern Prozeß macht die der Form nach *unmittelbare* indifferente Körperlichkeit, welche die unterschiedenen Eigenschaften noch unentwickelt in die *einfache* Bestimmung der spezifischen Schwere zusammengeengt hält, die *Metallität*. Die Metalle nur *verschieden* nicht begeistert gegeneinander, sind Erreger des Prozesses, dadurch daß sie durch jene gediegene Einheit (*an sich* seiende Flüssigkeit, Wärme-Elektrizitäts-Leitungsfähigkeit), ihre immanente Bestimmtheit und Differenz einander mitteilen; als selbständig zugleich treten sie damit in Spannung gegeneinander, welche so noch *elektrisch* ist. Aber an dem neutralen somit trennbaren Medium des Wassers in Verbindung mit der Luft, kann die Differenz sich realisieren. Durch die Neutralität somit aufgeschlossene Differentierbarkeit des (reinen oder durch Salz usf. zur konkretern Wirkungsfähigkeit erhobenen) Wassers tritt eine reelle (nicht bloß elektrische) Tätigkeit des Metalles und seiner gespannten Differenz zum Wasser ein; damit geht der *elektrische* in den *chemischen* Prozeß über. Seine Produktion ist *Oxydierung* überhaupt und *Desoxydierung* oder *Hydrogenation* des Metalls (wenn sie | so weit geht), wenigstens Entwicklung von Hydrogen gas, wie gleichfalls von Oxygen gas, d.i. ein Setzen der Differenzen, in welche das Neutrale dirimiert worden, auch in abstrakter Existenz für sich (§ 328), wie zugleich im *Oxyd* (oder *Hydrat*) ihre Vereinigung mit der Base zur Existenz kommt; – die *zweite Art* der Körperlichkeit.

mento della totalità, e quindi senza passare in esso in modo immanente.

Il corpo compare in uno di questi processi come condizione, in un altro come prodotto; e la sua peculiarità chimica dipende dalla posizione che esso ha di volta in volta nel processo particolare. Una classificazione dei corpi può fondarsi unicamente su questa loro posizione nei processi particolari. |

I due lati del corso sono: 1) dal corpo indifferenziato, mediante la sua animazione, verso la neutralità; 2) da questa unione al ritorno alla scissione in corpi indifferenziati.

α) UNIONE

§ 330. αα) GALVANISMO

L'*inizio* del processo, e quindi il *primo* processo particolare, è costituito dalla corporeità indifferenziata e, secondo la forma, *immediata*. Essa tiene unite insieme le differenti proprietà, ancora non sviluppate, nella determinazione *semplice* del peso specifico. Questo inizio è dunque la *metallicità*.

I metalli, i quali sono soltanto *diversi* e non animati reciprocamente, mettono in moto il processo perché, mediante quell'unità compatta (fluidità essente-*in-sé*, capacità di conduzione del calore e dell'elettricità), si comunicano l'un l'altro la loro determinatezza e differenziazione immanente; in quanto autonomi, essi entrano a un tempo in tensione reciproca, la quale in tal modo è ancora tensione *elettrica*.

Ora, la differenziazione può realizzarsi nel legame tra il medio dell'acqua, neutrale e perciò separabile, e l'aria. Mediante la neutralità, e quindi mediante la dischiusa differenziabilità dell'acqua (dell'acqua pura oppure dell'acqua elevata, mediante sale, ecc., a un'efficienza più concreta), subentra un'attività realitata, non meramente elettrica, del metallo e della sua differenziazione tensionale rispetto all'acqua. È così che il processo *elettrico* passa nel processo *chimico*.

La produzione del processo chimico è l'*ossidazione* in generale e la *disossidazione* o *idrogenazione* del metallo (se | essa arriva fino a questo punto), oppure almeno lo sviluppo del gas idrogeno e del gas ossigeno. In altre parole: Questa produzione è un porre le differenziazioni, nelle quali il neutrale è stato scisso, anche in un'esistenza astratta per sé (§ 328), così come, a un tempo, la loro unione con la base giunge all'esistenza nell'*ossido* (o *idrato*). E questa è la *seconda* specie di corporeità.

Nach dieser Exposition des Prozesses, insofern er in seiner *ersten* Stufe vorhanden ist, ist die Unterscheidung der Elektrizität von dem chemischen des Prozesses überhaupt und hier des galvanischen insbesondere, sowie deren Zusammenhang eine klare Sache. Aber die Physik obstiniert sich, im Galvanismus als *Prozeß* nur Elektrizität zu sehen, so daß der Unterschied der Extreme und der Mitte des Schlusses zu einem bloßen Unterschiede von trocknen und feuchten *Leitern*, und beide überhaupt unter der Bestimmung von *Leitern* zusammengefaßt werden. — Es ist nicht nötig hier auf nähere Modifikationen Rücksicht zu nehmen, daß die Extreme auch differente Flüssigkeiten sein können und die Mitte ein Metall, — daß teils die Form der Elektrizität (wie im § angegeben) festgehalten, [teils] das einermal vorherrschend gemacht, das andre mal die chemische Wirksamkeit verstärkt werden kann; daß gegen die Selbständigkeit der Metalle, welche Wasser und konkretere Neutralitäten oder schon fertige chemische Entgegensetzung von Säuren oder Kaustischem zu ihrer Differentiierung brauchen, um in *Kalke* überzugehen die *Metalloide* so unselbständig sind, um im Verhältnis zur Luft sogleich zu ihrer Differentiierung überzuspringen und *Erden* zu werden usf. Diese und viele andere Partikularitäten ändern nichts, sondern stören etwa vielmehr die Betrachtung des Urphänomens des galvanischen Prozesses, dem wir diesen ersten wohlverdienten Namen lassen wollen. Was die deutliche und einfache Betrachtung dieses Prozesses sogleich mit der Auffindung der einfachen chemischen Gestalt desselben in der Voltaschen Säule getötet hat, ist das Grundübel der Vorstellung von *feuchten Leitern*. Damit ist | das Auffassen, die einfache empirische Anschauung der *Tätigkeit*, die im Wasser als Mittelglied *gesetzt* und *an* und *aus* ihm manifestiert wird, beseitigt und aufgegeben worden. Statt eines tätigen wird es als träger *Leiter* genommen. Es hängt damit dann zusammen, daß die Elektrizität gleichfalls als ein fertiges nur durch das Wasser wie durch die Metalle durchströmend angesehen, daher denn auch die Metalle insofern nur als *Leiter* und gegen das Wasser als Leiter erster *Klasse* genommen werden. Das Verhältnis von *Tätigkeit* aber, schon von dem einfachsten an, nämlich dem Verhältnis des Wassers zu Einem Metall bis zu den vielfachen Verwicklungen, die durch die Modifikationen der Bedingungen eintreten, findet sich in Hrn. *Pohls* Schrift: *Der Prozeß der galvanischen Kette empirisch* nachgewiesen, zugleich mit der ganzen Energie der Anschauung und des Begriffs der lebendigen Naturtätigkeit begleitet. Vielleicht hat nur diese höhere, an den Vernunftsinne gemachte Forderung, den Verlauf des galvanischen und des chemischen Prozesses überhaupt als Totalität der Naturtätigkeit zu erfassen, dazu beigetragen, daß bisher die geringere Forderung wenig erfüllt worden ist, nämlich die, von dem empirisch nachgewiesenen *Faktischen* Notiz zu nehmen. — Zu ausgezeichnetem Ignorieren der Erfahrungen in diesem Felde gehört, daß zum Behufe der Vorstellung von dem *Bestehen*

Perché la fisica non ha inteso l'aspetto chimico presente nel processo galvanico. — Secondo questa esposizione del processo, nella misura in cui esso è dato nel suo *primo* stadio, è evidente la differenziazione dell'elettricità dall'aspetto chimico del processo in generale e del processo galvanico in particolare. La fisica si ostina invece a vedere nel galvanismo, in quanto *processo*, soltanto l'elettricità, per cui la differenza degli estremi e del termine medio del sillogismo viene ridotta a mera differenza tra un *conduttore* secco e uno umido, ed entrambi vengono raccolti in generale sotto la determinazione di *conduttori*²⁴⁴.

Non è necessario prendere qui in considerazione le ulteriori modificazioni del fenomeno, per esempio: che gli estremi possono essere anche fluidità differenziate e il termine medio un metallo; che è possibile (come indicato in questo paragrafo) mantenere stabile la forma dell'elettricità, oppure renderla una volta prevalente, un'altra volta ridurla rafforzando l'efficienza chimica; che, rispetto all'autonomia dei metalli — i quali per differenziarsi e passare in *calcari* hanno bisogno di acqua e di neutralità concrete, oppure di una contrapposizione chimica già pronta di acidi o caustici —, i *metalloidi* sono così privi di autonomia che, in rapporto all'aria, passano subito alla loro differenziazione e divengono *terre*, ecc. Questi e altri fatti particolari non mutano affatto, anzi disturbano piuttosto la considerazione del fenomeno originario del processo galvanico, al quale noi vogliamo lasciare questo primo nome ben meritato.

Subito dopo la scoperta della figura chimica semplice del galvanismo nella pila di Volta, ciò che ha inferto un colpo mortale alla considerazione chiara e semplice di questo processo è stato l'errore radicale della rappresentazione di *conduttori umidi*.

In tal modo è | stata accantonata e abbandonata la concezione, cioè l'intuizione empirica semplice, dell'*attività* che nell'acqua viene *posta* come termine medio e che viene manifestata *nell'acqua e a partire da* essa. Il termine attivo viene preso per un *conduttore* inerte. A ciò si connette poi la considerazione dell'elettricità come di un qualcosa di preconstituito che si riverserebbe e circolerebbe soltanto attraverso l'acqua e i metalli; pertanto, anche i metalli vengono intesi soltanto come *conduttori*, e, rispetto all'acqua, come conduttori di prima *classe*.

Il rapporto di *attività*, invece, già da quello più semplice — cioè dal rapporto dell'acqua con un unico metallo — fino alle molte complicazioni che subentrano con le modificazioni delle condizioni, si trova dimostrato *empiricamente* nello scritto del signor Pohl, *Il processo della catena galvanica*²⁴⁵, accompagnato a un tempo da una grande energia intuitiva e dal concetto dell'*attività* naturale vivente. Forse l'esigenza razionale superiore di comprendere il corso del processo galvanico e del processo chimico in generale come totalità dell'*attività* della Natura, ha contribuito finora a far soddisfare meno l'esigenza minore, cioè quella di tenere in considerazione i *facta* empiricamente dimostrati.

Infondatezza dell'argomento sulla dissociazione chimica dell'acqua. — Proprio il considerevole misconoscimento delle esperienze in questo campo è responsabile dell'argomento addotto in sostegno della teoria

des Wassers aus Oxygen und Hydrogen das Erscheinen des einen an dem einen, des andern an dem entgegengesetzten Pole der Säule, in deren tätigen Kreis das Wasser gesetzt ist, als eine *Zersetzung* desselben so angegeben wird, daß von dem Pole, wo das Oxygen sich entwickelt, das Hydrogen als der von demselben ausgeschiedene andere Teil des Wassers, und ebenso von dem Pole, wo das Hydrogen sich entwickelt, das Oxygen sich heimlich durch die noch als Wasser existierende Mitte und respektive auch durcheinander hindurch auf die entgegengesetzte Seite *begeben*. Das Unstatthafte solcher Vorstellung in sich selbst wird nicht nur unbeachtet gelassen, sondern ignoriert, daß bei einer Trennung des Materiellen der beiden Portionen des Wassers, die jedoch so veranstaltet ist, daß eine aber nur leitende Verbindung (durch ein Metall) noch bleibt, die Entwicklung des Oxygengases an dem einen Pole und des Hydrogengases an dem andern auf *gleiche Weise* unter Bedingungen *erfolgt*, wo auch ganz äußerlicherweise jenes für sich grundlose, heimliche Durchmarschieren der Gase oder Molecules nach ihrer gleichnamigen Seite unmöglich ist; wie ebenso die Erfahrung verschwiegen wird, daß, wenn eine Säure und ein Alkali an den entgegengesetzten entsprechenden Polen angebracht beide sich neutralisieren, wobei ebenso vorgestellt wird, daß zur Neutralisierung des Alkali eine Portion Säure von der entgegenstehenden Seite sich auf die Seite des Alkali begeben, wie ebenso zur Neutralisation der Säure sich auf ihre Seite eine Portion Alkali von der entgegenstehenden Seite, – daß wenn sie durch eine Lackmustinktur verbunden werden, in diesem sensibeln Medium keine Spur von einer Wirkung und damit Gegenwart der durch sie hindurchgehen sollenden Säure wahrgenommen wird.

Es kann hiezu auch angeführt werden, daß die Betrachtung des Wassers als bloßen *Leiters* der Elektrizität – mit der Erfahrung der schwächern Wirkung der Säule mit solcher Mitte als mit andern konkretern Mitteln, – die originelle Konsequenz hervorgebracht hat, daß (Biot *Traité de Phys. Tom. II, p. 506*) *l'eau pure, qui transmet une électricité forte, telle que celle que nous excitons par nos machines ordinaires, devient presque isolante pour les faibles forces de l'appareil électromoteur* (in dieser Theorie der Name der Voltaschen Säule). – Zu der Kühnheit, das Wasser zu einem Isolator der Elektrizität zu machen, kann nur die Hartnäckigkeit der Theorie, die sich selbst durch eine solche Konsequenz nicht erschüttern läßt, bringen.

Aber bei dem Mittelpunkte der Theorie, der *Identifizierung* der Elektrizität und des Chemismus, geschieht es ihr, daß sie vor dem so auffallenden Unterschiede beider, sozusagen zurückschreckt, aber dann damit sich beruhigt, daß dieser Unterschied unerklärlich sei; – gewiß, wenn die Identifizierung vorausgesetzt ist, ist ebendamit der Unterschied zum unerklärlichen gemacht. Schon die Gleichsetzung der chemischen Bestimmtheit der Körper gegeneinander mit der positiven und

secondo cui l'acqua *consiste* di ossigeno e di idrogeno. Tale argomentazione afferma che il manifestarsi dell'ossigeno in un polo, e dell'idrogeno nel polo opposto della pila nel cui circuito attivo è posta l'acqua, deriva da una *dissociazione* dell'acqua stessa, per cui si avrebbe quanto segue: Dal polo in cui si sviluppa l'ossigeno, deriva l'idrogeno che è l'altra parte dell'acqua staccatasi dal polo stesso, e analogamente, dal polo in cui si sviluppa l'idrogeno, l'ossigeno deriva segretamente attraverso il termine medio esistente ancora come acqua; e rispettivamente, l'uno attraversando l'altro, si *recano* ciascuno verso il polo opposto²⁴⁶.

E non solo si lascia inconsiderata l'inattendibilità di questa rappresentazione, ma si ignora pure che, quando la materialità delle due porzioni dell'acqua viene separata mantenendo però un legame unico soltanto conduttore (mediante un metallo), lo sviluppo del gas ossigeno in un polo e del gas idrogeno nell'altro *si produce in modo analogo* sotto condizioni che rendono impossibile, anche esteriormente, quella traversata di gas o molecole, di per sé priva di fondamento e segreta, verso il loro lato omonimo.

Inoltre viene sottaciuta l'esperienza | per cui un acido e un alcali, quando vengono portati nei rispettivi poli opposti, si neutralizzano entrambi. Questa esperienza viene spiegata come se, nella neutralizzazione dell'alcali, una porzione di acido si recasse dal lato opposto fino al lato dell'alcali, e analogamente, nella neutralizzazione dell'acido, una porzione di alcali si recasse dal lato opposto fino al lato dell'acido; mentre si tace appunto che, quando acido e alcali sono collegati mediante una tintura di tornasole, in questo medio sensibile non si percepisce nessuna traccia di un effetto, e quindi della presenza, dell'acido che dovrebbe attraversare la tintura.

L'assurda conseguenza (in Biot) di considerare l'acqua come isolante di elettricità. — Si può ancora aggiungere che la considerazione dell'acqua come mero *conduttore* di elettricità – insieme all'esperienza dell'effetto più debole della pila con questo medio che con altri medi più concreti – ha condotto a questa originale conseguenza (Biot, *Traité de Phys.*, tom. II, p. 506): «*L'eau pure, qui transmet une électricité forte, telle que celle que nous excitons par nos machines ordinaires, devient presque isolante pour les faibles forces de l'appareil électromoteur*»²⁴⁷ (*appareil électromoteur* è il nome che in questa teoria si dà alla pila di Volta).

All'audacia di fare dell'acqua un isolante di elettricità può portare soltanto l'ostinazione di una teoria che non si lascia scuotere neppure da una simile conseguenza.

Ancora sull'infondatezza dell'identificazione di elettricità e chimismo. — Per quanto riguarda invece il suo punto centrale, cioè l'*identificazione* dell'elettricità e del chimismo, accade che quella teoria, per così dire, indietreggi spaventata davanti alla loro differenza così evidente, per poi però acquietarsi dicendo che questa differenza sarebbe inspiegabile.

Certo, se il presupposto è l'identificazione, allora è inevitabile che la differenza diventi inesplicabile. Già l'equivalenza della determinatezza chimica dei corpi tra loro con l'elettricità positiva e negativa dovrebbe di

negativen Elektrizität sollte sich für sich sogleich oberflächlich und ungenügend zeigen; gegen das chemische Verhältnis, so sehr es an äußere Bedingungen z.B. der Temperatur geknüpft und sonst relativ ist, ist das elektrische vollkommen flüchtig, beweglich, der Umkehrung durch den leisesten Umstand fähig. | Wenn ferner die Körper Einer Seite, z.B. die Säuren, durch ihre quantitativen und qualitativen Sättigungsverhältnisse zu einem Kali genau gegeneinander unterschieden werden, so bietet dagegen der bloß elektrische Gegensatz, wenn er auch etwas festeres wäre, gar nichts von dieser Art der Bestimmbarkeit dar. Aber wenn auch der ganze sichtliche Verlauf der reellen körperlichen Veränderung im chemischen Prozesse nicht beachtet und zum Produkte geeilt wird, so ist dessen Verschiedenheit von dem Produkte des elektrischen Prozesses zu auffallend verschiedenen, um eine Befremdung hierüber bei der vorhergegangenen Identifizierung beider Formen unterdrücken zu können. Ich will mich an die Äußerung dieser Befremdung halten, wie sie von Berzelius in s. *Essai sur la théorie des proport. chim. etc. Paris 1819* naiv vortragen wird. S. 73 heißt es: *Il s'élève pourtant ici une question qui ne peut être résolue par aucun phénomène analogue de la décharge électro-chimique* (chemische Verbindung wird der Elektrizität zulieb Entladung genannt), *...ils restent dans cette combinaison avec une force, qui est supérieure à toutes celles qui peuvent produire une séparation mécanique. Les phénomènes électriques ordinaires... ne nous éclairent pas sur la cause de l'union permanente des corps avec une si grande force, après que l'état d'opposition électrique est détruit.* Die im chemischen Prozeß vorkommende Veränderung der spezifischen Schwere, Kohäsion, Gestalt, Farbe usf., ferner aber der sauren, kaustischen, kalischen usf. Eigenschaften sind bei Seite gestellt und alles in der Abstraktion von Elektrizität untergegangen. Man werfe doch der Philosophie nicht mehr ihr Abstrahieren von dem Besondern und ihre leeren Allgemeinheiten vor! wenn über positiver und negativer Elektrizität alle jene Eigenschaften der Körperlichkeit vergessen werden dürfen. Eine vormalige Manier der Naturphilosophie, welche das System und den Prozeß der animalischen Reproduktion zum Magnetismus, das Gefäßsystem zur Elektrizität potenziert oder vielmehr verflüchtigt und verdünnt hat, hat nicht oberflächlicher schematisiert als jene Reduktion des konkreten körperlichen Gegensatzes beschaffen ist; mit Recht ist in jenem Falle solches Verfahren, das Konkrete ins Kurze zu ziehen und das Eigentümliche zu übergehen und in der Abstraktion wegzulassen, verworfen worden; warum nicht auch im Vorliegenden? –

Aber es wird noch ein Umstand der Schwierigkeit im Unterschiede des konkreten Prozesses von dem abstrakten Schema übriggelassen, nämlich die | *Stärke des Zusammenhangs* der durch den chemischen Prozeß zu Oxyden, Salzen usf. verbundenen Stoffe. Diese Stärke kontrastiert für sich allerdings sehr mit dem Resultate der bloß elektrischen

per sé mostrarsi subito superficiale e insufficiente; rispetto al rapporto chimico, infatti – per quanto sia anch'esso congiunto a condizioni esterne (per esempio, alla temperatura) e risulti per altri versi relativo –, il rapporto elettrico è completamente sfuggente, mutevole, capace di invertirsi al verificarsi della circostanza più impercettibile. |

Inoltre, se è vero che i corpi di un solo lato – per esempio, gli acidi – vengono distinti l'uno dall'altro in modo esatto mediante i loro rapporti quantitativi e qualitativi di saturazione con un alcali, è anche vero, per contro, che la mera opposizione elettrica, foss'anche qualcosa di più stabile, non offre affatto questo tipo di determinabilità. Ma anche se si prescinde dall'intero corso visibile dell'alterazione corporea realitata nel processo chimico e si bada solo al prodotto, ecco che la diversità di quest'ultimo dal prodotto del processo elettrico è così evidente che non si può reprimere un moto di sorpresa per quella presupposta identificazione delle due forme.

Mi voglio limitare all'esternazione ingenua di questa sorpresa quale si trova in Berzelius, *Essai sur la théorie des proport. chim., etc.* (Paris 1819), in cui a p. 73 si dice: «*Il s'élève pourtant ici une question qui ne peut être résolue par aucun phénomène analogue de la décharge électro-chimique...*» (il legame chimico viene chiamato *scarica* in onore dell'elettricità) «*ils restent dans cette combinaison avec une force, qui est supérieure à toutes celles qui peuvent produire une séparation mécanique. Les phénomènes électriques ordinaires... ne nous éclairent pas sur la cause de l'union permanente des corps avec une si grande force, après que l'état d'opposition électrique est détruit*»²⁴⁸.

Così viene trascurata ogni alterazione del peso specifico, della coesione, della figura, del colore, ecc., che ha luogo nel processo chimico, e inoltre ogni alterazione delle proprietà acide, caustiche, alcaline, ecc., e ogni cosa sprofonda nell'astrazione dell'elettricità. Non si biasimi più la Filosofia per le sue astrazioni dal Particolare e per le sue Universalità vuote, se poi nel parlare di elettricità positiva e negativa è lecito dimenticare tutte quelle proprietà della corporeità! In passato, un certo tipo di filosofia naturale²⁴⁹ – la quale ha potenziato, o meglio, volatilizzato e rarefatto il processo della riproduzione animale a magnetismo e il sistema vascolare a elettricità – non ha operato schemi più superficiali di quelli approntati dalla suddetta riduzione dell'opposizione corporea concreta. In quel caso si è giustamente rimproverato a quel procedimento di aver chiuso troppo presto i conti con i dati concreti e di trascurare le peculiarità affogandole nell'astrazione: perché non si fa la stessa cosa nel caso presente?

La forza di connessione chimica non coincide con la mera scarica elettrica. — Resta però ancora un'altra circostanza che rende difficile la comprensione della differenza tra il processo concreto e lo schema astratto: si tratta | *della forza di connessione delle materie legate, mediante il processo chimico, a ossidi, a sali, ecc.*

Questa forza, di per sé, contrasta senz'altro con il risultato della scarica meramente elettrica, in base alla quale i corpi stimolati a elettricità

Entladung, nach welcher die zu positiver und negativer Elektrizität erregten Körper gerade in demselben Zustande und so unverbunden jeder für sich geblieben ist, als er es vorher und beim Reiben war, der Funke aber verschwunden ist. Dieser ist das eigentliche Resultat des elektrischen Prozesses, mit ihm wäre daher das Resultat des chemischen Prozesses nach jenem Umstande, der die Schwierigkeit der behaupteten Gleichheit beider Prozesse machen soll, zu vergleichen. Sollte sich nicht diese Schwierigkeit dadurch beseitigen lassen, daß angenommen würde, im Entladungsfunken sei die Verbindung der positiven und negativen Elektrizität von derselben Stärke als nur irgend der Zusammenhang einer Säure und eines Kalischen im Salze. Aber der Funke ist verschwunden, so läßt er sich nicht mehr vergleichen; vornehmlich aber liegt es zu offenbar vor Augen, daß ein Salz, Oxyd noch ein weiteres Ding im Resultat des Prozesses über jenen elektrischen Funken ist; für einen solchen Funken wird übrigens gleichfalls unstatthafterweise die Licht- und Wärme-Entwicklung, die im chemischen Prozesse erscheint, erklärt. Berzelius äußert über die angegebene Schwierigkeit: *Est-ce l'effet d'une force particulière inhérente aux atomes, comme la polarisation électrique*, – d.h. ob das Chemische nicht noch etwas Verschiedenes im Körperlichen sei von der Elektrizität? – Gewiß und augenscheinlich! – *ou est-ce une propriété électrique qui n'est pas sensible dans les phénomènes ordinaires?* d.h. wie oben in den eigentlich elektrischen Erscheinungen; diese Frage ist ebenso einfach bejahend zu beantworten, daß nämlich in der eigentlichen Elektrizität das Chemische nicht vorhanden und deswegen *nicht wahrnehmbar*, daß das Chemische erst im chemischen Prozesse wahrnehmbar ist. Berzelius aber erwidert auf den ersten Fall der Möglichkeit der *Verschiedenheit* der elektrischen und chemischen Bestimmung des Körpers: *la permanence de la combinaison ne devait pas être soumise à l'influence de l'électricité*, d.h. zwei Eigenschaften eines Körpers müssen, weil sie verschieden sind, *in gar keiner Beziehung* aufeinander stehen – die spezifische Schwere des Metalls nicht mit dessen Oxydation, der metallische Glanz, Farbe ebenso nicht mit dessen Oxydation, Neutralisation usf. im Gegenteil aber ist es die trivialste Erfahrung, daß die Eigenschaften der Körper dem *Einflüsse* der Tätigkeit und Veränderung anderer Eigenschaften, wesentlich *unterworfen sind*; es ist die trockne Abstraktion des Verstandes, bei *Verschiedenheit* von Eigenschaften, die sogar schon demselben Körper angehören, *vollkommene | Trennung und Selbständigkeit* derselben zu fordern. – Den andern Fall, daß die Elektrizität doch die Gewalt habe, die starken chemischen Verbindungen zu lösen, ob sie gleich in der *gewöhnlichen* Elektrizität nicht wahrnehmbar sei, erwidert Berzelius damit: *le rétablissement de la polarité électrique devrait détruire même la plus forte combinaison chimique*; und bejaht dies mit dem speziellen Beispiel, daß eine Voltasche Säule (hier eine *elektrische Batterie* genannt) von nur 8 oder 10 Paaren Silber- und Zinkplatten von der Größe eines 5 Franken-Stücks fähig sei, die Pottasche durch Hülfe des Quecksilbers aufzulösen, d.h. ihr Radikal in einem Amalgam zu erhalten. Die Schwierigkeit hatte die *gewöhnliche* Elektrizität, welche jene Gewalt *nicht* zeige,

positiva e negativa restano proprio nel medesimo stato, e slegati ciascuno per sé così come lo erano in precedenza nello sfregamento, mentre la scintilla è scomparsa. La scintilla è il vero risultato del processo elettrico, ed è con essa che andrebbe pertanto confrontato il risultato del processo chimico, in base a quella circostanza che deve costituire la difficoltà dell'asserita uguaglianza di entrambi i processi. A meno che la difficoltà non venga eliminata con l'ammissione che, nella scintilla di scarica, il legame tra elettricità positiva e negativa sarebbe della stessa forza di una qualsiasi connessione tra un acido e un alcali nel sale. In realtà, però, la scintilla è sparita, e quindi non può più essere confrontata; diviene evidente, piuttosto, che un sale, un ossido, è ben di più, nel risultato del processo, rispetto a quella scintilla elettrica; del resto, è altrettanto inadeguato che si assimili a una tale scintilla lo sviluppo di luce e calore che appare nel processo chimico.

Il tentativo maldestro di Berzelius di risolvere la difficoltà. — Riguardo alla suddetta difficoltà, Berzelius si chiede: «*Est-ce l'effet d'une force particulière inhérente aux atomes, comme la polarisation électrique*» (vale a dire: nei corpi il chimismo è qualcosa di diverso dall'elettricità? Certo, a colpo d'occhio!), «*ou est-ce une propriété électrique qui n'est pas sensible dans les phénomènes ordinaires?*»²⁵⁰ (cioè, come sopra, nei fenomeni elettrici?); e anche a questa seconda domanda è facile rispondere affermativamente: Nell'elettricità non si dà il chimismo, e di conseguenza *non è percepibile*: il chimismo è percepibile solo nei processi chimici.

Berzelius invece risponde che nel primo caso (la possibile *diversità* tra la determinazione elettrica e quella chimica dei corpi) «*la permanence de la combinaison ne devait pas être soumise à l'influence de l'électricité*»²⁵¹; e ciò equivale a dire: Due proprietà di un corpo, per il fatto di essere diverse, non devono stare *in nessuna relazione* reciproca, cioè il peso specifico del metallo non dev'essere in relazione con la sua ossidazione, né lo splendore e il colore metallico con l'ossidazione, la neutralizzazione, ecc. Al contrario, la più banale delle esperienze ci mostra che le proprietà dei corpi *sono soggette* essenzialmente all'*influsso* dell'attività e dell'alterazione di altre proprietà; solo la più arida astrazione intellettuale può esigere la *separazione e autonomia perfetta* tra proprietà *diverse* | che appartengono addirittura al medesimo corpo.

Per la seconda eventualità – il caso in cui l'elettricità avrebbe la forza di sciogliere i legami chimici forti, sebbene ciò non sia percepibile nell'elettricità *ordinaria* –, Berzelius risponde che «*le rétablissement de la polarité électrique devrait détruire même la plus forte combinaison chimique*»²⁵²; e afferma ciò appoggiandosi all'esempio specifico di una pila di Volta (qui chiamata *batteria elettrica*) di soli 8 o 10 paia di dischi d'argento o di zinco, della grandezza d'una moneta di 5 franchi, la quale sarebbe capace di sciogliere il potassio con l'aiuto del mercurio, cioè sarebbe capace di mantenere il suo radicale in un amalgama²⁵³.

In realtà, la difficoltà sorgeva riguardo all'elettricità *ordinaria*, la quale, a differenza di una pila galvanica, *non* mostra quella forza. Ora,

im Unterschiede von der Aktion einer galvanischen Säule, gemacht. Nun wird für die gewöhnliche Elektrizität die Aktion einer solchen Säule substituiert, mit der einfachen Wendung, daß sie eine *batterie électrique* genannt wird, wie vorhin der Name der Theorie für sie, *appareil électromoteur*, angeführt wurde. Aber jene Wendung ist allzudurchsichtig und der Beweis zu leicht genommen, indem zum Behufe der Schwierigkeit, welche der Identifizierung der Elektrizität und des Chemismus im Wege stand, geradezu hier wieder vorausgesetzt wird, daß die galvanische Säule nur ein elektrischer Apparat und ihre Tätigkeit nur Elektrizitäts-Erregung sei.

§ 331. β) FEUERPROZESS

Die im vorigen Prozesse nur *an sich* in der differenten Bestimmtheit der in Beziehung gebrachten Metalle *seiende* Tätigkeit für sich als existierend gesetzt, ist das *Feuer*, wodurch das an sich Verbrennliche (wie Schwefel) – die *dritte Art* der Körperlichkeit – *befeuert*, überhaupt das in noch gleichgültiger abgestumpfter Differenz (wie in Neutralität) befindliche zu *der chemischen Entgegensetzung*, der *Säure* und des (kaustischen) *Kalischen* begeistert wird, – nicht sowohl einer eignen Art von reeller Körperlichkeit, indem sie nicht für sich existieren können, als nur des *Gesetzseins* der körperlichen Momente *dritter* Form. |

§ 332. γ) NEUTRALISATION, WASSERPROZESS

Das so Differente ist seinem Andern schlechthin entgegengesetzt, und dies ist seine Qualität, so daß es wesentlich nur ist in seiner Beziehung auf dies Andere, seine Körperlichkeit in selbständiger getrennter Existenz daher nur ein gewaltsamer Zustand, und es in seiner Einseitigkeit an ihm selbst der Prozeß (wenn auch nur mit der Luft, an der sich Säure und kaustisches Kali abstumpfen, d.i. zur formellen Neutralität reduzieren) ist, sich mit dem Negativen seiner identisch zu setzen. Das Produkt ist das konkrete *Neutrale, Salz*, – der *vierte* und zwar als realer Körper.

§ 333. δ) DER PROZESS IN SEINER TOTALITÄT

Diese neutralen Körper wieder in Beziehung zueinander tretend, bilden den *vollständig realen* chemischen Prozeß, da er zu seinen Seiten solche reale Körper hat. Zu ihrer Vermittlung bedürfen sie des Wassers, als des abstrakten Mediums der Neutralität. Aber beide als neutral für sich sind in keiner Differenz gegeneinander. Es tritt hier die *Partikularisation* der allgemeinen

all'elettricità ordinaria viene sostituita appunto l'azione di una tale pila, la quale viene designata con la semplice espressione *batterie électrique*, così come in precedenza la teoria l'aveva chiamata *appareil électromoteur*²⁵⁴. Sennonché il tentativo di aggirare l'ostacolo è troppo trasparente e la dimostrazione è condotta con troppa leggerezza; infatti, per ovviare alla difficoltà che sorgeva per l'identificazione dell'elettricità e del chimismo, viene qui presupposto nuovamente che la pila galvanica sarebbe soltanto un dispositivo elettrico e la sua attività soltanto stimolazione elettrica.

§ 331. ββ) IL PROCESSO DEL FUOCO

Nel processo precedente, nella determinatezza differenziata dei metalli messi in relazione, l'attività era soltanto *in sé*. Adesso, invece, questa attività è posta per sé come esistente, ed è il *fuoco*.

Pertanto, ciò che è in sé combustibile (come lo zolfo: questa è la *terza specie* della corporeità) *si accende*, e, in generale, ciò che si trova in una differenziazione ancora indifferente e ottusa (come nella neutralità) viene animato per passare alla *contrapposizione chimica* dell'*acido* e dell'*alcali* (caustico). Ciò costituisce non tanto una specie peculiare di corporeità realitata – infatti acido e alcali non possono esistere per sé –, quanto semplicemente l'*essereposti* dei momenti corporei di una *terza* forma. |

§ 332. γγ) LA NEUTRALIZZAZIONE, PROCESSO DELL'ACQUA

Ciò che in tal modo è differenziato è assolutamente contrapposto al suo Altro. Questa è la sua qualità, per cui esso è essenzialmente e soltanto nella sua relazione a questo Altro.

La sua corporeità, esistendo in modo autonomo e separato, è perciò soltanto uno stato violento, e, nella sua unilateralità, esso è in se stesso il processo di porsi come identico al suo Negativo (anche soltanto processo con l'aria, nella quale gli acidi e gli alcali caustici si ottundono, cioè si riducono alla neutralità formale).

Il prodotto è il *neutrale* concreto, il *sale*. Questo è il *quarto corpo*, e precisamente il quarto corpo realitato.

§ 333. δδ) IL PROCESSO NELLA SUA TOTALITÀ

Questi corpi neutrali, entrando di nuovo in relazione fra loro, formano il processo chimico *completamente realitato*, poiché esso ha per suoi lati tali corpi realitati.

Per la loro mediazione, essi hanno bisogno dell'acqua in quanto medio astratto della neutralità. In quanto per sé neutrali, però, entrambi i corpi non hanno nessuna differenziazione l'uno rispetto all'altro. Subentra qui la *particolarizzazione* della neutralità uni-

Neutralität und damit ebenso die Besonderung der Differenzen der chemisch-begeisteten Körper gegeneinander ein, – die sogenannte *Wahlverwandtschaft*, – Bildung anderer besonderer Neutralitäten durch Trennung vorhandener.

Der wichtigste Schritt zur Vereinfachung der Partikularitäten in den Wahlverwandtschaften ist durch das von *Richter* und *Guyton Morveau* gefundene Gesetz geschehen, daß neutrale Verbindungen *keine Veränderung* in Ansehung des *Zustandes der Sättigung* erleiden, wenn sie durch die Auflösung vermischt werden, und die Säuren ihre Basen gegeneinander vertauschen. Es hängt damit die Skale der Quantitäten von Säuren und Alkalien zusammen, nach welcher jede einzelne Säure für ihre Sättigung zu jedem Alkalischen ein besonderes Verhältnis hat, und wenn nun für eine Säure in einem bestimmten Quantum die Reihe der Alkalien nach den Quantitäten, in denen sie dasselbe Quantum jener Säure sättigen, aufgestellt ist, so behalten *für jede andere Säure die Alkalien* untereinander *dasselbe Verhältnis* zu deren Sättigung als zur ersten, und nur die quantitative Einheit der Säuren, mit der sie sich mit jener konstanten Reihe verbinden, ist verschieden. Auf gleiche Weise haben die Säuren ein konstantes Verhältnis unter sich gegen jedes verschiedene Alkalische.

Übrigens ist die Wahlverwandtschaft selbst nur *abstrakte* Beziehung der Säure auf die Base. Der chemische überhaupt und insbesondere der neutrale Körper ist zugleich konkreter physischer Körper von bestimmter spezifischer Schwere, Kohäsion, Temperatur usf. Diese eigentlich physischen Eigenschaften und deren Veränderungen im Prozesse (§ 328) treten in Verhältnis zu den chemischen Momenten desselben, erschweren, hindern oder erleichtern, modifizieren deren Wirksamkeit. *Berthollet* in seinem berühmten Werke *Statique chimique* hat, indem er die Reihen der Verwandtschaft vollkommen anerkennt, die Umstände zusammengestellt und untersucht, welche in die Resultate der chemischen Aktion eine Veränderung bringen, Resultate, die häufig nur nach der einseitigen Bedingung der Wahlverwandtschaft bestimmt werden. Er sagt, «die Oberflächlichkeit, welche die Wissenschaft durch diese Erklärungen erhält, sieht man vornehmlich für Fortschritte an.» |

2. SCHEIDUNG

§ 334

In der Auflösung des Neutralen beginnt der Rückgang zu den besondern chemischen bis zu den indifferenten Körpern, durch eine Reihe einerseits eigentümlicher Prozesse, andererseits aber ist überhaupt jede solche Scheidung selbst untrennbar mit einer Vereinigung verknüpft, und ebenso enthalten die Prozesse, welche als dem Gange der Vereinigung angehörig angegeben worden, unmittelbar zugleich das andre Moment der Scheidung. Für

versale, e quindi anche la particolarizzazione delle differenziazioni dei corpi chimicamente animati l'uno rispetto all'altro.

Si tratta della cosiddetta *affinità elettiva*²⁵⁵, cioè della formazione di altre neutralità particolari mediante una separazione data.

La semplificazione operata nelle affinità elettive. — Il passo più importante in vista della semplificazione delle particolarità nelle affinità elettive è stato fatto con la legge trovata da *Richter* e *Guyton de Morveau*, secondo cui i legami neutri, quando vengono mescolati mediante la soluzione, non subiscono *nessuna alterazione* rispetto allo *stato di saturazione* e gli acidi si scambiano l'uno con l'altro | le proprie basi²⁵⁶.

A ciò si connette la scala delle quantità di acidi e alcali, secondo la quale ciascun singolo acido, per la sua saturazione, ha un rapporto particolare verso ciascun alcali, e se per un acido in una quantità determinata si stabilisce la serie degli alcali secondo le quantità in cui essi saturano la stessa quantità di quell'acido, allora *per ogni altro acido* gli *alcali* conservano tra loro *lo stesso rapporto* verso la loro saturazione che verso la prima, ed è diversa soltanto l'unità quantitativa degli acidi con la quale essi si legano con quella serie costante. Analogamente, gli acidi hanno un rapporto costante tra loro rispetto a ciascun alcali diverso.

L'affinità elettiva come relazione astratta. — Del resto, la stessa affinità elettiva non è altro che la relazione *astratta* dell'acido alla base.

Il corpo chimico in generale, e il corpo neutrale in particolare, è a un tempo corpo fisico concreto con un determinato peso specifico, una determinata coesione, temperatura, ecc. Queste proprietà propriamente fisiche, e le loro alterazioni nel processo (§ 328), entrano in rapporto con i momenti chimici del processo stesso, e complicano e ostacolano, oppure facilitano e modificano, la loro efficienza.

Berthollet, nella sua famosa opera *Statique chimique*, riconoscendo in modo completo le serie dell'affinità, ha raccolto ed esaminato le circostanze che apportano un'alterazione nei risultati dell'azione chimica, i quali risultati vengono spesso determinati solo secondo la condizione unilaterale dell'affinità elettiva. Egli dice che «la superficialità ottenuta nella scienza con queste spiegazioni viene prevalentemente considerata un progresso»²⁵⁷. |

β) SCISSIONE

§ 334. Agenti concreti e prodotti concreti

Nella dissoluzione del neutrale comincia il regresso ai corpi chimici particolari fino ai corpi indifferenziati, e ciò avviene, da un lato, mediante una serie di processi peculiari, mentre, dall'altro lato, ogni scissione di questo tipo è in generale indissolubilmente congiunta con una unificazione. E, analogamente, i processi indicati come appartenenti all'intera unificazione contengono a un tempo immediatamente l'altro momento della scissione.

die *eigentümliche Stelle*, welche jede besondere Form des Prozesses einnimmt, und damit für das Spezifische unter den Produkten, sind die Prozesse von *konkreten* Agentien und ebenso in den *konkreten* Produkten zu betrachten. Abstrakte Prozesse, wo die Agentien abstrakt sind (z.B. bloßes Wasser in Wirkung auf Metall, oder vollends Gase usf.), enthalten *an sich* wohl die Totalität des Prozesses, aber stellen seine Momente nicht in explizierter Weise dar.

In der empirischen Chemie ist es hauptsächlich um die *Partikularität* der *Stoffe* und *Produkte* zu tun, welche nach oberflächlichen abstrakten Bestimmungen zusammengestellt werden, so daß damit in ihre Partikularität keine Ordnung kommt. In jener Zusammenstellung erscheinen Metalle, Sauerstoff, Wasserstoff usf. (ehemals Erden, nun) Metalloide, Schwefel, Phosphor als *einfache* chemische Körper nebeneinander auf gleicher Linie. Sogleich muß die so große physikalische Verschiedenheit dieser Körper gegen solches Koordinieren Abneigung erwecken; ebenso verschieden aber zeigt sich auch ihr chemischer Ursprung, der Prozeß aus dem sie hervorgehen. Allein gleich chaotisch werden abstraktere und reellere Prozesse auf gleiche Stufe gesetzt. Wenn hierin wissenschaftliche Form kommen soll, so ist jedes Produkt nach der Stufe des konkreten, vollständig | entwickelten Prozesses zu bestimmen, aus der es wesentlich hervorgeht, und die ihm seine eigentümliche Bedeutung gibt; und hiefür ist ebenso wesentlich, die Stufen der Abstraktion oder Realität des Prozesses zu unterscheiden. *Animalische* und *vegetabilische* Substanzen gehören ohnehin einer ganz andern Ordnung an; ihre Natur kann so wenig aus dem chemischen Prozesse verstanden werden, daß sie vielmehr darin zerstört, und nur der *Weg ihres Todes* erfaßt wird. Diese Substanzen sollten jedoch am meisten dienen, der Metaphysik, welche in der Chemie wie in der Physik herrschend ist, nämlich den Gedanken oder vielmehr wüsten Vorstellungen von *Unveränderlichkeit der Stoffe* unter allen Umständen, wie den Kategorien von der *Zusammensetzung* und dem *Bestehen* der Körper aus solchen Stoffen, entgegenzuwirken. Wir sehen überhaupt zugegeben, daß die chemischen Stoffe in der Vereinigung die *Eigenschaften* verlieren, die sie in der Trennung zeigen, und doch die Vorstellung gelten, daß sie *ohne* die Eigenschaften dieselben Dinge seien, welche sie *mit* denselben sind, sowie daß sie als Dinge *mit* diesen Eigenschaften nicht erst Produkte des Prozesses seien. Der noch indifferente Körper, das Metall, hat seine affirmative Bestimmung so auf physische Weise, daß seine Eigenschaften als *unmittelbare* an ihm erscheinen. Aber die weiter bestimmten *Körper* können nicht so vorausgesetzt werden, daß dann gesehen werde, wie sie sich im Prozesse verhalten, sondern sie haben ihre erste, wesentliche Bestimmung allein nach ihrer Stelle im chemischen Prozesse. Ein weiteres ist die empiri-

Per il *posto peculiare* occupato da ciascuna forma particolare del processo, e quindi per il carattere specifico dei prodotti, bisogna considerare i processi di agenti *concreti*, osservandoli anche nei prodotti *concreti*. Processi astratti, in cui gli agenti sono astratti (per esempio: acqua semplice agente su metallo, o gas puro, ecc.) contengono sì, *in sé*, la totalità del processo, ma non presentano i suoi momenti in modo esplicito.

Assenza di forma scientifica nella chimica empirica. — Nella chimica empirica si ha a che fare principalmente con la *particolarità* delle *materie* e dei *prodotti* che vengono raggruppati secondo determinazioni superficiali astratte, per cui nella loro particolarità non si perviene a nessun ordinamento.

In quel raggruppamento, metalli, ossigeno, idrogeno, ecc., metalloidi (che prima si chiamavano «terre»), zolfo, fosforo, appaiono giustapposti sulla stessa linea come corpi chimici *semplici*. La grandissima diversità fisica tra questi corpi non può non suscitare avversione nei confronti di tale coordinazione; ma altrettanto diversa si mostra la loro origine chimica, il processo da cui essi derivano. Sennonché, in modo ugualmente caotico, i processi più astratti e quelli più realitati vengono posti nello stesso stadio.

Ora, se qui si deve pervenire a una forma scientifica, allora ogni prodotto va determinato in base allo stadio del processo concreto, compiutamente | sviluppato, da cui il prodotto stesso deriva essenzialmente e che gli conferisce il suo significato peculiare; e al riguardo è altrettanto essenziale distinguere gli stadi di astrazione e gli stadi di realtà del processo.

Contro quella metafisica che domina nella fisica e nella chimica. — Sostanze *animali* e *vegetali* appartengono senza dubbio a tutt'altro tipo di ordinamento; la loro natura può essere compresa così poco a partire dai processi chimici, che in questi esse vengono piuttosto distrutte e si giunge a intendere soltanto la via della *loro morte*. Queste sostanze dovrebbero tuttavia servire soprattutto a controbattere quella metafisica che domina sia nella chimica sia nella fisica, cioè quei pensieri — o meglio, quelle confuse rappresentazioni — sull'*immutabilità delle materie* in tutte le circostanze, come pure le categorie per cui si dice che i corpi sono *composti* e *consistono* di tali materie.

In generale si ammette che le materie chimiche, nell'unificazione, perdono le *proprietà* che esse mostrano nella separazione, e tuttavia si ritiene valida la rappresentazione secondo cui tali materie, *senza* le proprietà, sarebbero le stesse cose che sono *con* queste, e come se non fossero prodotti del processo solo *grazie* a queste proprietà.

Il corpo ancora indifferenziato — il metallo — ha la sua determinazione affermativa in modo così fisico che le sue proprietà appaiono in esso come *immediate*. I corpi ulteriormente determinati, invece, non possono essere presupposti per poi vedere il loro comportamento nel processo; essi hanno la loro prima ed essenziale determinazione unicamente in base al posto che occupano nel processo chimico.

sche, ganz spezielle Partikularität nach dem Verhalten der Körper zu allen andern besondern Körpern; für diese Kenntnis muß jeder dieselbe Litanei des Verhaltens zu allen Agentien durchlaufen. – Am auffallendsten ist es in dieser Rücksicht, die vier chemischen Elemente (Sauerstoff usf.) in gleicher Linie mit Gold, Silber usf., Schwefel usf. als *Stoffe* aufgeführt zu sehen, als ob sie eine solche selbständige Existenz wie Gold, Schwefel usf. hätten oder der | Sauerstoff eine solche Existenz, wie der Kohlenstoff hat. Aus ihrer Stelle im Prozesse ergibt sich ihre Unterordnung und Abstraktion, durch welche sie von Metallen, Salzen der Gattung nach ganz verschieden sind und keineswegs in gleiche Linie mit solchen konkreten Körpern gehören; diese Stelle ist § 328 auseinandergesetzt. An der *abstrakten* Mitte, welche *in sich gebrochen ist* (vergl. § 208 Anm.) zu der daher *zwei* Elemente gehören, – Wasser und Luft, welche als Mittel preisgegeben wird, nehmen sich die realen Extreme des Schlusses die *Existenz* ihrer ursprünglichen, nur erst *an sich* seienden Differenz. Dies Moment der Differenz so *für sich* zum Dasein gebracht macht das chemische Element, als vollkommen abstraktes Moment aus; statt Grundstoffe, substantielle Grundlagen zu sein, wie man sich beim Ausdrucke: Element zunächst vorstellt, sind jene Materien vielmehr die extremsten Spitzen der Differenz.

Es ist hiebei, wie überhaupt, der chemische Prozeß in seiner vollständigen Totalität zu nehmen. Besondere Teile, formelle und abstrakte Prozesse zu isolieren führt auf die abstrakte Vorstellung vom chemischen Prozesse überhaupt als bloß der *Einwirkung* eines Stoffes auf einen Andern, wobei das viele Andere, das sich begibt (wie auch allenthalben abstrakte Neutralisierung, Wassererzeugung, und abstrakte Scheidung, Gasentwicklung) als fast Nebensache oder zufällige Folge, oder wenigstens nur äußerlich verbunden erscheint, nicht als wesentliches Moment im Verhältnisse des Ganzen betrachtet wird. Eine vollständige Auseinandersetzung des chemischen Prozesses in seiner Totalität erforderte aber näher, daß er als realer | Schluß zugleich als die *Dreieitigkeit* von innigst ineinander greifenden Schlüssen expliziert würde – Schlüsse die nicht nur eine Verbindung überhaupt von ihren *Terminis*, sondern als Tätigkeiten Negationen von deren Bestimmungen sind (vgl. § 198), und die in Einem Prozesse verknüpfte Vereinigung und Scheidung in ihrem Zusammenhange darzustellen hätten.

§ 335

Der chemische Prozeß ist zwar im allgemeinen das *Leben*; der individuelle Körper wird ebenso in seiner Unmittelbarkeit *aufgehoben* als *hervorgebracht*, somit bleibt der Begriff nicht mehr innere Notwendigkeit, sondern kommt zur *Erscheinung*. Es ist aber durch die *Unmittelbarkeit* der Körperlichkeiten, die in den

Va inoltre considerata la particolarità empirica, del tutto speciale, che si presenta nel comportamento dei corpi verso tutti gli altri corpi particolari; per conoscere questa particolarità è necessario che ogni corpo percorra la stessa litania del suo comportamento verso tutti gli agenti.

La cosa più sorprendente a questo riguardo è vedere i quattro elementi chimici (ossigeno, ecc.) presentati come *materie* e messi sulla stessa linea dell'oro, dell'argento, ecc., dello zolfo, ecc., come se essi avessero un'esistenza autonoma come l'oro, l'argento, ecc., o come se | l'ossigeno avesse un'esistenza analoga a quella del carbonio.

In realtà, dal loro posto nel processo (indicato al § 328) risulta la loro subordinazione e astrazione per cui essi appartengono a un genere completamente diverso da quello dei metalli e dei sali, e non sono affatto collocati sulla stessa linea di tali corpi concreti. Nel termine medio *astratto*, *entro sé spezzato* (cfr. § 208 annot.), cui perciò appartengono due elementi – acqua e aria –, e che viene abbandonato come mezzo, gli estremi realtati del sillogismo assumono l'*esistenza* della loro differenziazione originaria, inizialmente soltanto essente-*in-sé*. Questo momento della differenziazione, in tal modo portato *per sé* all'Esserci, costituisce l'elemento chimico come momento perfettamente astratto; invece che materie fondamentali, fondamenti sostanziali – come fa capire innanzitutto la parola «elemento» –, quelle materie sono piuttosto i vertici estremi della differenziazione.

Il processo chimico come sillogismo che è una triade di sillogismi. — Qui, come sempre, bisogna prendere il processo chimico nella sua totalità completa.

Isolare parti specifiche, processi formali e astratti, conduce alla rappresentazione astratta del processo chimico in generale come mera *azione* di una materia su un'altra, in cui le molte altre cose che si verificano (come anche e sempre la neutralizzazione astratta – la produzione d'acqua – e la scissione astratta – lo sviluppo dei gas) appaiono quasi come accessorie o come conseguenze accidentali, o per lo meno legate in modo soltanto esteriore, senza essere perciò considerate come momento essenziale in rapporto al Tutto.

Un esame completo del processo chimico nella sua totalità, però, esigerebbe più esattamente la sua esplicazione | come sillogismo realtato che, a un tempo, è una *triade* di sillogismi che s'intrecciano intimamente l'uno nell'altro. Questi sillogismi non sono soltanto un legame in generale dei loro *termini*, ma, in quanto attività, sono negazioni delle loro determinazioni (cfr. § 198), e nel loro nesso dovrebbero presentare l'unione e la scissione congiunte in un unico processo.

§ 335. Il processo chimico è vita soltanto in sé

Il processo chimico è certo, in generale, la *vita*; il corpo individuale, nella sua immediatezza, viene tanto *rimosso* quanto *prodotto*, e quindi il Concetto non rimane più necessità interna, ma giunge a *manifestarsi*.

Tuttavia, per via dell'*immediatezza* delle corporeità che pene-

chemischen Prozeß eingehen, daß er mit der Trennung überhaupt behaftet ist; dadurch erscheinen seine Momente als äußerliche *Bedingungen*, das sich Scheidende zerfällt in gegeneinander gleichgültige Produkte, das Feuer und die Begeisterung erlischt im Neutralen und facht sich nicht in ihm selbst wieder an; der *Anfang* und das *Ende* des Prozesses sind voneinander verschieden; — dies macht seine Endlichkeit aus, welche ihn vom Leben abhält und unterscheidet.

Chemische Erscheinungen, z.B. daß im Prozesse ein Oxyd auf einen niedrigeren Grad der Oxydation, auf dem es sich mit der einwirkenden Säure verbinden kann, herabgesetzt und ein Teil dagegen stärker oxydiert wird, haben die Chemie veranlaßt, die Bestimmung der *Zweckmäßigkeit* bei der Erklärung anzuwenden, eines anfänglichen Selbstbestimmens | des Begriffs aus sich in seiner Realisation, so daß diese nicht allein durch die *äußerlich* vorhandenen Bedingungen determiniert ist.

§ 336

Es ist aber der chemische Prozeß selbst dies, jene unmittelbaren Voraussetzungen, die Grundlage seiner Äußerlichkeit und Endlichkeit, als negierte zu setzen, die Eigenschaften der Körper, die als Resultate einer besondern Stufe des Prozesses erscheinen, auf einer andern zu verändern und jene Bedingungen zu Produkten herabzusetzen. Was in ihm so im allgemeinen *gesetzt* wird, ist die *Relativität* der unmittelbaren Substanzen und Eigenschaften. Das gleichgültig-bestehende Körperliche ist dadurch nur als *Moment* der Individualität gesetzt, und der Begriff in *der ihm entsprechenden Realität*; die *in Einem*, aus der Besonderung der unterschiedenen Körperlichkeiten sich hervorbringende *konkrete Einheit* mit sich, welche die Tätigkeit ist, diese ihre einseitige Form der Beziehung auf sich zu negieren, sich in die Momente des Begriffs zu *dirimieren* und zu besondern und ebenso in jene Einheit zurückzuführen, — so der unendliche sich selbst anfachende und unterhaltende Prozeß, — *der Organismus*. |

trano nel processo chimico, il Concetto è in generale affetto dalla separazione; pertanto, i suoi momenti appaiono come *condizioni* esteriori, ciò che si scinde si scompone in prodotti reciprocamente indifferenti, il fuoco e l'animazione scompaiono nel neutrale e non si riaccendono più entro il neutrale stesso; l'*inizio* e la *fine* del processo sono diversi l'uno dall'altra.

Ciò costituisce la finitezza del processo chimico, la quale lo tiene lontano e lo differenzia dalla vita.

La determinazione teleologica applicata ai processi chimici. — Ci sono fenomeni chimici — come, per esempio, il processo in cui un ossido, abbassato a un grado inferiore di ossidazione, può legarsi con l'acido agente, e una sua parte, per contro, diviene più fortemente ossidata — che hanno spinto la chimica ad applicare nella loro spiegazione la determinazione della *finalità*, cioè di un'autodeterminazione iniziale | del Concetto nella sua realitazione, per cui questa realitazione non sarebbe determinata unicamente mediante le condizioni date *esteriormente*.

§ 336. L'organismo

Lo stesso processo chimico, però, consiste (1) nel porre come negati quei presupposti immediati, il fondamento della sua esteriorità e finitezza, (2) nel trasformare in un altro stadio le proprietà dei corpi che appaiono come risultati di uno stadio particolare del processo, e (3) nel ridurre quelle condizioni a prodotti.

In tal modo, nel processo chimico è *posta* in generale la *relatività* delle sostanze e proprietà immediate. La corporeità indifferentemente sussistente è pertanto posta solo come *momento* dell'individualità, e il Concetto è posto nella *realità che gli corrisponde*.

Tale realtà è l'*unità concreta* con sé, producentesi *in un'unica entità* a partire dalla particolarizzazione delle differenti corporeità. Tale unità è l'attività di negare questa sua forma unilaterale della relazione a sé, di *dirimersi* e particolarizzarsi nei momenti del Concetto e, a un tempo, di ritornare entro quella unità: è il processo infinito che accende e sostiene se stesso: è *l'organismo*. |

ORGANISCHE PHYSIK

§ 337

Die reelle Totalität des Körpers, als der unendliche Prozeß, daß die Individualität sich zur Besonderheit oder Endlichkeit bestimmt und dieselbe ebenso negiert, und in sich zurückkehrt, im Ende des Prozesses sich zum Anfange wiederherstellt, ist damit eine Erhebung in die erste Idealität der Natur, so daß sie aber eine *erfüllte* und wesentlich als sich auf sich beziehende *negative* Einheit, *selbstische* und *subjektive* geworden ist. Die Idee ist hiemit zur Existenz gekommen, zunächst zur unmittelbaren, zum *Leben*. Dieses ist

- A. als *Gestalt*, das allgemeine Bild des Lebens, der *geologische* Organismus;
- B. als besondere, formelle Subjektivität, der *vegetabilische*;
- C. als einzelne konkrete Subjektivität, der *animalische* Organismus.

Die Idee hat Wahrheit und Wirklichkeit nur, insofern sie an ihr als *subjektive* ist (§ 215); das Leben als nur *unmittelbare* Idee ist hiemit außer sich, Nicht-Leben, nur der Leichnam des Lebensprozesses, der Organismus als *Totalität* der als unlebendig existierenden, mechanischen und physikalischen Natur.

Unterschieden davon beginnt die subjektive Lebendigkeit, das Lebendige in der *vegetabilischen* Natur; das Individuum, aber noch als außersichseiend in seine Glieder, die selbst Individuen sind, zerfallend.

Erst der *animalische* Organismus ist in solche Unterschiede der Gestaltung entwickelt, die wesentlich nur als seine Glieder existieren, wodurch er als | *Subjekt* ist. Die Lebendigkeit als natürliche zerfällt zwar in die unbestimmte Vielheit von Lebendigen, die aber an ihnen selbst subjektive Organismen sind, und es ist nur in der Idee, daß sie *Ein* Leben, Ein organisches System desselben sind.

FISICA ORGANICA

§ 337. L'Idea pervenuta alla Vita in generale

La totalità realitata del corpo è il processo infinito in cui l'individualità si determina a particolarità, cioè a finitezza, e, negando questa stessa finitezza, ritorna entro sé, restaurandosi alla fine del processo e ridiventando l'inizio.

Questa totalità è quindi un'elevazione alla prima idealità della Natura: essa è divenuta un'idealità *riempita*, e, in quanto unità *negativa* che si relaziona a sé, è essenzialmente *ipseità* e *soggettività*.

L'Idea è quindi pervenuta all'Esistenza, e, innanzitutto, all'Esistenza immediata, cioè alla *Vita*.

La Vita è:-

- A. in quanto *figura*, l'immagine universale della Vita: l'organismo *geologico*;
- B. in quanto soggettività particolare, formale: l'organismo *vegetale*;
- C. in quanto soggettività singolare concreta: l'organismo *animale*.

L'Idea ha verità e realtà solo nella misura in cui essa è in sé come *soggettiva* (§ 215). La Vita, in quanto Idea soltanto *immediata*, è quindi fuori di sé, è Non-vita, è soltanto il cadavere del processo vitale: è l'organismo in quanto *totalità* della Natura meccanica e fisica, esistente come non vivente.

Differenziandosi da ciò, la vitalità soggettiva, il Vivente, comincia nella Natura *vegetale*: è l'individuo, ma ancora essente-fuori-di-sé, che si divide nei suoi membri i quali sono essi stessi degli individui.

Solo l'organismo *animale* è sviluppato in differenze della configurazione tali che esistono essenzialmente e soltanto come suoi membri, mediante i quali | l'organismo è come *Soggetto*. La vitalità naturale si scompone, sì, nella molteplicità indeterminata dei Viventi, ma essi sono in se stessi degli organismi soggettivi, ed è soltanto nell'Idea che essi sono un'*unica* Vita, un unico sistema organico della Vita.

A

DIE GEOLOGISCHE NATUR

§ 338

Der erste Organismus, schon insofern er zunächst als unmittelbarer oder *an sich* seiender bestimmt ist, existiert nicht als *Lebendiges*; das Leben ist als Subjekt und Prozeß wesentlich sich mit sich *vermittelnde* Tätigkeit. Vom subjektiven Leben aus betrachtet ist das erste Moment der *Besonderung*, sich zu seiner *Voraussetzung* zu machen, sich so die Weise der *Unmittelbarkeit* zu geben, und in ihr seine Bedingung und äußeres Bestehen *gegenüberzustellen*. Die *Erinnerung* der Naturidee in sich zur subjektiven und noch mehr zur geistigen Lebendigkeit ist das *Urteil* in sich und in jene prozeßlose Unmittelbarkeit. Diese von der *subjektiven* Totalität sich vorausgesetzte unmittelbare Totalität ist nur die *Gestalt* des Organismus, – der *Erdkörper* als das *allgemeine System* der individuellen Körper.

§ 339

Die Glieder dieses nur an sich seienden Organismus enthalten daher nicht den Lebens-Prozeß in sich selbst und machen ein äußerliches System aus, dessen Gebilde die Entfaltung einer zum Grunde liegenden Idee darstellen, dessen *Bildungsprozeß* aber ein *vergangener* ist. – Die Mächte dieses Prozesses, | welche die Natur jenseits der Erde als Selbständigkeiten zurückläßt, sind der Zusammenhang und die Stellung der Erde im Sonnensystem, ihr solarisches, lunarisches und kometarisches Leben, die Neigung ihrer Achse auf die Bahn und die magnetische Achse. Zu diesen Achsen und deren Polarisation steht in näherer Beziehung die Verteilung des Meers und des Lands, dessen zusammenhängende Ausbreitung im Norden, die Teilung und zugespitzte Verengung der Teile gegen Süden, die weitere Absonderung in eine alte und in eine neue Welt, und die fernere Verteilung von jener in die durch ihren physikalischen, organischen und anthropologischen Charakter untereinander und gegen die neue Welt verschiedenen Weltteile, an welche sich ein noch jüngerer und unreifer anschließt; – die Gebirgszüge usf.

A.

LA NATURA GEOLOGICA

§ 338. Il corpo terrestre

Il primo organismo non esiste come *vivente*, proprio perché è innanzitutto determinato come organismo immediato, cioè *essente-in-sé*.

La vita, in quanto soggetto e processo, è essenzialmente attività che si *media* con se stessa. Considerato a partire dalla vita soggettiva, il primo momento della *particolarizzazione* è quello che fa di sé il proprio *presupposto*, che si conferisce così la modalità dell'*immediatezza*, e che, in questa immediatezza, si mette *davanti* alla propria condizione e alla propria sussistenza esterna.

Ora, il *ricordo* che l'Idea della Natura ha entro sé di farsi vitalità soggettiva, e ancora di più vitalità spirituale, è il *giudizio*, cioè la divisione originaria entro sé ed entro quella immediatezza senza processo.

Questa totalità immediata, presupposta a sé dalla totalità *soggettiva*, è soltanto la *figura* dell'organismo: è il *corpo terrestre* in quanto *sistema universale* dei corpi particolari.

§ 339. La formazione della Terra come processo passato

I membri di questo organismo soltanto *essente-in-sé* non contengono perciò il processo vitale entro se stesso, e costituiscono un *sistema* esteriore, le cui formazioni presentano il dispiegamento di un'Idea che sta a loro fondamento ma il cui *processo di formazione* è un processo *passato*.

Le potenze di questo processo | – potenze autonome che la Natura ha confinato al di là della Terra – sono: la connessione e la posizione della Terra nel sistema solare, la vita solare, lunare e cometaria della Terra, l'inclinazione del suo asse sull'orbita e l'asse magnetico.

In più stretta relazione con questi assi e con la loro polarizzazione stanno: la distribuzione dei mari, che si espandono compatteamente verso nord, e dei continenti, che si separano e si restringono corrugandosi verso sud; l'ulteriore separazione in un vecchio e in un nuovo mondo, e la distribuzione del vecchio mondo in parti che, per i caratteri fisici, organici e antropologici, sono diverse sia fra loro sia rispetto alle parti del nuovo mondo, e alle quali si annettono parti ancora più giovani e immature; le catene dei monti, ecc.

§ 340

Die physikalische Organisierung beginnt als unmittelbar nicht mit der einfachen, eingehüllten Form des Keimes, sondern mit einem Ausgang, der in einen gedoppelten zerfallen ist, in das konkrete *granitische* Prinzip, den die Dreiheit der Momente in sich schon entwickelt darstellenden Gebirgskern, und in das *Kalkige*, den zur *Neutralität* reduzierten Unterschied. Die Herausbildung der Momente des *erstern* Prinzips zu Gestaltungen, hat einen Stufengang, in welchem die weitem Gebilde *teils* Übergänge sind, in denen das granitische Prinzip die Grundlage, nur als in sich ungleicher und unförmlicher, bleibt; *teils* ein Auseinandertreten seiner Momente in bestimmtere Differenz und in abstraktere mineralische Momente, die Metalle und die oryktognostischen Gegenstände überhaupt, bis die Entwicklung sich in mechanischen Lagerungen, und immanenter Gestaltung entbehrenden Aufschwemmungen verliert. Hiemit geht die Fortbildung des *andern*, des neutralen Prinzips, *teils* als schwächere Umbildung zur Seite, *teils* greifen dann beide Prinzipien in konkreszierenden Bildungen bis zur äußern Vermischung ineinander ein. |

§ 341

Dieser Kristall des Lebens, der totiliegende Organismus der Erde, der seinen *Begriff* im siderischen Zusammenhang außer sich, seinen eigentümlichen Prozeß aber als eine vorausgesetzte Vergangenheit hat, ist das *unmittelbare Subjekt* des meteorologischen Prozesses, durch welchen es als die *an sich* seiende Totalität des Lebens, nicht mehr nur zur individuellen Gestaltung (s. § 287), sondern zur *Lebendigkeit* befruchtet wird. – Land und insbesondere das Meer, so als reale Möglichkeit des Lebens, schlägt unendlich auf jedem Punkte in *punktueller* und *vorübergehender* Lebendigkeit aus; – Flechten, Infusorien, unermessliche Mengen phosphoreszierender Lebenspunkte im Meere. Die *Generatio Aequivoca* ist aber als jenen objektiven Organismus außer ihr habend, eben dies, auf solches *punktueller*, nicht sich in sich zur bestimmten Gliederung entwickelnde, noch sich selbst reproduzierende (*ex ovo*) Organisieren beschränkt zu sein.

§ 342

Diese Trennung des allgemeinen, sich äußerlichen Organismus und dieser nur punktuellen, vorübergehenden Subjektivität hebt sich vermöge der an sich seienden Identität ihres Be-

§ 340. Processo granitico e processo calcare

L'organizzazione fisica, in quanto immediata, comincia non con la forma semplice e latente del germe, bensì con un punto di partenza che si scinde in due principi: (1) nel principio *granitico* concreto, cioè nel nucleo montuoso che presenta entro sé già sviluppata la triade dei momenti; (2) nel principio *calcare*, cioè nella differenza ridotta a *neutralità*.

Il perfezionamento per cui i momenti del *primo* principio divengono configurazioni ha un andamento graduale. Qui le ulteriori formazioni sono, *in parte*, dei passaggi in cui il principio granitico resta la base fondamentale, ma soltanto come entro sé disuguale e informe; *in parte*, esse sono una scomposizione dei suoi momenti in una differenziazione più determinata e in momenti minerali più astratti (metalli e oggetti orittognostici in generale), fino a che lo sviluppo non si perde in depositi meccanici e alluvionali privi di configurazione immanente.

Quanto al processo di formazione dell'*altro* principio, quello neutrale, esso corre, *in parte*, a lato del primo come trasformazione più debole, e, *in parte*, s'intreccia con esso in formazioni che concregono fino alla mescolanza esterna. |

§ 341. La vitalità puntiforme e transitoria

Questo cristallo della vita, il morto organismo della Terra il quale ha il suo *concetto* fuori di sé nel contesto siderale e ha il suo processo peculiare come un passato presupposto, è il *soggetto immediato* del processo meteorologico. Per mezzo di questo processo, l'organismo della Terra, in quanto totalità vitale essente-*in-sé*, viene fecondato per diventare non più soltanto configurazione individuale (v. § 287), ma *vitalità*.

I continenti, e soprattutto il mare, in quanto possibilità realizzata di vita, esplodono infinitamente in ogni loro punto di una vitalità *puntiforme e transitoria*: licheni, ciliati, moltitudini smisurate di punti vitali fosforescenti nel mare.

La *generatio aequivoca*²⁵⁸, però, avendo fuori di sé quell'organismo oggettivo, è appunto limitata a tali organismi puntiformi, non sviluppantisi entro sé in articolazione determinata, né autoriproducentisi (*ex ovo*).

§ 342. L'organismo animato

Questa separazione dell'organismo universale ed esteriore a se stesso, insieme a questa soggettività soltanto puntiforme e transitoria, rimuove se stessa elevando l'identità essente-*in-sé* del suo

griffs zur *Existenz* dieser Identität, zum *belebten Organismus*, der an ihr selbst sich gliedernden Subjektivität auf, welche den nur *an sich* seienden Organismus, die physische allgemeine und individuelle Natur von sich ausschließt und ihr gegenübertritt, aber zugleich an diesen Mächten die Bedingung ihrer Existenz, die Erregung wie das Material ihres Prozesses, hat. |

B

DIE VEGETABILISCHE NATUR

§ 343

Die *Subjektivität*, nach welcher das Organische als *Einzelnes* ist, entwickelt sich in einen *objektiven* Organismus, die *Gestalt*, als einen sich in Teile die *voneinander unterschieden* sind, gliedernden Leib. In der Pflanze, der *nur erst unmittelbaren* subjektiven Lebendigkeit, ist der objektive Organismus und die Subjektivität desselben noch unmittelbar identisch, wodurch der Prozeß der Gliederung und der Selbsterhaltung des vegetabilischen Subjekts ein Außersichkommen und Zerfallen in mehrere Individuen ist, für welche das Eine ganze Individuum mehr nur der Boden als subjektive Einheit von Gliedern ist; der Teil, die Knospe, Zweig usf. ist auch die ganze Pflanze. Ferner ist deswegen die *Differenz der organischen Teile* nur eine oberflächliche *Metamorphose*, und der eine kann leicht in die Funktion des andern übergehen.

§ 344

Der Prozeß der Gestaltung und der Reproduktion des *einzelnen* Individuums fällt auf diese Weise mit dem Gattungsprozesse zusammen, und ist ein perennierendes Produzieren neuer Individuen. Die selbstische Allgemeinheit, das subjektive Eins der Individualität trennt sich nicht von der reellen Besonderung, sondern ist in sie nur versenkt. Die Pflanze, als gegen ihren *an sich* seienden Organismus (§ 342) noch nicht für sich seiende Subjektivität, determiniert weder aus sich sich ihren Ort, hat keine Bewegung vom Platze, noch ist sie für sich gegen die physikalische Besonderung und *Individualisierung* desselben, hat daher keine sich unterbrechende Intussuszeption, sondern eine kontinuierlich strömende Ernährung, und verhält sich nicht zu individualisiertem Unorganischen, sondern zu den allgemeinen Ele-

concetto a *esistenza* di questa identità, a *organismo animato*, a soggettività che si articola in se stessa.

Questa soggettività esclude da sé l'organismo soltanto *essente-in-sé* – la Natura fisica universale e quella individuale – e si colloca di fronte a esso; a un tempo, però, ha in queste potenze la condizione della propria esistenza, ha lo stimolo e il materiale per il proprio processo. |

B.

LA NATURA VEGETALE

§ 343. La pianta come vitalità soggettiva soltanto immediata

La *soggettività*, in base alla quale l'organico è un *Singolare*, si sviluppa in un organismo *oggettivo*, la *figura*, come in un corpo vivente che si articola in parti *differenti l'una dall'altra*.

Nella pianta, cioè nella vitalità soggettiva *soltanto immediata*, l'organismo oggettivo e la sua soggettività sono ancora immediatamente identici. Di conseguenza, il processo di articolazione e di autoconservazione del soggetto vegetale è un venire-fuori-di-sé e uno scomporsi in parecchi individui, per i quali l'unico individuo totale è più il terreno che l'unità soggettiva dei membri: la parte, la gemma, il ramo, ecc., sono anche l'intera pianta.

Per questo motivo, inoltre, la *differenziazione delle parti organiche* è soltanto una *metamorfosi* superficiale, e ciascuna parte può facilmente passare a svolgere la funzione di un'altra.

§ 344. La pianta come immersa nella particolarizzazione

Il processo della configurazione e della riproduzione dell'individuo *singolo* coincide in tal modo col processo del genere, ed è una produzione perenne di nuovi individui.

L'universalità che ha ipseità, l'Uno soggettivo dell'individualità, non si separa dalla particolarizzazione realitata, ma è soltanto immersa in essa.

La pianta è la soggettività non ancora *essente-per-sé* di fronte all'organismo *essente-in-sé* (§ 342), e non determina quindi da sé il suo luogo, non si muove dal suo posto, né è per sé rispetto alla particolarizzazione e *individualizzazione* fisica del luogo stesso. La pianta non ha perciò nessuna intussuscezione intervallata, bensì una nutrizione a scorrimento continuo, e non si rapporta all'inorganico individualizzato, | bensì agli elementi universali.

menten. Animalischer Wärme und des Gefühls ist sie noch weniger fähig, da sie nicht der Prozeß ist, ihre Glieder, die mehr nur Teile und selbst Individuen sind, zur negativen, einfachen, Einheit zurückzuführen.

§ 345

Als Organisches gliedert sich aber die Pflanze wesentlich auch in eine Unterschiedenheit von abstrakten (Zellen, Fasern und dergleichen) und von konkreten Gebilden, die jedoch in ihrer ursprünglichen Homogenität bleiben. Die *Gestalt* der Pflanze, als aus der Individualität nicht zur Subjektivität befreit, bleibt auch den geometrischen Formen und kristallinischer Regelmäßigkeit nahe, wie die Produkte ihres Prozesses den chemischen noch näher stehen.

Goethes Metamorphose der Pflanzen hat den Anfang eines vernünftigen Gedankens über die Natur der Pflanze gemacht, indem sie die Vorstellung aus der Bemühung um bloße Einzelheiten zum Erkennen der *Einheit* des Lebens gerissen hat. Die *Identität* der Organe ist in der Kategorie der Metamorphose überwiegend; die bestimmte Differenz und die eigentümliche Funktion der Glieder, wodurch der Lebensprozeß gesetzt ist, ist aber die andere notwendige Seite zu jener substantiellen Einheit. Die *Physiologie* der Pflanze erscheint notwendig als dunkler, als die des tierischen Körpers, weil sie einfacher ist, die Assimilation wenige Vermittlungen durchgeht und die Veränderung als *unmittelbare Infektion* geschieht. — Wie in allem natürlichen und geistigen Lebensprozeß ist die Hauptsache in der Assimilation, wie in der Sekretion, die *substantielle* Verhänderung, d.i. die *unmittelbare* Verwandlung eines äußern oder besondern Stoffs überhaupt in einen andern; es tritt ein Punkt ein, wo die Verfolgung der Vermittlung, es sei in chemischer oder in Weise mechanischer *Allmählichkeit*, abgebrochen und unmöglich wird. Dieser Punkt ist allenthalben und durchdringend, und die Nicht-Kenntnis oder | vielmehr das Nichtanerkennen dieser einfachen Identifizierung sowie der einfachen Direktion ist es, was eine Physiologie des Lebendigen unmöglich macht. — Interessante Aufschlüsse über die Physiologie der Pflanze gewährt das Werk meines Kollegen, des Hrn. Prof. C. H. Schultz (die Natur der lebendigen Pflanze, oder die Pfl. und Pflanzenreich II Bde.) das ich um so mehr hier anzuführen habe, als einige der in den folgenden Paragraphen angegebenen speziellen Grundzüge über den Lebensprozeß der Pflanze daraus geschöpft sind.

§ 346

Der Prozeß, welcher die Lebendigkeit ist, muß ebensowohl als er Einer ist, in die Dreierheit der Prozesse sich auseinandertun (§

Ancora meno la pianta è capace di calore animale e di sentimento, perché essa non è il processo di riconduzione dei suoi membri — i quali sono più che altro parti, ed essi stessi individui — all'unità negativa semplice.

§ 345. Formazioni vegetali più astratte e più concrete

In quanto entità organica, la pianta si articola però essenzialmente anche in una differenziatezza tra formazioni astratte (cellule, fibre, e simili) e formazioni concrete, le quali tuttavia permangono nella loro omogeneità originaria.

La *figura* della pianta, in quanto non liberata dall'individualità fino alla soggettività, è molto prossima alle forme geometriche e alla regolarità dei cristalli, e i prodotti del suo processo sono ancora più vicini ai prodotti chimici.

Perché la fisiologia della pianta è ancora in uno stadio incipiente. — La *Metamorfosi delle piante* di Goethe²⁵⁹ ha dato l'avvio a un pensiero razionale sulla natura delle piante, in quanto ha distolto l'attività rappresentativa dall'occuparsi di mere singolarità e l'ha orientata verso la conoscenza dell'*unità* della vita.

L'*identità* degli organi è preponderante nella categoria della metamorfosi; la differenziazione determinata e la funzione peculiare dei membri mediante cui è posto il processo vitale, invece, è l'altro lato necessario a quella unità sostanziale.

La *fisiologia* delle piante appare necessariamente più oscura di quella dei corpi animali, perché è più semplice: l'assimilazione percorre infatti poche mediazioni e l'alterazione accade come *affezione immediata*.

Così come in ogni processo vitale naturale e spirituale, anche nell'assimilazione e nella secrezione vegetale la cosa principale è l'alterazione *sostanziale*, cioè la trasformazione *immediata* di una materia esterna o particolare in un'altra; qui però si giunge a un punto in cui la successione della mediazione — si tratti poi di *gradualità* chimica oppure meccanica — viene interrotta e diviene impossibile. Questo punto è onnipresente e onnipervasivo, e il misconoscerlo, o | meglio, il non riconoscimento di questa identificazione semplice e della scissione semplice, rende impossibile una fisiologia del vivente.

Informazioni interessanti sulla fisiologia della pianta sono contenute nell'opera di un mio collega, il prof. C.H. Schultz (*La natura della pianta vivente, o la pianta e il regno vegetale*, 2 voll.)²⁶⁰, che è mio dovere citare qui tanto più perché ho ricavato da essa alcuni dei tratti fondamentali specifici riportati nei paragrafi successivi sul processo vitale della pianta.

§ 346. a) Il processo di configurazione

Il processo della vitalità, in quanto è unico, deve anche scomporsi in una triade di processi (§§ 217-220).

217-220). 1) Der *Gestaltungsprozeß*, der *innere* Prozeß der *Beziehung* der Pflanze *auf sich selbst* ist nach der einfachen Natur des Vegetativen selbst sogleich *Beziehung auf Äußeres*, und *Entäußerung*. Einerseits ist er *der substantielle*, die *unmittelbare* *Verwandlung* teils der Ernährungszufüsse in die spezifische Natur der Pflanzenart, teils der innerlich umgebildeten Flüssigkeit (des *Lebenssaftes*) in Gebilde. Andererseits als *Vermittlung* mit sich selbst α) beginnt der Prozeß mit der zugleich nach *Außen* gerichteten *Direktion* in Wurzel und Blatt, und der innern abstrakten des allgemeinen Zellgewebes in die Holzfaser und in die *Lebensgefäße*, deren jene gleichfalls nach Außen sich beziehen, diese den *innern Kreislauf* enthalten. Die hierin sich mit sich selbst vermittelnde *Erhaltung* ist β) *Wachstum* als Produktion neuer Bildungen, *Direktion* in die *abstrakte* *Beziehung* auf sich selbst, in die *Verhärtung* des Holzes (bis zur Versteinerung im Tabascher u. dergl.) und der andern Teile, und in die Rinde (das dauernde Blatt). γ) Das *Zusammennehmen* der Selbsterhaltung in die *Einheit* ist nicht ein *Zusammenschließen* des Individuums mit sich selbst, sondern die Produktion eines neuen Pflanzenindividuum, der *Knospe*.

§ 347

2) Der *Gestaltungsprozeß* ist unmittelbar mit dem zweiten dem *nach Außen sich spezifizierenden Prozesse* verknüpft. Der Same keimt nur von Außen erregt, und die *Direktion* des Gestaltens in Wurzel und Blatt ist selbst *Direktion* in die Richtung nach Erde und Wasser, und in die nach Licht und Luft, in die *Einsaugung* des Wassers und in die durch Blatt und Rinde wie durch Licht und Luft vermittelte *Assimilation* desselben. Die *Rückkehr-in-sich*, in welcher die *Assimilation* sich beschließt, hat das *Selbst* nicht in innerer subjektiver *Allgemeinheit* gegen die *Äußerlichkeit*, nicht ein *Selbstgefühl* zum Resultate. Die Pflanze wird vielmehr von dem Licht, als ihrem ihr äußerlichen *Selbst* hinausgerissen, rankt demselben entgegen, sich zur Vielheit von Individuen verzweigend. *In sich* nimmt sie sich aus ihm die spezifische *Befeurung* und *Bekräftigung*, die *Gewürzhaftigkeit*, *Geistigkeit* des Geruchs, des Geschmacks, *Glanz* und *Tiefe* der Farbe, *Gedrungenheit* und *Kräftigkeit* der Gestalt.

a) Il *processo di configurazione*, cioè il *processo interno* della *relazione* della pianta *a se stessa*, è a un tempo, secondo la natura semplice dei vegetali, anche *relazione verso l'esterno* ed *esteriorizzazione*.

Da un lato, esso è *il processo sostanziale*, la trasformazione *immediata* sia dei flussi nutritivi nella natura specifica della specie vegetale, sia della fluidità, interiormente formata (la *linfa vitale*), in formazioni e prodotti vegetali.

Dall'altro lato, in quanto *mediazione* con se stesso, α) il *processo* comincia con la scissione, rivolta verso *fuori*, in radice e foglie, e a un tempo con la scissione interna astratta del tessuto cellulare generale in fibre legnose e in *vasi vitali*: le prime si relazionano con l'esterno, i secondi contengono invece la *circolazione interna*.

La *conservazione*, che qui si media con se stessa, è β) *crescita*, in quanto produzione di nuove formazioni, scissione nell'*astratta* *relazione a se stessa*, cioè ($\alpha\alpha$) nell'*indurimento* del legno (fino alla pietrificazione, come nel tabascir e simili) e delle altre parti, e ($\beta\beta$) nella corteccia (la foglia duratura).

γ) Il raccogliersi dell'autoconservazione nell'unità non è un sillogizzarsi dell'individuo con se stesso, bensì la produzione di un nuovo individuo vegetale: la *gemma*. |

§ 347. b) Il processo di assimilazione

b) Il *processo di configurazione* è immediatamente congiunto con il secondo *processo*, cioè con quello di *specificazione verso l'esterno*.

Il seme germoglia solo se stimolato dall'esterno, e la scissione della figura in radice e foglia è essa stessa scissione (1) nella direzione verso la terra e l'acqua, e (2) nella direzione verso la luce e l'aria, cioè nell'assorbimento dell'acqua e nell'assimilazione di essa mediata sia da foglie e corteccia, sia da luce e aria.

Il ritorno-entro-sé, con cui ha termine l'assimilazione, non ha per risultato il *Sé* nella sua universalità interna e soggettiva di fronte all'esteriorità, non ha per risultato un *autosentimento*. La pianta viene piuttosto tirata su dalla luce come dal suo *Sé* a essa esteriore: la pianta si slancia incontro alla luce, diramandosi in una molteplicità d'individui.

Entro sé, la pianta accoglie dalla luce il calore e il rafforzamento specifico, l'aromaticità, la spiritualità dell'odore e del sapore, lo splendore e l'intensità del colore, la robustezza e il vigore della figura.

§ 348

3) Die Pflanze gebiert aber auch ihr Licht aus sich als *ibr eignes Selbst*, in der *Blüte*, in welcher zunächst die neutrale, grüne Farbe zu einer spezifischen bestimmt wird. Der *Gattungsprozeß* als das Verhältnis des individuellen Selbst zum Selbst, *hemmt* als Rückkehr in sich das Wachstum als das für sich ungemessene Hinaussprossen von Knospe zu Knospe. Die Pflanze bringt es aber nicht zum Verhältnis der Individuen als solcher, sondern nur zu einem Unterschiede, dessen Seiten nicht zugleich an ihnen die ganzen Individuen sind, nicht die ganze Individualität determinieren, der hiemit auch zu mehr nicht als zu einem Beginn und Andeutung des Gattungsprozesses kommt. Der *Keim* ist hier für das eine und dasselbe Individuum anzusehen, dessen Lebendigkeit diesen Prozeß durchläuft, und durch Rückkehr in sich ebenso sich erhalten hat, als zur Reife eines Samens gediehen ist; dieser Verlauf ist aber im ganzen ein Überfluß, da der Gestaltungs- und der Assimilationsprozeß schon selbst Reproduktion, Produktion neuer Individuen ist. |

§ 349

Was aber im Begriffe gesetzt worden, ist, daß der Prozeß die mit sich selbst zusammengegangene Individualität darstellt, und die Teile, die zunächst als Individuen sind, auch als der Vermittlung angehörige und in ihr vorübergehende Momente, somit die *unmittelbare Einzelheit* und das *Außereinander* des vegetabilischen Lebens als aufgehoben zeigt. Dies Moment der negativen Bestimmung begründet den Übergang in den wahrhaften Organismus, worin die äußere Gestaltung mit dem Begriffe übereinstimmt, daß die Teile wesentlich Glieder und die Subjektivität als die durchdringende Eine des Ganzen existiert.

C

DER TIERISCHE ORGANISMUS

§ 350

Die organische Individualität existiert als *Subjektivität*, insofern die eigene Äußerlichkeit der Gestalt zu Gliedern *idealisiert* ist, der Organismus in seinem Prozesse nach Außen die selbsti-

§ 348. c) Il processo del genere vegetale

c) La pianta, però, genera da sé il *suo proprio Sé*, la sua luce, nella *fioritura*, nella quale è innanzitutto il colore verde neutrale ad assumere una determinazione specifica. Il *processo generico*, in quanto rapporto del Sé individuale al Sé e in quanto ritorno entro sé, *ostacola* la crescita, il germogliare di per sé smisurato di gemma in gemma.

Tuttavia, la pianta non riesce a fare di questo rapporto un rapporto con gli individui in quanto tali, ma ne fa soltanto una differenza i cui lati, in sé, non sono a un tempo individui totali, non determinano un'individualità totale. La pianta arriva quindi soltanto a cominciare allusivamente il processo generico.

Il *germe* va qui considerato come l'unico e medesimo individuo che percorre nella propria vitalità questo processo e che, mediante il ritorno entro sé, si è anche conservato maturando fino a divenire seme. Questo percorso, però, è nel complesso superfluo, perché il processo di configurazione e quello di assimilazione sono già essi stessi una riproduzione, cioè la produzione di nuovi individui. |

§ 349. Il passaggio all'organismo vero e proprio

Ora, però, nel Concetto è stato posto quanto segue: Il processo presenta l'individualità convenuta con se stessa, e presenta le parti, che innanzitutto sono come individui, anche come momenti che appartengono alla mediazione e vi trapassano: con ciò, il processo mostra come rimosse la *singularità immediata* e l'*esteriorità reciproca* della vita vegetale.

Questo momento della determinazione negativa fonda il passaggio all'organismo vero e proprio, in cui la configurazione esterna concorda con il Concetto: qui le parti esistono essenzialmente come membri e la soggettività esiste come l'unità penetrante del Tutto.

C.

L'ORGANISMO ANIMALE

§ 350. La natura animale come Sé della singolarità

L'individualità organica esiste come *soggettività* nella misura in cui l'esteriorità propria della figura viene *idealizzata* in membri e l'organismo, nel suo processo verso l'esterno, conserva entro sé l'unità del Sé.

sche Einheit in sich erhält. Dies ist die *animalische* Natur, welche in der Wirklichkeit und Äußerlichkeit der unmittelbaren Einzelheit ebenso dagegen *in sich reflektiertes* Selbst der *Einzelheit, in sich seiende subjektive* Allgemeinheit (§ 163) ist.

§ 351

Das Tier hat zufällige *Selbstbewegung*, weil seine Subjektivität, wie das Licht die der Schwere entrissene Idealität, eine freie Zeit ist, die, als der reellen Äußerlichkeit entnommen, sich nach innerem Zufall aus sich *selbst zum Orte bestimmt*. Damit verbunden ist, daß das Tier *Stimme* hat, indem | seine *Subjektivität als wirkliche* Idealität (Seele) die Herrschaft der abstrakten Idealität von Zeit und Raum ist, und seine Selbstbewegung als ein freies Erzittern *in sich selbst* darstellt; – es hat animalische *Wärme*, als fort-dauernden *Auflösungsprozeß* der Kohäsion und des selbständigen Bestehens der Teile in der fort-dauernden Erhaltung der Gestalt; – ferner *unterbrochene Intussuszeption*, als sich individualisierendes Verhalten zu einer individuellen unorganischen Natur, – vornehmlich aber *Gefühl*, als die in der Bestimmtheit sich unmittelbar *allgemeine, einfach* bei sich bleibende und erhaltende Individualität; die *existierende* Idealität des Bestimmtheits.

§ 352

Der tierische Organismus ist als lebendige Allgemeinheit der Begriff, welcher sich durch seine drei Bestimmungen als Schlüsse verläuft, deren jeder *an sich* dieselbe *Totalität* der substantiellen Einheit und zugleich nach der Formbestimmung das *Übergehen* in die andern ist, so daß aus diesem Prozesse sich die Totalität als existierend *resultiert*; nur als dieses sich reproduzierende, nicht als seiendes, *ist* und *erhält sich* das Lebendige; es ist nur, indem es sich zu dem macht, was es ist; es ist vorausgehender Zweck, der selbst nur das Resultat ist. – Der Organismus ist daher zu betrachten a) als die individuelle Idee, die in ihrem Prozesse sich nur *auf sich selbst* bezieht und innerhalb ihrer selbst sich mit sich

Questa è la natura *animale*, la quale, nella realtà ed esteriorità della singolarità immediata, è per contro anche il Sé, *riflesso entro sé*, della *singolarità*, è l'universalità *sogettiva* essente-entro-sé (§ 163).

§ 351. L'automovimento accidentale dell'animale

L'animale è dotato di *automovimento* accidentale, casuale, perché la sua soggettività – così come la luce è l'idealità sottratta alla gravità – è un tempo libero che, sottratto all'esteriorità realtata, *determina* da se stesso il suo *luogo* secondo una casualità interna.

A ciò si collegano diverse cose.

Innanzitutto, l'animale ha *voce*. Infatti | la sua *soggettività*, in quanto idealità *reale* (anima), domina sull'idealità astratta di tempo e spazio, e il suo automovimento si presenta come un tremolare libero *entro se stesso*.

Inoltre, l'animale ha *calore*, in quanto continuo *processo di dissoluzione* della coesione e della sussistenza autonoma delle parti nella conservazione continua della figura.

E ancora: l'animale ha *intussuscezione intervallata*, in quanto comportamento individualizzantesi verso una natura inorganica individuale.

Infine, e soprattutto, l'animale ha *sentimento*, in quanto è l'individualità che, nella determinatezza, permane presso sé e si conserva immediatamente *universale e semplice*. L'animale è l'idealità *esistente* dell'essere-determinato.

§ 352. Partizione della sfera organica

L'organismo animale, in quanto universalità vivente, è il Concetto che percorre se stesso attraverso le sue tre determinazioni, cioè i suoi tre sillogismi.

Ciascuno di questi sillogismi, *in sé*, è la medesima *totalità* dell'unità sostanziale, e, a un tempo, secondo la determinazione formale, è il *passaggio* negli altri. Il *risultato* di questo processo è pertanto la totalità in quanto esistente.

Il vivente è e *si conserva* non in quanto essente, bensì solo in quanto riproduce se stesso: esso è, solo perché *si fa* ciò che è: è fine che, precedendo il processo, non è altro che il risultato stesso del processo.

L'organismo va perciò ora considerato:-

a) come l'Idea individuale che nel suo processo si relaziona soltanto *a se stessa* e si sillogizza al proprio interno con se stessa: la *figura*;

zusammenschließt – die *Gestalt*; b) als Idee, die sich zu ihrem *Andern*, ihrer unorganischen Natur, verhält und sie ideell in sich setzt, – die *Assimilation*; c) die Idee, als sich zum *Andern*, das selbst lebendiges Individuum ist, und damit im *Andern* zu sich selbst verhaltend, – *Gattungsprozeß*. |

a. DIE GESTALT

§ 353

Gestalt ist das animalische Subjekt als ein Ganzes *nur in Beziehung auf sich selbst*. Es stellt an ihm den *Begriff* in seinen entwickelten und in ihm existierenden *Bestimmungen* dar. Diese sind obgleich in sich als in der Subjektivität konkret 1) als dessen einfache Elemente. Das animalische Subjekt ist daher α) sein einfaches, *allgemeines Insichsein* in seiner Äußerlichkeit, wodurch die wirkliche Bestimmtheit *unmittelbar* als Besonderheit in das *Allgemeine* aufgenommen und dieses in ihr ungetrennte Identität des Subjekts mit sich selbst ist, – *Sensibilität*; – β) *Besonderheit* als Reizbarkeit von Außen und aus dem aufnehmenden Subjekte kommende Rückwirkung dagegen nach Außen, – *Irritabilität*; – γ) die Einheit dieser Momente, die *negative* Rückkehr zu sich selbst aus dem Verhältnisse der Äußerlichkeit und dadurch Erzeugung und Setzen seiner als eines *Einzelnen*, – *Reproduktion*; die Realität und Grundlage der erstern Momente.

§ 354

Diese drei Momente des *Begriffs* sind 2) nicht nur an sich konkrete Elemente, sondern haben ihre Realität in drei Systemen, dem *Nerven-, Blut- und Verdauungssystem*, deren jedes als Totalität sich nach denselben Begriffsbestimmungen in sich unterscheidet.

a. Das System der *Sensibilität* bestimmt sich so α) zu dem Extreme der *abstrakten* Beziehung ihrer selbst auf sich selbst, die hiemit ein Übergehen in die *Unmittelbarkeit*, in das unorganische Sein und in Empfindungslosigkeit aber nicht ein darein Übergangensein ist, – *Knochensystem*, das gegen das *Innere* zu, Umhüllung, nach *Außen* der feste Halt des Innern gegen das | *Äuße-*

b) come Idea che si rapporta al suo Altro, cioè alla natura inorganica, ponendola idealmente entro sé: *l'assimilazione*;

c) come l'Idea che, rapportandosi a un Altro che è esso stesso un individuo vivente, nell'Altro si rapporta quindi a se stessa: il *processo generico*. |

a. LA FIGURA

§ 353. aa) Sensibilità, irritabilità e riproduzione

Il soggetto animale è figura in quanto è un Tutto *soltanto in relazione a se stesso*. Esso presenta in sé il *Concetto* nelle sue *determinazioni* sviluppate ed esistenti al suo interno.

Queste determinazioni, sebbene entro sé concrete in quanto si trovano nella soggettività, sono aa) elementi semplici del soggetto.

Il soggetto animale è pertanto:-

α) il suo semplice e *universale essere-entro-sé* nella sua esteriorità, per cui la determinatezza reale è accolta *immediatamente* come Particolare nell'*Universale*, e l'*Universale*, nella determinatezza reale, è identità inseparata del soggetto con se stesso: e questa è la *sensibilità*;

β) *Particolare*, in quanto eccitabilità dall'esterno e reazione che dal soggetto ricevente si rivolge all'esterno: questa è l'*irritabilità*;

γ) l'unità di questi momenti, il ritorno *negativo* a se stesso a partire dal rapporto con l'esteriorità, e perciò atto di produrre e porre sé come un *Singolare*: ciò costituisce la *riproduzione*, cioè la realtà e la base fondamentale dei primi due momenti.

§ 354. bb) Sistema nervoso, sanguigno e digestivo

Questi tre momenti del *Concetto* sono non soltanto elementi in sé concreti, ma hanno bb) la loro realtà nei tre sistemi: *nervoso, sanguigno e digestivo*. Ciascuno di questi sistemi, in quanto totalità, si differenzia entro sé secondo le stesse determinazioni concettuali.

α) Il sistema della *sensibilità* si determina quindi:-

aa) nell'estremo della relazione *astratta* di sé a se stesso, la quale relazione è quindi un passaggio nell'*immediatezza*, nell'Essere inorganico e nell'assenza di sensazioni, ma non è tuttavia un esservi-passato: è il sistema *osseo*, che rispetto all'*Interno* è un involucro, mentre, verso *fuori*, è il saldo sostegno dell'Interno rispetto | all'*Esterno*;

re ist; β) zu dem Moment der *Irritabilität*, dem Systeme des Gehirns und dessen weiterem Auseinandergehen in den Nerven, die ebenso nach Innen Nerven der Empfindung, nach Außen des Bewegens sind; γ) zu dem der *Reproduktion* angehörenden System, dem sympathischen Nerven mit den Ganglien, worein nur dumpfes, unbestimmtes und willenloses Selbstgefühl fällt.

b. Die *Irritabilität* ist ebensosehr Reizbarkeit durch Anderes und Rückwirkung der Selbsterhaltung dagegen, als umgekehrt aktives Selbsterhalten und darin sich Anderem Preisgeben. Ihr System ist α) *abstrakte (sensible) Irritabilität*, die *einfache* Veränderung der Rezeptivität in Reaktivität, – *Muskel* überhaupt; welcher an dem Knochengestütze den äußerlichen Halt (unmittelbare Beziehung auf sich für seine Entzweiung) gewinnend, sich zum Streck- und Beugemuskel zunächst differentiirt und dann ferner zum eigentümlichen Systeme der Extremitäten ausbildet. β) Die *Irritabilität* für sich und different gegen andere sich konkret auf sich beziehend und sich *in sich* haltend ist die Aktivität in sich, *Pulsieren*, lebendige Selbstbewegung, deren Materielles nur eine *Flüssigkeit*, das lebendige *Blut*, – und die nur Kreislauf sein kann, welcher zunächst zur *Besonderheit*, von der er herkommt, spezifiziert, an ihm selbst ein gedoppelter und hierin zugleich nach *Außen* gerichteter ist, – als Lungen- und Pfortader-System, in deren jenem das Blut sich in sich selbst, in diesem andern gegen Anderes *befeuert*. γ) Das *Pulsieren* als irritable sich mit sich zusammenschließende Totalität ist der von ihrem Mittelpunkte, *dem Herzen*, aus in der Differenz der Arterien und Venen in sich zurückkehrende Kreislauf, der ebenso *immanenter* Prozeß, als ein allgemeines Preisgeben an die *Reproduktion* der übrigen Glieder, daß sie aus dem Blute sich ihre Nahrung nehmen, ist.

c. Das Verdauungssystem ist als Drüsensystem mit Haut und Zellgewebe die *unmittelbare*, vegetative, in dem eigentlichen Systeme der Eingeweide aber die *vermittelnde* Reproduktion. |

$\beta\beta$) nel momento dell'*irritabilità*, cioè nel sistema cerebrale e nel suo ulteriore frazionamento nei nervi, i quali sono a loro volta, verso dentro, nervi della sensazione, verso fuori, nervi del movimento;

$\gamma\gamma$) nel sistema appartenente alla *riproduzione*, cioè nel nervo simpatico con i gangli, in cui ha sede soltanto un autosentimento ottuso, indeterminato e privo di volontà.

β) *L'irritabilità* è tanto eccitabilità mediante Altro e reazione dell'autoconservazione, quanto anche, per converso, autoconservazione attiva e, in ciò, esposizione all'Altro. Il suo sistema è:-

$\alpha\alpha$) *l'irritabilità astratta (sensible)*, l'alterazione *semplice* della recettività in reattività: il *muscolo* in generale, il quale, avendo il sostegno esterno nella struttura ossea (relazione immediata a sé in vista del proprio sdoppiamento), si differenzia innanzitutto in muscolo estensore e muscolo flessorio, e poi si perfeziona ulteriormente in sistema peculiare delle estremità;

$\beta\beta$) *l'irritabilità per sé*, la quale si relaziona concretamente a sé e si mantiene *entro sé* differenziandosi rispetto ad altro: è l'attività entro sé, la *pulsazione*, automovimento vivente, la cui materialità è soltanto una *fluidità*, il *sangue* vivente, e può essere soltanto circolazione che, innanzitutto, si specifica nella *particolarità* da cui proviene, è in se stessa doppia e quindi, a un tempo, si dirige verso *fuori*: sistema polmonare e sistema della vena porta; nel primo il sangue si *riscalda* entro se stesso, nel secondo si riscalda rispetto ad altro;

$\gamma\gamma$) la *pulsazione*, in quanto totalità irritable che si sillogizza con se stessa, è la circolazione ritornante entro sé dal suo punto centrale – dal *cuore* – mediante la differenziazione delle arterie e delle vene: essa è tanto processo *immanente*, quanto anche disposizione universale alla *riproduzione* delle altre membra, per cui queste prendono il loro nutrimento dal sangue.

γ) Il sistema digestivo, in quanto sistema ghiandolare con pelle e tessuto cellulare, è la riproduzione *immediata*, vegetativa, la quale però, nel sistema intestinale, è riproduzione *mediatrice*. |

§ 355

3) Aber für die Gestalt vereinigen sich die Unterschiede der Elemente und deren Systeme ebensowohl zu allgemeiner konkreter Durchdringung, so daß jedes Gebilde der Gestalt sie an ihm verknüpft enthält, als sie selbst *sich* α) in die *Centra von den drei Systemen* abteilt (*insectum*), Kopf, Brust und Unterleib, wozu die Extremitäten zur mechanischen Bewegung und Ergreifung das Moment der sich *nach Außen* unterschieden setzenden Einzelheit ausmachen. β) Die Gestalt unterscheidet sich nach der abstrakten Differenz in die *zwei Richtungen nach Innen* und *nach Außen*. Jeder ist aus jedem der Systeme die eine nach Innen, die andere nach Außen gehende Seite zugeteilt, wovon diese als die *differente* an ihr selbst diese Differenz durch die symmetrische Zweiheit ihrer Organe und Glieder darstellt, (*Bichats vie organique et animale*). γ) Das Ganze als zum selbständigen Individuum vollendete Gestalt ist in dieser sich auf sich beziehenden Allgemeinheit zugleich an ihr *besondert* zum *Geschlechts-Verhältnisse*, zu einem Verhältnis mit einem andern Individuum nach Außen gekehrt. Die Gestalt weist an ihr, indem sie beschlossen in sich ist, auf ihre beiden Richtungen nach Außen hin.

§ 356

4) Sie ist als lebendig wesentlich Prozeß und zwar ist sie als solche der *abstrakte*, der *Gestaltungsprozeß innerhalb ihrer selbst*, in welchem der Organismus seine eigenen Glieder zu seiner unorganischen Natur, zu Mitteln macht, aus sich zehrt und sich, d.i. eben diese Totalität der Gegliederung, selbst produziert, so daß jedes Glied wechselseitig Zweck und Mittel, aus den andern und gegen sie sich erhält; – der Prozeß, der das einfache unmittelbare Selbstgefühl zum Resultate hat. |

§ 355. cc) I centri dei tre sistemi, le due direzioni e il rapporto sessuale

cc) In vista della figura, però, le differenze degli elementi e dei loro sistemi si riuniscono anche in una compenetrazione universale concreta, per cui ogni formazione della figura li contiene in sé congiunti.

La figura stessa, infatti, α) si suddivide (*insectum*) nei *centri dei tre sistemi*: testa, petto e addome, in cui le estremità per il movimento meccanico e per l'apprensione costituiscono il momento della singolarità che si pone come differente verso l'esterno.

β) Secondo la differenziazione astratta, la figura si differenzia nelle *due direzioni, verso l'interno e verso l'esterno*. A ciascuna direzione è associato uno dei due aspetti di ciascun sistema, un aspetto che va verso l'interno, e l'altro che va verso l'esterno; quest'ultimo, in quanto è l'aspetto *differenziato*, presenta in se stesso questa differenziazione mediante la dualità simmetrica dei suoi organi e delle sue membra (la *vie organique et animale* di Bichat)²⁶¹.

γ) Il Tutto, in quanto figura compiuta in un individuo autonomo, è a un tempo, entro questa universalità che si relaziona a sé, *particolarizzato* in essa a rapporto *sessuale*, cioè a un rapporto, rivolto verso l'esterno, con un altro individuo. La figura, mentre è entro sé conchiusa, rinvia in sé alle sue due direzioni verso l'esterno.

§ 356. dd) L'autosentimento semplice e immediato

dd) La figura, in quanto vivente, è essenzialmente processo, e precisamente, in quanto tale, essa è il processo *astratto*, è il *processo di configurazione all'interno di se stessa*.

In questo processo l'organismo fa delle sue proprie membra la sua natura inorganica, ne fa dei mezzi, si nutre da sé e produce se stesso, cioè si produce appunto come questa totalità dell'articolazione in membri. In tal modo, ciascun membro è alternatamente fine e mezzo, e si conserva a partire dagli altri membri e rispetto a essi.

Si tratta del processo che ha per risultato l'autosentimento semplice e immediato. |

b. DIE ASSIMILATION

§ 357

Das Selbstgefühl der *Einzelheit* ist aber ebenso unmittelbar *ausschließend* und gegen eine unorganische Natur als gegen seine *äußerliche* Bedingung und Material sich spannend. Indem

α) die tierische Organisation in dieser äußerlichen Beziehung *unmittelbar* in sich reflektiert ist, so ist dies ideelle Verhalten der *theoretische* Prozeß, die Sensibilität als äußerer Prozeß, und zwar als *bestimmtes Gefühl*, welches sich in die *Vielsinnigkeit* der unorganischen Natur unterscheidet.

§ 358

Die Sinne und die theoretischen Prozesse sind daher 1) der Sinn der mechanischen Sphäre, – der *Schwere*, der Kohäsion und ihrer Veränderung, der Wärme, das *Gefühl* als solches; 2) die Sinne des *Gegensatzes*, der besondern *Luftigkeit*, und der gleichfalls realisierten *Neutralität* des konkreten Wassers und der Gegensätze der Auflösung der konkreten Neutralität, – *Geruch* und *Geschmack*. 3) Der Sinn der *Idealität* ist ebenfalls ein gedoppelter, insofern in ihr als abstrakter Beziehung auf sich die Besondere, die ihr nicht fehlen kann, in zwei gleichgültige Bestimmungen auseinanderfällt; α) der Sinn der Idealität als Manifestation des *Äußerlichen* für Äußerliches, – des *Lichtes* überhaupt und näher des in der konkreten Äußerlichkeit bestimmt werdenden Lichtes, der *Farbe*; und β) der Sinn der Manifestation der *Innerlichkeit*, die sich als solche in ihrer Äußerung kundgibt, – des *Tones*; – *Gesicht* und *Gehör*.

Es ist hier die Art angegeben, wie die *Dreierheit* der Begriffsmomente in eine *Fünferheit* der Zahl nach übergeht; der allgemeinere Grund, daß dieser Übergang hier stattfindet, ist, daß der tierische Organismus die Reduktion der außereinander gefallenen unorganischen Natur in die unendliche Einheit der *Subjektivität*, aber in dieser zugleich ihre entwickelte Totalität ist, deren Momente, weil sie noch *natürliche* Subjektivität ist, besonders existieren.

b. L'ASSIMILAZIONE

§ 357. aa) Il processo teoretico

L'autosentimento della *singularità*, però, è altrettanto immediatamente *esclusivo*, ed è in tensione rispetto a una natura inorganica che costituisce la sua condizione e il suo materiale *esteriori*.

Poiché aa) l'organizzazione animale, in questa relazione esteriore, è *immediatamente* riflessa entro sé, ecco che questo comportamento idealitato è il processo *teoretico*, è la sensibilità come processo esterno, e, precisamente, come *sentimento determinato* che si differenzia nei *molteplici sensi* della natura inorganica.

§ 358. I cinque sensi

I sensi e il processo teoretico sono pertanto:-

- α) il senso della sfera meccanica (della *gravità*, della coesione e della sua alterazione, cioè del calore): il *tatto*;
- β) i sensi dell'*opposizione* (dell'*aereità* particolarizzata e della *neutralità* ugualmente realitata dell'acqua concreta, e delle opposizioni della dissoluzione della neutralità concreta): l'*odorato* e il *gusto*;
- γ) il senso dell'*idealità*, che è anch'esso duplice. Infatti nell'*idealità*, in quanto astratta relazione a sé, la particolarizzazione – che non può mancarle – si scompone in due determinazioni indifferenti:-
 - αα) il senso dell'*idealità* come manifestazione di un'entità *esteriore* per un'entità esteriore, cioè della *luce* in generale e, in particolare, della luce quale diviene in modo determinato nell'*esteriorità* concreta, cioè il senso del *colore*: la *vista*.
 - ββ) il senso della manifestazione dell'*interiorità*, la quale si annuncia come tale nella sua estrinsecazione, cioè il senso del *suono*: l'*udito*.

Come si passa dai tre momenti concettuali ai cinque sensi. — È qui indicato il modo in cui la *triade* dei momenti concettuali passa numericamente in una *pentade*.

Il fondamento più universale di questo passaggio consiste nel fatto che l'organismo animale è la riduzione della natura inorganica e reciprocamente esteriore all'unità infinita della *soggettività*, nella quale, però, quella natura è | la sua totalità sviluppata, i cui momenti, essendo essa ancora soggettività *naturale*, esistono in una modalità particolare.

§ 359

β) Der *reelle Prozeß* oder das *praktische Verhältnis* zu der unorganischen Natur beginnt mit der *Diremption* in sich selbst, dem Gefühle der *Äußerlichkeit* als der *Negation* des Subjekts, welches zugleich die positive Beziehung auf sich selbst und deren *Gewißheit* gegen diese seine Negation ist, – mit dem Gefühl des *Mangels* und dem *Trieb* ihn aufzuheben, an welchem die Bedingung eines *Erregtwerdens* von Außen, und die darin gesetzte Negation des Subjekts in der Weise eines *Objekts*, gegen das jenes gespannt ist, erscheint.

Nur ein Lebendiges fühlt *Mangel*; denn nur es ist in der Natur der *Begriff*, der die Einheit *seiner selbst* und *seines bestimmten Entgegengesetzten* ist. Wo eine *Schranke* ist, ist sie eine Negation nur *für ein Drittes*, für eine äußerliche Vergleichung. *Mangel* aber ist sie, insofern in *Einem* ebenso das *Darüberhinaussein* vorhanden, der *Widerspruch* als solcher immanent und in ihm gesetzt ist. Ein solches, das den Widerspruch seiner selbst in sich zu haben und zu *ertragen* fähig ist, ist das *Subjekt*; dies macht seine *Unendlichkeit* aus. – Auch wenn von *endlicher Vernunft* gesprochen wird, so beweist sie, daß sie unendlich ist, eben darin, indem sie sich als *endlich* bestimmt; denn die Negation ist Endlichkeit, *Mangel* nur für das, welches das *Aufgehobensein* derselben, die *unendliche* Beziehung auf sich selbst, ist. (Vgl. § 60 Anm.) – Die Gedankenlosigkeit bleibt bei der Abstraktion der *Schranke* stehen, und faßt im Leben, wo der *Begriff* selbst in die *Existenz* tritt, ihn ebenfalls nicht auf; sie hält sich an die Bestimmungen der Vorstellung, wie *Trieb*, *Instinkt*, *Bedürfnis* usf., ohne zu fragen, was denn diese Bestimmungen selbst in sich sind; die Analyse ihrer Vorstellung wird ergeben, daß sie Negationen sind, gesetzt als in der Affirmation des Subjekts selbst enthalten. |

Daß für den Organismus die Bestimmung von *Erregtwerden* durch *äußerliche Potenzen* an die Stelle des *Einwirkens äußerlicher Ursachen* gekommen ist, ist ein wichtiger Schritt in der wahrhaften Vorstellung desselben. Es beginnt darin der Idealismus, daß überhaupt nichts eine positive Beziehung zum Lebendigen haben kann, deren Möglichkeit dieses nicht an und für sich selbst, d.h. die nicht durch den Begriff bestimmt, somit dem Subjekte schlechthin immanent wäre. Aber so unphilosophisch wie irgend ein wissenschaftliches Gebraue von Reflexionsbestimmungen ist die Einführung solcher formellen und materiellen Verhältnisse in der *Erregungstheorie*, als lange für philosophisch gegol-

§ 359. bb) Il rapporto pratico

bb) Il *processo realitato*, cioè il rapporto *pratico* con la natura inorganica, comincia con la scissione entro se stesso, cioè col sentimento dell'esteriorità come della *negazione* del soggetto, il quale soggetto, a un tempo, è la positiva relazione a se stesso e la *certezza* di questa relazione rispetto a quella negazione.

In altre parole: Il rapporto pratico comincia con il sentimento *della mancanza* e con l'*impulso* a rimuoverla. In questo sentimento, la condizione di un *eccitamento* dall'esterno e la negazione del soggetto posta in ciò appaiono nella modalità di un *oggetto* rispetto al quale il soggetto è in tensione.

La differenza tra mera limitazione e mancanza. — Solo un vivente sente *mancanza*. Nella Natura, infatti, solo il vivente è il *Concetto*, il quale è l'unità *di se stesso* e *del suo opposto determinato*.

Dove c'è una *limitazione*, si tratta di una negazione solo *per un terzo termine*, per un confronto esteriore. Essa è invece *mancanza* nella misura in cui la negazione e l'*oltrepassamento* della negazione sono dati in *un'unica entità*, per cui la *contraddizione* in quanto tale è immanente ed è posta entro essa. Una tale entità, che è capace di avere e di *sopportare* entro sé la contraddizione di se stessa, è il *soggetto*, e ciò costituisce la sua *infinità*.

Anche quando si parla di ragione *finita*, essa dimostra di essere infinita appunto perché si determina come *finita*. La negazione, infatti, è finitezza, *mancanza*, solo rispetto al suo essere-*rimossa*, cioè rispetto all'autorelazione *infinita* (cfr. § 60 annot.)²⁶².

L'insipienza si arresta all'astrazione della *limitazione*, e perciò nella vita, in cui è il *Concetto* stesso ad accedere all'*esistenza*, non riesce a vedere proprio il *Concetto*. Essa si aggrappa alle determinazioni rappresentative come *impulso*, *istinto*, *bisogno*, ecc., senza chiedersi che cosa queste stesse determinazioni siano entro sé. L'analisi della loro rappresentazione darebbe come risultato che sono negazioni, poste come contenute nell'affermazione del soggetto stesso. |

La teoria dell'eccitamento e la sua errata interpretazione in termini quantitativi. — Un passo importante verso la rappresentazione corretta dell'organismo è stato compiuto quando l'*eccitamento* per via di *potenze esterne*²⁶³ ha sostituito l'*influsso* esercitato *da cause esterne*.

È a questo punto che comincia l'idealismo, secondo cui, in generale, nulla potrebbe avere una relazione positiva con il vivente se questo non avesse già, in sé e per sé, la possibilità di tale relazione, se cioè la relazione non fosse determinata dal *Concetto*, e quindi non fosse assolutamente immanente al soggetto.

Tuttavia, l'introduzione nella *teoria dell'eccitamento* di rapporti formali e materiali che per tanto tempo sono stati considerati filosofici, è filosofica quanto un qualsiasi intruglio scientifico di determinazioni riflesse.

ten haben; z.B. der ganz abstrakte Gegensatz von *Rezeptivität* und *Wirkungsvermögen*, die als Faktoren in umgekehrtem Verhältnisse der Größe miteinander stehen sollen, wodurch aller in dem Organismus zu fassende Unterschied in den *Formalismus* bloß *quantitativer* Verschiedenheit, *Erhöhung* und *Verminderung*, *Stärkung* und *Schwächung*, d.h. in die höchstmögliche *Begrifflosigkeit* gefallen ist. Eine Theorie der Medizin, die auf diese dürren Verstandesbestimmungen gebaut ist, ist mit einem halben Dutzend Sätze vollendet, und es ist kein Wunder, wenn sie eine schnelle Ausbreitung und viele Anhänger fand. Die Veranlassung zu dieser Verirrung lag in dem Grundirrtum, daß nachdem das Absolute, als die absolute Indifferenz des Subjektiven und Objektiven bestimmt worden war, alle Bestimmung nun nur ein *quantitativer* Unterschied sein sollte. Die absolute Form, der *Begriff* und die Lebendigkeit hat vielmehr allein die qualitative, sich an sich selbst aufhebende Differenz, die Dialektik der absoluten Entgegensetzung, zu ihrer Seele. Insofern diese wahrhaft unendliche Negativität nicht erkannt ist, kann man meinen, die absolute Identität des Lebens, wie bei *Spinoza* die Attribute und Modi in einem *äußern* Verstand vorkommen, nicht festhalten zu können, ohne den Unterschied zu einem bloß Äußerlichen der Reflexion zu machen; womit es dem Leben an dem *springenden Punkt* der Selbstheit, dem Prinzip der Selbstbewegung, DIRECTION seiner selbst in sich überhaupt fehlt.

Für völlig unphilosophisch und rohsinnlich ist ferner das Verfahren zu halten, welches an die Stelle von Begriffsbestimmungen geradezu gar den *Kohlenstoff* und *Stickstoff*, Sauer- und Wasserstoff setzte, und den | vorhin intensiven Unterschied nun näher zu dem *Mehr* oder *Weniger* des einen und des andern Stoffes, das wirksame und positive Verhältnis der äußern Reize aber als ein *Zusetzen* eines mangelnden Stoffes bestimmte. In einer *Asthenie* z.B. – einem Nervenfieber, habe im Organismus der *Stickstoff* die Oberhand, weil das Gehirn und der Nerv überhaupt der *potenzierte* Stickstoff sei, indem die *chemische* Analyse denselben als *Hauptbestandteil* dieser organischen Gebilde zeigt; die Hinzusetzung des *Kohlenstoffs* sei hiemit indiziert, um das Gleichgewicht dieser *Stoffe*, die Gesundheit, wiederherzustellen. Die Mittel, welche sich gegen Nervenfieber empirischerweise wirksam gezeigt haben, werden aus eben diesem Grunde als auf die Seite des *Kohlenstoffs* gehörig angesehen, und ein solches oberflächliches Zusammenstellen und Meinen für *Konstruktion* und *Beweisen* ausgegeben. – Das Rohe besteht darin, daß das äußere *caput mortuum*, der tote Stoff, in dem die Chemie ein erstorbenes Leben zum zweitenmal getötet hat, für das *Wesen* eines lebendigen Organs, ja für seinen *Begriff* genommen wird.

Die Unkenntnis und Mißachtung des Begriffs begründet überhaupt den bequemen Formalismus, sinnliche Materialien wie die chemischen Stoffe, ferner Verhältnisse, die der Sphäre der unorganischen Natur angehören, wie die Nord- und Süd-Polarität des Magnetismus, oder auch den Unterschied des Magnetismus selbst und der Elektrizität statt der Begriffsbestimmungen zu gebrauchen, und das natürliche Universum

È questo il caso, per esempio, dell'opposizione del tutto astratta fra *recettività* e *facoltà di agire*, le quali, in quanto fattori, dovrebbero stare tra loro in rapporto inverso di grandezza; in tal modo, ogni differenza dell'organismo è caduta nel *formalismo* di una diversità meramente *quantitativa* (*accrescimento* e *diminuzione*, *rafforzamento* e *indebolimento*), cioè in quanto di più *aconcettuale* possa esserci. Su queste sterili determinazioni intellettive, con solo una mezza dozzina di proposizioni, è stata costruita una teoria medica, e non può meravigliare che essa abbia trovato una rapida diffusione e molti seguaci²⁶⁴.

Ciò che ha provocato questa confusione è stato l'errore fondamentale per cui, dopo aver determinato l'Assoluto come l'indifferenziazione assoluta di Soggettivo e Oggettivo, si è stabilito che ogni determinazione dovesse essere soltanto una differenza *quantitativa*.

La forma assoluta – il *Concetto* e la vitalità – ha piuttosto come propria anima unicamente la differenziazione qualitativa che si rimuove in se stessa, la dialettica della contrapposizione assoluta. Nella misura in cui non si conosce questa vera negatività infinita, allora è facile ritenere che – così come, in *Spinoza*, gli attributi e i modi compaiono in un intelletto *esterno*²⁶⁵ – sarebbe impossibile tenere ferma l'Identità assoluta della vita se non si facesse della Differenza una mera exteriorità riflessa; in tal modo, alla vita manca in generale il *punto sorgente* del Sé, il principio dell'automovimento, della scissione di sé entro sé.

La rozza sostituzione degli elementi chimici ai momenti del Concetto. — Va poi considerato completamente afilosofico e rozzo quel procedimento che al posto dei momenti concettuali ha messo addirittura il *carbonio* e l'*azoto*, l'ossigeno e l'idrogeno; esso | ha determinato in modo più preciso l'antica differenza intensiva traducendola nel *Più-e-meno* dell'una e dell'altra materia, e ha considerato inoltre il rapporto efficiente e positivo dell'eccitamento esterno come l'*aggiunta* di una materia mancante.

In una *astenia* – per esempio: in una febbre nervosa –, l'*azoto* avrebbe la prevalenza nell'organismo perché il cervello e i nervi in generale sarebbero l'*azoto potenziato*; l'analisi *chimica*, infatti, mostra che esso è la *principale parte costitutiva* di queste formazioni organiche; per ristabilire l'equilibrio di queste *materie*, pertanto, cioè per ristabilire la salute, sarebbe indicata l'aggiunta di *carbonio*. Proprio per questa ragione i mezzi empiricamente efficaci contro le febbri nervose sono stati considerati appartenenti al lato del *carbonio*, e tali accostamenti e opinioni superficiali vengono spacciati per *costruzione* e *dimostrazione*.

La rozzezza consiste nel fatto che il *caput mortuum* esterno, la materia morta in cui la chimica ha ucciso per la seconda volta una vita già morta, viene preso per l'*essenza* di un organo vivente, anzi per il suo *concetto*.

Il fondamento del formalismo schematico. — L'ignoranza e il disprezzo del Concetto è alla base del comodo formalismo che, al posto delle determinazioni concettuali, impiega materiali sensibili, materie chimiche e, inoltre, rapporti che appartengono alla sfera della natura inorganica (come la nord-polarità e la sud-polarità del magnetismo, o anche la differenza tra lo stesso magnetismo e l'elettricità); per questa via, tale

auf die Weise zu begreifen und zu entwickeln, daß auf seine Sphären und Unterschiede ein aus solchem Material fertig gemachtes Schema äußerlich angeheftet wird. Es ist hierüber eine große Mannigfaltigkeit von Formen möglich, da es beliebig bleibt, die Bestimmungen, wie sie in der *chemischen* Sphäre z.B. erscheinen Sauerstoff, Wasserstoff usf. für das Schema anzunehmen und sie auf Magnetismus, Mechanismus, Vegetation, Animalität usf. überzutragen, oder aber den Magnetismus, die Elektrizität, das Männliche und Weibliche, Kontraktion und Expansion usf. zu nehmen, überhaupt zu Gegensätzen jeder andern Sphäre zu greifen und sie dann in den übrigen zu verwenden. |

§ 360

Das Bedürfnis ist ein *bestimmtes* und seine *Bestimmtheit* ein Moment seines allgemeinen Begriffs, obschon auf unendlich mannigfaltige Weise partikularisiert. Der Trieb ist die Tätigkeit, den Mangel solcher Bestimmtheit, d.i. ihre *Form*, zunächst nur ein *subjektives* zu sein, aufzuheben. Indem der Inhalt der Bestimmtheit ursprünglich ist, in der Tätigkeit sich *erhält* und durch sie nur ausgeführt wird, ist er *Zweck* (§ 204) und der Trieb als im nur Lebendigen ist *Instinkt*. Jener formelle Mangel ist die innere *Erregung*, deren dem Inhalte nach spezifische Bestimmtheit zugleich als eine Beziehung des Tieres auf die besondern Individualisierungen der Natursphären erscheint.

Das Geheimnisvolle, das die Schwierigkeit, den Instinkt zu fassen, ausmachen soll, liegt allein darin, daß der Zweck nur als der innere *Begriff* aufgefaßt werden kann, daher bloß verständige Erklärungen und Verhältnisse sich dem Instinkte bald als unangemessen zeigen. Die gründliche Bestimmung, welche *Aristoteles* vom Lebendigen gefaßt hat, daß es als nach dem Zwecke wirkend zu betrachten sei, ist in neuern Zeiten beinahe verloren gewesen, bis *Kant* in der *innern Zweckmäßigkeit*, daß das Lebendige als *Selbstzweck* zu betrachten sei, auf seine Weise diesen Begriff wieder erweckte. Was vornehmlich die Schwierigkeit hierüber macht, ist, daß die Zweckbeziehung gewöhnlich als *äußere* vorgestellt wird, und die Meinung obwaltet, als ob der Zweck *nur* auf *bewußte* Weise existiere. Der Instinkt ist die auf bewußtlose Weise wirkende Zwecktätigkeit.

§ 361

Insofern das Bedürfnis ein Zusammenhang mit dem *allgemeinen* Mechanismus und den abstrakten Mächten der Natur ist, ist

formalismo pretende di concepire e sviluppare l'universo naturale, in modo che alle sue sfere e differenze venga incollato esteriormente uno schema prestabilito di quel materiale.

In questo senso è possibile una grande molteplicità di forme, perché nello schema si accolgono a piacimento le determinazioni quali appaiono, per esempio, nella sfera *chimica* – ossigeno, idrogeno, ecc. –, e le si trasferisce al magnetismo, al meccanismo, alla vegetazione, all'animalità, ecc.; oppure si prendono magnetismo, elettricità, maschile e femminile, contrazione ed espansione, ecc., e si raccolgono in generale le opposizioni di ogni altra sfera, per applicarle poi alle rimanenti opposizioni. |

§ 360. Il bisogno e l'istinto

Il bisogno è un qualcosa di *determinato*, e la sua *determinatezza* è un momento del suo concetto universale, sebbene particularizzato in modo infinitamente molteplice.

L'impulso è l'attività che rimuove la mancanza di tale determinatezza, che rimuove, cioè, la sua *forma* di entità innanzitutto e soltanto *soggettiva*. Il contenuto della determinatezza è originario, si *conserva* nell'attività e viene attuato soltanto mediante essa; il contenuto è dunque un *fine* (§ 204), e l'impulso quale si trova nel mero essere vivente è *istinto*.

Quella mancanza formale è l'*eccitazione* interna, la cui specifica determinatezza, secondo il contenuto, appare a un tempo come una relazione dell'animale alle individualizzazioni particolari delle sfere naturali.

Perché è difficile comprendere la natura dell'istinto. — Il tratto enigmatico dell'istinto, ciò che costituisce la difficoltà di comprenderlo, consiste unicamente in ciò: Il Fine può essere inteso soltanto come il *Concetto* interno. Di conseguenza, spiegazioni e rapporti meramente intellettivi si rivelano subito inadeguati a cogliere la natura dell'istinto.

La determinazione fondamentale che *Aristotele* ha colto dell'essere vivente – per cui l'essere vivente sarebbe ciò che opera secondo un *fine*²⁶⁶ – è andata quasi perduta in epoca moderna, finché *Kant* non ha ridestato a suo modo questo concetto parlando di finalità *interna*, secondo la quale l'essere vivente andrebbe inteso come *autofinalità*²⁶⁷.

La difficoltà risiede principalmente nel fatto che la relazione teleologica viene abitualmente rappresentata come una relazione *esterna*, e che l'opinione dominante è quella secondo cui il fine esisterebbe *soltanto* in una modalità *consapevole*. L'istinto, invece, è l'attività teleologica che agisce in modo inconsapevole.

§ 361. L'istinto come assimilazione della natura inorganica

Nella misura in cui il bisogno è una connessione con il meccanismo *universale* e con le potenze astratte della Natura, l'istinto è

der Instinkt nur als *innere*, nicht einmal sympathetische, Erregung, (wie im Schlafen und Wachen, den klimatischen und andern Wanderungen usf.). Aber als Verhältnis des Tiers zu seiner unorganischen, *vereinzelt* Natur ist er überhaupt *bestimmt*, und nach weiterer Partikularität ist nur ein beschränkter Umkreis der allgemeinen unorganischen Natur der seinige. Der Instinkt ist gegen sie ein *praktisches* Verhalten, innere Erregung mit dem Scheine einer äußerlichen Erregung verbunden, und seine Tätigkeit teils *formelle*, teils *reelle Assimilation* der unorganischen Natur.

§ 362

Insofern er auf formelle Assimilation geht, bildet er seine Bestimmung in die Äußerlichkeiten ein, gibt ihnen als dem Material eine *äußere* dem Zwecke gemäße *Form*, und läßt die Objektivität dieser Dinge *bestehen* (wie im Bauen von Nestern und andern Lagerstätten). Aber *reeller* Prozeß ist er, insofern er die unorganischen Dinge vereinzelt oder sich zu den bereits vereinzelt verhält, und sie mit Verzehrung derselben, Vernichtung ihrer eigentümlichen Qualitäten, assimiliert; – der Prozeß mit der *Luft*, (Atem- und Hautprozeß), mit dem *Wasser* (Durst), und mit der individualisierten *Erde*, nämlich besondern Gebilden derselben (Hunger). Das Leben, das Subjekt dieser Momente der Totalität, spannt sich in sich als Begriff und in die Momente als ihm äußerliche Realität, und ist der fortdauernde Konflikt, in welchem es diese Äußerlichkeit überwindet. Weil das Tier, das sich hier als unmittelbar Einzelnes verhält, dies nur im Einzelnen nach allen Bestimmungen der Einzelheit (dieses Orts, dieser Zeit usf.) vermag, ist diese Realisierung seiner seinem Begriffe nicht angemessen, und es geht aus der Befriedigung fortdauernd in den Zustand des Bedürfnisses zurück.

§ 363

Die *mechanische Bemächtigung* des äußern Objekts ist der Anfang; die *Assimilation* selbst ist das Umschlagen der Äußerlichkeit in die selbstische Einheit; da das Tier Subjekt, einfache Negativität, ist, kann sie weder mechanischer noch chemischer Natur sein, da in diesen Prozessen sowohl die Stoffe | als die Bedingungen und die Tätigkeit *äußerliche* gegeneinander *bleiben*, und der lebendigen absoluten Einheit entbehren.

soltanto eccitazione *interna*, non ancora simpatetica (come nel sonno e nella veglia, nei mutamenti climatici e di altro tipo, ecc.).

In quanto rapporto dell'animale alla *sua* natura inorganica e *isolata*, invece, l'istinto è in generale | *determinato*, e, secondo un'ulteriore particolarità, il suo ambito è soltanto un ambito limitato della natura inorganica universale. Rispetto a questa natura, l'istinto è un comportamento *pratico*, è eccitazione interna legata alla parvenza di un'eccitazione esterna, e la sua attività è in parte *assimilazione formale*, in parte *assimilazione realitata* della natura inorganica.

§ 362. L'attività dell'istinto come forma e come realtà

Nella misura in cui procede all'assimilazione formale, l'istinto informa le exteriorità con la propria determinazione, conferisce a esse, che sono il materiale, una *forma esterna* conforme al fine, e lascia *sussistere* l'oggettività di queste cose (come nella costruzione di nidi e di altri tipi di abitazione).

L'istinto è invece processo *realitato* quando isola le cose inorganiche, oppure quando si rapporta a cose inorganiche già isolate e le assimila consumandole, annullando le loro qualità peculiari.

Questi processi avvengono: con l'*aria* (processo respiratorio e cutaneo), con l'*acqua* (sete) e con la *terra* individualizzata, cioè con le formazioni particolari di questa terra (*fame*). La vita, il soggetto di questi momenti della totalità, è entro sé in tensione come Concetto, e, nei momenti, è come in una realtà che le è esteriore: la vita è il conflitto continuo in cui essa prevale su questa esteriorità.

Poiché l'animale, il quale si comporta qui come un'entità immediatamente singolare, può fare tutto ciò soltanto nell'ambito del Singolare, secondo tutte le determinazioni della singolarità (questo luogo, questo tempo, ecc.), ecco che tale realizzazione di sé non è conforme al suo concetto, ed esso non fa che ritornare continuamente allo stato del bisogno.

§ 363. Esteriorità reciproca fra materia e attività nell'istinto

L'*impossessamento meccanico* dell'oggetto esterno è l'inizio del processo. La stessa *assimilazione* è il rovesciamento dell'esteriorità nell'unità del Sé; poiché l'animale è soggetto, negatività semplice, l'assimilazione non può essere né meccanica né chimica, perché in questi processi tanto la materia | quanto le condizioni e l'attività *restano* reciprocamente *esteriori* e sono prive dell'unità vivente assoluta.

§ 364

Die Assimilation ist erstlich, weil das Lebendige die *allgemeine* Macht seiner äußerlichen, ihm entgegengesetzten Natur ist, das *unmittelbare* Zusammengehen des inwendig aufgenommenen mit der Animalität; eine Infektion mit dieser und *einfache Verwandlung* (§ 345 Anm. 346). Zweitens als *Vermittlung* ist die Assimilation *Verdauung*; – Entgegensetzung des Subjekts gegen das Äußere, und nach dem weitem Unterschiede als Prozeß des animalischen *Wassers* (des Magen- und pankreatischen Safts, animalischer Lymphe überhaupt) und des animalischen *Feuers* (*der Galle*, in welcher das *Insichgekehrtheitsein* des Organismus von seiner Konzentration aus, die es in der Milz hat, zum *Fürsichsein* und zur tätigen Verzehrung bestimmt ist); – Prozesse, die ebenso aber partikularisierte Infektionen sind.

§ 365

Dieses *Einlassen* mit dem Äußern, die Erregung und der Prozeß selbst, hat aber *gegen* die *Allgemeinheit* und *einfache* Beziehung des Lebendigen auf sich gleichfalls die Bestimmung der *Äußerlichkeit*; dies Einlassen selbst macht also eigentlich das Objekt und das Negative gegen die Subjektivität des Organismus aus, das er zu überwinden und zu verdauen hat. Diese Verkehrung der Ansicht ist das Prinzip der Reflexion des Organismus in sich; die Rückkehr in sich ist die Negation seiner nach Außen gerichteten Tätigkeit. Sie hat die doppelte Bestimmung, daß er seine mit der Äußerlichkeit des Objekts in Konflikt gesetzte Tätigkeit von sich einerseits exzerniert, andererseits als unmittelbar identisch mit dieser Tätigkeit *für sich* geworden, in diesem Mittel sich reproduziert hat. Der nach außen gehende Prozeß wird so in den ersten | formellen der einfachen Reproduktion aus sich selbst, in das Zusammenschließen seiner mit sich, verwandelt.

Das Hauptmoment in der Verdauung ist die *unmittelbare* Wirkung des Lebens, als der *Macht* über sein unorganisches Objekt, das es sich nur insofern als seinen erregenden Reiz voraussetzt, als es *an sich* identisch mit ihm aber zugleich dessen Idealität und Fürsichsein ist. Diese Wirkung ist *Infektion* und unmittelbare Verwandlung; ihr entspricht die in der Exposition der Zwecktätigkeit aufgezeigte *unmittelbare* Bemächti-

§ 364. Affezione e digestione

In primo luogo, poiché il vivente è la potenza *universale* della sua natura esteriore e contrappostagli, l'assimilazione è la confluenza *immediata* di ciò che viene accolto internamente e dell'animalità, è un'affezione dell'animalità e una *trasformazione semplice* (§§ 345 annot. e 346).

In secondo luogo, in quanto *mediazione*, l'assimilazione è *digestione*, vale a dire: è la contrapposizione del soggetto rispetto all'esterno, e, secondo l'ulteriore differenza, è come processo dell'*acqua* animale (il succo gastrico e il succo pancreatico, linfa animale in generale) e del *fuoco* animale (*la bile*, nella quale l'*essere-ritornato-entro-sé* dell'organismo a partire dalla sua concentrazione nella milza è determinato come *essere-per-sé* e come assorbimento attivo). Questi processi sono anch'essi affezioni, ma particolarizzate.

§ 365. La riflessione-entro-sé dell'organismo

Questo *coinvolgimento* con l'esterno (l'eccitazione e il processo stesso) ha però, *rispetto all'universalità* e autorelazione *semplice* del vivente, anche la determinazione dell'*esteriorità*. Pertanto, rispetto alla soggettività dell'organismo, il coinvolgimento costituisce esso stesso propriamente l'oggetto e il Negativo che l'organismo deve dominare e digerire.

Tale rovesciamento del punto di vista è il principio della riflessione-entro-sé dell'organismo: il ritorno entro sé è la negazione dell'attività rivolta verso l'esterno.

Il ritorno entro sé ha la duplice determinazione per cui, da un lato, l'organismo ha espulso da sé la sua attività posta in conflitto con l'esteriorità dell'oggetto, e, dall'altro lato, in quanto divenuto *per sé* immediatamente identico a questa attività, si è riprodotto in questo mezzo.

Il processo rivolto verso l'esterno viene così trasformato nel primo | processo formale della semplice riproduzione di se stesso, cioè nel sillogizzarsi con se stesso.

Il processo della digestione negli organismi animali. — Il momento principale nella digestione è l'effetto *immediato* della vita in quanto *potenza* sul suo oggetto inorganico, il quale è presupposto dalla vita come suo stimolo eccitatore solo nella misura in cui essa è, *in sé*, identica a esso, costituendone a un tempo l'idealità e l'essere-per-sé.

Questo effetto è *affezione* e trasformazione immediata, cui corrisponde quell'impossessamento *immediato* dell'oggetto indicato nell'esposizione della finalità (§ 208).

gung des Objekts, § 208. – *Spallanzanis* und anderer Versuche und die neuere Physiologie haben diese Unmittelbarkeit, mit der das Lebendige als *allgemeines ohne weitere Vermittlung* durch seine bloße Berührung und durch Aufnehmen des Nahrungsmittels in seine Wärme und Sphäre überhaupt, *sich in dasselbe kontinuieriert*, auch empirisch erwiesen, und dem Begriffe gemäß aufgezeigt, – gegen die Vorstellung eines bloß mechanischen, erdichteten *Aus- und Absonderns* schon fertiger, brauchbarer Teile, sowie eines *chemischen* Prozesses. Die Untersuchungen der *vermittelnden* Aktionen aber haben *bestimmtere* Momente dieser Verwandlung, (wie sich z.B. bei vegetabilischen Stoffen eine Reihe von *Gärungen* darstellt) nicht ergeben. Es ist im Gegenteil z.B. gezeigt worden, daß schon vom Magen aus vieles in die Masse der Säfte übergeht, ohne die übrigen Stufen der Vermittlung durchzugehen zu haben, daß der pankreatische Saft weiter nichts, als Speichel ist, und die Pankreas wohl entbehrt werden könne, usf. Das letzte Produkt, der Chylus, den der *Brustgang* aufnimmt und ins Blut *ergießt*, ist dieselbe Lymphe, welche von jedem einzelnen Eingeweide und Organe exzerniert, von der Haut und dem lymphatischen Systeme im unmittelbaren Prozesse der Verwandlung allenthalben gewonnen wird, und die allenthalben schon bereitet ist. Die niedrigen Tierorganisationen, die ohnehin nichts als eine zum häutigen Punkte oder Röhrchen – einem einfachen Darmkanal – geronnene Lymphe sind, gehen nicht über diese unmittelbare Verwandlung hinaus. Der | *vermittelte* Verdauungs-Prozeß, in den [höhern] Tierorganisationen, ist in Rücksicht auf sein *eigentümliches Produkt* ein ebensolcher *Überfluß*, als bei Pflanzen ihre durch sogenannte Geschlechts-Differenz vermittelte Samen-Erzeugung. – Die *Faeces* zeigen, besonders bei Kindern, bei denen die Vermehrung der Materie doch am meisten hervorsticht, häufig den größten Teil der Nahrungsmittel unverändert, vornehmlich mit *tierischen* Stoffen, der *Galle*, Phosphor und dergleichen vermischt, und als die Hauptwirkung des Organismus, diese seine eigenen Produktionen zu überwinden und wegzuschaffen. – Der Schluß des Organismus ist darum nicht der Schluß der *äußern Zweckmäßigkeit*, weil er nicht dabei stehen bleibt, seine Tätigkeit und Form gegen das äußere Objekt zu richten, sondern diesen Prozeß, der wegen seiner Äußerlichkeit auf dem Sprunge steht, mechanisch und chemisch zu werden, selbst zum Objekt macht. Dies Verhalten ist als die zweite Prämisse im allgemeinen Schlusse der Zwecktätigkeit exponiert worden, § 209. – Der Organismus ist ein Zusammengehen seiner mit sich selbst in seinem äußern Prozeß, er nimmt und gewinnt aus ihm nichts als den Chylus, jene seine allgemeine Animalisation, und ist so als fürsichseiender lebendiger Begriff ebensolcher disjunktive Tätigkeit, welche diesen Prozeß von sich wegschafft, von seinem *Zorne* gegen das Objekt, dieser einseitigen Subjektivität abstrahiert, und dadurch das *für sich* wird, was er an sich ist, – subjektive, nicht neutrale, Identität seines Begriffs und seiner Realität, – so das Ende und Produkt seiner Tätigkeit als das findet, was er schon von Anfang und ursprünglich ist. Hiedurch ist die *Befriedigung*

I tentativi di Spallanzani e di altri, unitamente alla fisiologia moderna, hanno dimostrato questa immediatezza anche sul piano empirico, esibendola in modo conforme al Concetto: con tale trasformazione immediata il vivente, in quanto *entità universale*, attraverso il suo mero contatto e l'accoglimento del mezzo nutritivo nel proprio calore e nella propria sfera in generale, *si continua entro quello stesso mezzo senza ulteriore mediazione*. Ciò è stato dimostrato confutando la rappresentazione di una *secrezione ed escrezione* meramente meccanica, fantomatica, di parti già predisposte e impiegabili, come si trattasse di un processo *chimico*²⁶⁸.

Le indagini sulle azioni *mediatrici*, però, non hanno avuto come risultato dei momenti *più determinati* di questa trasformazione (nelle materie vegetali, per esempio, un momento più determinato si presenta come serie di *fermentazioni*). Al contrario, è stato per esempio mostrato che già dallo stomaco molte cose passano nella massa dei succhi senza attraversare gli altri gradi della mediazione, che il succo pancreatico non è altro che saliva, che del pancreas si potrebbe fare a meno, ecc.²⁶⁹ Il prodotto finale, il chilo accolto dal *canale toracico* e *versato* nel sangue, è la stessa linfa che viene secreta da ogni altro viscere e organo, la stessa che la pelle e il sistema linfatico traggono nel processo immediato di trasformazione e che è già disponibile nell'intero organismo. Le organizzazioni animali inferiori, le quali non sono altro che linfa coagulata in un punto epidermico o in un tubolare – in un canale intestinale semplice –, non vanno oltre questa trasformazione immediata. |

Nelle organizzazioni animali superiori, il processo digestivo *mediato* è, rispetto al suo *prodotto peculiare*, un qualcosa di altrettanto *superfluo* quanto, nelle piante, la loro produzione di semi mediata dalla cosiddetta differenziazione sessuale.

Le feci, specialmente nei bambini – in cui tuttavia l'incremento della materia si presenta al massimo grado –, mostrano che la maggior parte dei mezzi nutritivi resta spesso inalterata, soprattutto quando essi vengono mescolati con materie animali (*bile*, fosforo, e affini), e che l'effetto principale dell'organismo consiste nel superare ed espellere queste produzioni che sono sue proprie.

Il sillogismo dell'organismo. — Il sillogismo dell'organismo non è perciò il sillogismo della *finalità esterna*, perché esso non si limita a orientare la propria attività e forma verso l'oggetto esterno, ma rende suo oggetto questo stesso processo, il quale, per via della sua exteriorità, è sempre sul punto di divenire meccanico e chimico. Questo comportamento è stato esposto come la seconda premessa nel sillogismo universale dell'attività teleologica (§ 209).

L'organismo è un con-venire di sé con se stesso nel suo processo esterno, dal quale esso prende e ottiene nient'altro che il chilo, quella sua animalizzazione universale; in tal modo, in quanto Concetto vivente essente-per-sé, l'organismo è anche attività disgiuntiva, la quale espelle da sé questo processo, astrae dalla sua *collera* contro l'oggetto, cioè da questa unilateralità soggettiva, e con ciò diviene *per sé* ciò che è in sé: diviene identità soggettiva, non neutrale, del suo concetto e della sua realtà, per cui trova che la fine e il prodotto della sua attività è ciò che è già dall'inizio e originariamente.

vernünftig; der in die äußere Differenz gehende Prozeß schlägt in den Prozeß des Organismus mit sich selbst um und das Resultat ist nicht die bloße Hervorbringung eines Mittels, sondern des Zwecks, Zusammen-schließen mit sich.

§ 366

Durch den Prozeß mit der äußern Natur gibt das Tier der Gewißheit seiner selbst, seinem subjektiven Begriff, die Wahrheit, Objektivität, als *einzelnes* Individuum. Diese *Produktion* seiner ist so Selbsterhaltung oder *Reproduk|tion*, aber ferner *an sich* ist die Subjektivität, Produkt geworden, zugleich als *unmittelbare* aufgehoben; der Begriff so mit sich selbst zusammengegangen, ist bestimmt als *konkretes Allgemeines, Gattung*, die in Verhältnis und Prozeß mit der Einzelheit der Subjektivität tritt.

c. GATTUNGS-PROZESS

§ 367

Die Gattung ist in *ansichseiender* einfacher Einheit mit der Einzelheit des Subjekts, dessen konkrete Substanz sie ist. Aber das Allgemeine ist Urteil, um aus dieser seiner Direktion an ihm selbst *für sich seiende Einheit* zu werden, um als *subjektive* Allgemeinheit sich in Existenz zu setzen. Dieser Prozeß ihres [sich] mit sich selbst Zusammenschließens enthält wie die Negation der nur innerlichen Allgemeinheit der Gattung, so die Negation der nur unmittelbaren Einzelheit, in welcher das Lebendige als noch natürliches ist; die im vorhergehenden Prozesse (vorherg. §) aufgezeigte Negation derselben ist nur die erste, nur die unmittelbare. In diesem Prozesse der Gattung geht das nur Lebendige nur unter, denn es tritt als solches nicht über die Natürlichkeit hinaus. Die Momente des Prozesses der Gattung aber, da sie das noch nicht subjektive Allgemeine, noch nicht Ein Subjekt, zur Grundlage haben, fallen auseinander und existieren als mehrere besondere Prozesse, welche in Weisen des *Todes* des Lebendigen ausgehen. |

È così che il *soddisfacimento* del bisogno è *razionale*. Il processo che si rivolge alla differenziazione esterna si rovescia nel processo dell'organismo con se stesso, e il risultato non è la mera produzione di un mezzo, bensì la produzione del fine, è il sillogizzarsi con sé.

§ 366. L'autoproduzione come riproduzione. Il genere animale

Mediante il processo con la natura esterna, l'animale conferisce alla sua autocertezza, al suo Concetto soggettivo, la verità e oggettività in quanto individuo *singolo*.

Questa *produzione* di sé è quindi autoconservazione o *riproduzione*; | inoltre, però, la soggettività divenuta prodotto è a un tempo, *in se stessa*, rimossa come soggettività *immediata*. Il Concetto, convenuto così con se stesso, è determinato come *Universale concreto*, come *genere* che entra in rapporto e in processo con la singolarità della soggettività.

c. IL PROCESSO DEL GENERE ANIMALE

§ 367. La morte del mero essere vivente

Il genere è in unità semplice ed *essente-in-sé* con la singolarità del soggetto di cui esso è la sostanza concreta.

L'Universale, però, è divisione originaria per divenire, a partire da questa sua scissione in se stesso, *unità essente-per-sé*, per porsi nell'esistenza come universalità *soggettiva*.

Questo processo del suo sillogizzarsi con se stesso contiene tanto la negazione dell'universalità soltanto interiore del genere, quanto la negazione della singolarità soltanto immediata nella quale il vivente è ancora entità naturale; la negazione di questa singolarità – indicata nel processo precedente (§ prec.) – è soltanto la prima negazione, soltanto quella immediata.

In questo processo animale generico, l'essere semplicemente vivente non fa altro che perire, perché esso, in quanto tale, non oltrepassa la naturalità.

I momenti del processo generico, però, poiché hanno a fondamento l'Universale non ancora soggettivo, non ancora unico soggetto, si separano l'uno dall'altro ed esistono come diversi processi particolari che culminano in vario modo nella *morte* del vivente. |

α) DIE GATTUNG UND DIE ARTEN

§ 368

In ihrer ansichseienden Allgemeinheit *besondert* sich die Gattung zunächst in *Arten* überhaupt. Die *unterschiedenen Gebilde* und *Ordnungen der Tiere* haben den allgemeinen, durch den Begriff bestimmten *Typus des Tiers* zum Grunde liegen, welchen die Natur teils in den verschiedenen *Stufen seiner Entwicklung* von der einfachsten Organisation an bis zu der vollendetsten, in welcher sie Werkzeug des Geistes ist, teils unter den verschiedenen *Umständen* und *Bedingungen der elementarischen Natur* darstellt. Zur Einzelheit fortgebildet ist die Art des Tieres, sich an und durch sich selbst von den andern unterscheidend, und durch die Negation derselben für sich. So in feindlichem Verhalten andere zur unorganischen Natur herabsetzend, ist der *gewaltsame Tod* das natürliche Schicksal der Individuen.

Es ist in der *Zoologie*, wie in den Naturwissenschaften überhaupt, mehr darum zu tun gewesen, für das subjektive Erkennen sichere und einfache *Merkmale* der Klassen, Ordnungen usf. aufzufinden. Erst seitdem man diesen Zweck sogenannter künstlicher Systeme bei der Erkenntnis der Tiere mehr aus den Augen gesetzt hat, hat sich eine größere Ansicht eröffnet, welche auf die *objektive Natur* der Gebilde selbst geht; unter den empirischen Wissenschaften ist schwerlich eine, welche in neuern Zeiten so große Erweiterungen, nicht vorzugsweise in der Masse von Beobachtungen, denn daran hat es in keiner Wissenschaft gefehlt, sondern nach der Seite erlangt hat, daß ihr Material sich gegen den Begriff hin gearbeitet hat, als die Zoologie durch ihre Hülfswissenschaft, *die vergleichende Anatomie*. Wie die sinnige Naturbetrachtung (der französischen Naturforscher vornehmlich) die Einteilung der Pflanzen in Monokotyledonen und Dikotyledonen, ebenso hat sie den schlagenden Unterschied aufgenommen, den in der Tierwelt die Abwesenheit oder das Dasein der *Rückenwirbel* macht; die Grundeinteilung der Tiere ist auf diese Weise zu derjenigen im Wesentlichen zurückgeführt worden, welche schon *Aristoteles* gesehen hat. — Näher ist alsdann teils an den einzelnen Gebilden der *Habitus*, als ein die Konstruktion *aller Teile* bestimmender Zusammenhang zur Hauptsache gemacht worden, so daß der große Stifter der vergleichenden Anatomie, *Cuvier*, sich rühmen konnte, aus einem einzelnen Knochen die wesentliche Natur des ganzen Tieres erkennen zu können. Teils ist der allgemeine Typus des Tiers durch die verschiedenen, noch so unvollkommen und disparat erscheinenden Gebilde verfolgt und in der kaum beginnenden Andeutung, so wie in der Vermischung der Organe und Funktionen, ihre Bedeutung erkannt, und eben dadurch über und aus der Besonderheit in seine

α) IL GENERE E LE SPECIE ANIMALI

§ 368. Il tipo animale

Il genere, nella sua universalità essente-in-sé, si *particolarizza* innanzitutto in *specie*.

Le *differenti formazioni* e i *differenti ordini degli animali* hanno a loro fondamento il *tipo animale* universale, determinato concettualmente. La Natura presenta questo tipo, da un lato, nei diversi *stadi del suo sviluppo* (dall'organizzazione più semplice a quella più complessa ch'è strumento dello Spirito), e, dall'altro, nelle diverse *circostanze e condizioni della natura elementare*.

La specie animale procede alla singolarità differenziandosi, in e mediante se stessa, dalle altre specie, e attraverso la negazione di tali specie *per sé*. Così, nel comportamento ostile che abbassa gli altri a natura inorganica, il destino naturale degli individui è la *morte violenta*.

Sui recenti progressi della zoologia. — Nella *zoologia*, come pure nelle scienze naturali in generale, si è perciò trattato per lo più di individuare, per la conoscenza soggettiva, *tratti caratteristici* sicuri e semplici di classi, ordini, ecc.²⁷⁰

Nella conoscenza degli animali, una più vasta prospettiva sulla *natura oggettiva* delle stesse formazioni naturali si è aperta solo quando sono stati accantonati i cosiddetti sistemi artificiali. Tra le scienze empiriche è difficile trovarne una che in epoca moderna abbia avuto più grandi ampliamenti — non tanto nella massa delle osservazioni (le quali infatti non sono mancate in nessuna scienza), quanto soprattutto nell'elaborazione del suo materiale in termini concettuali — della *zoologia*²⁷¹ e della sua scienza ausiliaria, *l'anatomia comparata*.

Come l'acuta considerazione della natura (soprattutto nei naturalisti francesi) ha ammesso la suddivisione delle piante in monocotiledoni e dicotiledoni, così ha ammesso anche la differenza decisiva data nel mondo animale dall'assenza o dalla presenza della *colonna vertebrale*; in tal modo, la suddivisione fondamentale degli animali è stata ricondotta essenzialmente a quella riscontrata già da Aristotele.

Più in particolare, inoltre, nelle formazioni singolari è stato elevato per un verso al rango più importante l'*habitus*, in quanto connessione che determina la costruzione di *tutte le parti*; in tal senso, il grande fondatore dell'anatomia comparata, Cuvier, ha potuto gloriarsi di poter riconoscere da un singolo osso la natura essenziale dell'intero animale²⁷². Per l'altro verso, il tipo animale universale è stato studiato attraverso le diverse formazioni che appaiono ancora imperfette e disparate; nelle corrispondenze appena abbozzate, come anche nella mescolanza di organi e funzioni, è stato riconosciuto il loro significato, e appunto per questo il tipo è stato elevato, da e oltre la particolarità, fino alla sua universalità.

Allgemeinheit erhoben worden. – Eine Hauptseite dieser Betrachtung ist die Erkenntnis, wie die Natur diesen Organismus an das besondere Element, in das sie ihn wirft, an Klima, Kreis der Ernährung, überhaupt an die Welt, in der er aufgeht (die auch eine einzelne Pflanzen- oder andere Tiergattung sein kann), anbildet und anschmiegt. Aber für die spezielle Bestimmung ist ein richtiger Instinkt darauf gefallen, die Unterscheidungsbestimmungen auch aus den Zähnen, Klauen und dergleichen, – aus *den Waffen* zu nehmen, denn sie sind es, wodurch das Tier selbst sich gegen die andern als ein Fürsichseiendes setzt und erhält, d. i. sich selbst unterscheidet.

Die *Unmittelbarkeit* der Idee des Lebens ist es, daß der Begriff nicht als solcher im *Leben existiert*, sein Dasein daher sich den vielfachen Bedingungen und Umständen der äußern Natur unterwirft, und in den ärmlichsten Formen erscheinen kann; die *Fruchtbarkeit* der Erde läßt Leben *allenthalben* und auf alle Weisen ausschlagen. Die Tierwelt kann fast noch weniger als die andern Sphären der Natur, ein in sich unabhängiges vernünftiges System von Organisation darstellen, an den *Formen*, die durch den Begriff bestimmt wären, festhalten und sie gegen die Unvollkommenheit und Vermischung der Bedingungen vor Vermengung, Verkümmern und Übergängen bewahren. – Diese Schwäche des Begriffs in der Natur überhaupt unterwirft nicht nur die Bildung der Individuen äußerlichen Zufälligkeiten, das entwickelte Tier, (und der Mensch am meisten) ist Monstrositäten ausgesetzt, sondern auch die Gattungen ganz den Veränderungen des äußern allgemeinen Naturlebens, dessen Wechsel das Tier mit durchlebt, (vergl. Anm. § 392) und damit nur ein Wechsel von Gesundheit und Krankheit ist. Die Umgebung der äußerlichen Zufälligkeit enthält fast nur fremdartiges; sie übt eine fortdauernde Gewaltsamkeit und Drohung von Gefahren auf sein Gefühl aus, das ein *unsicheres, angstvolles, unglückliches* ist.

β) DAS GESCHLECHTS-VERHÄLTNIS

§ 369

Diese erste Divergenz der Gattung in Arten und die Fortbestimmung derselben zum unmittelbaren ausschließenden Fürsichsein der Einzelheit ist nur ein negatives und feindliches Verhalten gegen andere. Aber die Gattung ist ebenso wesentlich affirmative Beziehung der Einzelheit auf sich in ihr: so daß sie, indem sie, ausschließend, ein Individuum gegen ein anderes Individuum ist, in dieses *andere* sich kontinuiert und sich selbst in die-

Un aspetto decisivo di questa considerazione è la conoscenza di come la Natura plasmi e adatti questo organismo all'elemento particolare in cui lo getta – al clima, alla cerchia dei nutrimenti, e, in generale, al mondo in cui esso sorge (mondo che può essere anche un singolo genere vegetale oppure un altro genere animale).

Per la determinazione della specie, invece, un retto istinto ha portato a prendere i tratti distintivi anche dai denti, dagli artigli, ecc.²⁷³, *dalle armi*, insomma, perché è grazie a esse che l'animale si pone e si conserva come un Essente-per-sé rispetto agli altri, è cioè grazie a esse che differenzia se stesso.

La debolezza del Concetto nella Natura in generale. — *L'immediatezza* dell'Idea della vita consiste nel fatto che, nella *vita*, il Concetto non esiste come Concetto, e il suo Esserci soggiace perciò alle molteplici condizioni e circostanze della natura esterna, e può apparire nelle forme più povere: la *fecondità* della terra consente alla vita di spuntare *ovunque* e in tutte le modalità.

Il mondo animale può ancora meno delle altre sfere naturali presentare un sistema di organizzazione razionale entro sé indipendente, tenere ferme le *forme* determinate dal Concetto e preservarle dall'imperfezione e mescolanza delle condizioni che ne causano confusioni, impoverimenti e trapassi in altre forme.

Questa debolezza del Concetto nella Natura in generale sottomette non soltanto la formazione degli individui alle accidentalità naturali (l'animale sviluppato, e l'uomo al massimo grado, è esposto a mostruosità), ma lascia anche i generi animali totalmente in balia alle alterazioni della vita universale esterna della Natura. L'animale, prendendo parte alle vicende alterne della vita naturale (cfr. § 392 annot.), è quindi soltanto un'alternanza di salute e malattia.

L'ambiente dell'accidentalità esteriore contiene quasi soltanto entità estranee, ed esercita una continua violenza e minaccia di pericoli sul sentimento animale, il quale è un sentimento *insicuro, angoscioso, infelice*.

β) IL RAPPORTO SESSUALE

§ 369. L'accoppiamento

Questa prima scissione con cui il genere dà luogo alle specie, e l'ulteriore determinazione di queste specie nell'essere-per-sé immediato ed esclusivo della singolarità, è soltanto un comportamento negativo e ostile verso altro.

Il genere, però, è anche essenzialmente autorelazione affermativa della singolarità entro il genere stesso. In tal senso, la singolarità, mentre è un individuo esclusivo di fronte a un altro individuo, in quest'*altro* individuo essa si continua e in questo *Altro* sente se stessa.

sem *Andern* empfindet. Dies Verhältnis ist *Prozeß*, der mit dem *Bedürfnisse* beginnt, indem das Individuum als *Einzelnes* der immanenten Gattung nicht angemessen, und zugleich deren identische Beziehung auf sich in Einer Einheit ist; es hat so das *Gefühl* dieses Mangels. Die Gattung in ihm ist daher als Spannung gegen die | Unangemessenheit ihrer einzelnen Wirklichkeit der Trieb, im *Andern* seiner Gattung sein Selbstgefühl zu erlangen, sich durch die Einung mit ihm zu integrieren und durch diese Vermittlung die Gattung mit sich zusammenzuschließen und zur Existenz zu bringen, – die *Begattung*.

§ 370

Das Produkt ist die *negative Identität* der differenten Einheiten, als *gewordene Gattung* ein geschlechtsloses Leben. Aber nach der *natürlichen* Seite ist es nur *an sich* diese Gattung, verschieden von den Einzelnen, deren Differenz in ihm untergegangen ist, selbst ein unmittelbar *Einzelnes*, welches die Bestimmung hat, sich zu derselben natürlichen Individualität, der gleichen Differenz und Vergänglichkeit zu entwickeln. Dieser Prozeß der Fortpflanzung geht in die schlechte Unendlichkeit des Progresses aus. Die Gattung erhält sich nur durch den Untergang der Individuen, die im Prozesse der *Begattung* ihre Bestimmung erfüllt, und insofern sie keine höhere haben, damit dem Tode zugehen.

γ) DIE KRANKHEIT DES INDIVIDUUMS

§ 371

In den zwei betrachteten Verhältnissen geht der Prozeß der Selbstvermittlung der Gattung mit sich durch ihre Divergenz in Individuen und das Aufheben ihres Unterschiedes. Aber indem sie ferner (§ 357) die Gestalt äußerer Allgemeinheit, der unorganischen Natur gegen das Individuum annimmt, bringt sie auf abstrakte negative Weise sich an ihm zur Existenz. Der einzelne Organismus kann in jenem Verhältnisse der Äußerlichkeit seines Daseins seiner Gattung ebensowohl auch nicht entsprechend sein, als in ihr sich in sich zurückkehrend erhalten (§ 366). – Er befindet sich im Zustande der *Krankheit*, insofern eines seiner Systeme oder Organe im Konflikt mit der unorganischen Potenz *erregt*, sich für sich festsetzt und in seiner besondern Tätigkeit gegen die Tätigkeit des Ganzen beharrt, dessen Flüssigkeit und durch alle Momente hindurchgehender Prozeß hiemit gehemmt ist.

Questo rapporto è *processo* che comincia con il *bisogno*, perché l'individuo in quanto *Singolare* non è conforme al genere immanente e, a un tempo, è l'autorelazione identica del genere in una unità; così l'individuo ha il *sentimento* di questa mancanza.

Il genere, pertanto, è entro l'individuo come tensione contro | l'inadeguatezza della sua realtà singolare, è l'impulso a raggiungere il proprio autosentimento nell'Altro dello stesso genere, a integrarsi mediante l'unione con esso, a sillogizzare attraverso questa mediazione il genere con sé e a portarlo all'esistenza.

Si ha così l'*accoppiamento*.

§ 370. Il progresso all'infinito dell'accoppiamento

Il prodotto è l'*identità negativa* delle singolarità differenziate, e, in quanto *genere divenuto*, è una vita asessuata.

Secondo il lato *naturale*, invece, questo genere è soltanto *in sé*, diverso dai singoli la cui differenziazione è perita in esso. Questo genere è esso stesso immediatamente un *Singolare*, il quale ha la determinazione di svilupparsi a medesima individualità naturale, a uguale differenziazione e transitorietà.

Questo processo di propagazione termina nella cattiva infinità del progresso. Il genere si conserva solo mediante il declino degli individui, i quali, nel processo dell'accoppiamento, adempiono alla loro destinazione e, nella misura in cui non ne hanno una più elevata, vanno così incontro alla morte.

γ) LA MALATTIA DELL'INDIVIDUO

§ 371. La malattia come irrigidimento di un sistema organico rispetto alla totalità

Nei due rapporti considerati, il processo dell'automediazione del genere con sé avviene attraverso (1) la sua scissione in individui e (2) la rimozione della loro differenza.

Ma, poiché il genere assume inoltre la figura | di universalità esterna, cioè della natura inorganica, rispetto all'individuo, ecco che esso si porta all'esistenza nell'individuo in una modalità negativa astratta. Il singolo organismo, in quel rapporto dell'esteriorità del suo Esserci, può anche non corrispondere al suo genere, come pure può conservarsi in esso ritornando entro sé (§ 366).

L'organismo si trova in uno stato di *malattia* nella misura in cui uno dei suoi sistemi o organi, *eccitato* al conflitto con la potenza inorganica, si irrigidisce per sé e persevera nella sua attività particolare contro l'attività del Tutto, la cui fluidità e il cui processo attraversante tutti i momenti si trovano pertanto ostacolati.

§ 372

Die eigentümliche Erscheinung der Krankheit ist daher, daß die Identität des ganzen organischen Prozesses sich als *sukzessiver* Verlauf der Lebensbewegung durch seine unterschiedenen Momente, die Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion, d.i. als *Fieber* darstellt, welches aber als Verlauf der *Totalität* gegen die *vereinzelte* Tätigkeit ebensowohl der Versuch und Beginn der *Heilung* ist.

§ 373

Das Heilmittel erregt den Organismus dazu, die *besondere* Erregung, in der die formelle Tätigkeit des *Ganzen* fixiert ist, aufzuheben und die Flüssigkeit des besondern Organs oder Systems in das Ganze herzustellen. Dies bewirkt das Mittel dadurch, daß es ein Reiz aber ein schwer zu assimilierendes und zu überwindendes ist, und daß damit dem Organismus ein *Äußerliches* dargeboten wird, gegen welches er seine Kraft aufzubieten genötigt ist. Gegen ein *Äußerliches* sich richtend tritt er aus der mit ihm identisch gewordenen Beschränktheit, in welcher er befangen war, und gegen welche er nicht reagieren kann, insofern es ihm nicht als Objekt ist. |

Der Hauptgesichtspunkt, unter welchem die Arzneimittel betrachtet werden müssen, ist, daß sie ein *Unverdauliches* sind. Aber die Bestimmung von Unverdaulichkeit ist relativ, jedoch nicht in dem unbestimmten Sinne, daß dasjenige nur leicht verdaulich heißt, was schwächere Konstitutionen vertragen können; dergleichen ist für die kräftigere Individualität vielmehr unverdaulich. Die immanente *Relativität*, des *Begriffes*, welche im Leben ihre Wirklichkeit hat, ist qualitativer Natur, und besteht, in quantitativer Rücksicht ausgedrückt, insofern sie hier gilt, - in einer um so höheren *Homogenität*, je *selbständiger* in sich die Entgegengesetzten sind. Für die niedrigeren, zu keiner *Differenz in sich* gekommenen animalischen Gebilde, ist nur das individualitätslose *Neutrale* das Wasser, wie für die Pflanze, das Verdauliche; für Kinder ist das Verdauliche teils die ganz *homogene* animalische Lymphe, die Muttermilch, ein schon verdautes oder vielmehr nur in Animalität unmittelbar und überhaupt umgewandeltes und in ihr selbst weiter nicht differenziertes; - teils von differenten Substanzen solche, die noch am wenigsten zur Individualität gereift sind. Substanzen dieser Art sind hingegen unverdaulich für die erstarkten Naturen. Diesen sind dagegen tierische Substanzen als das Individualisierte, oder die vom Lichte zu einem kräftigern Selbst gezeitigten und deswegen *geistig* genannten vegetabilischen

§ 372. La febbre

Il fenomeno peculiare della malattia, pertanto, consiste in ciò: L'identità dell'intero processo organico si presenta come corso del movimento vitale in una *successione* che attraversa i suoi momenti differenti (sensibilità, irritabilità e riproduzione), si presenta cioè come *febbre*.

La febbre, però, in quanto corso della *totalità* rispetto all'attività *isolata*, è anche il tentativo e l'inizio della *guarigione*.

§ 373. Il farmaco come stimolo

Il farmaco eccita l'organismo a rimuovere l'eccitazione *particolare* nella quale si è irrigidita l'attività del *Tutto*, e a ristabilire la fluidità dell'organo o del sistema nel Tutto.

Il farmaco effettua ciò perché è uno stimolo, ma uno stimolo difficile da assimilare e da vincere, e perciò all'organismo viene offerto un qualcosa di esteriore contro cui esso è costretto a concentrare la sua forza. Rivolgendosi contro un'entità esteriore, l'organismo fuoriesce dalla limitatezza con cui si identificava e in cui era coinvolto, e contro la quale non può reagire finché essa non gli appare come oggetto. |

L'indigeribilità come determinazione essenziale del farmaco. — Il punto di vista principale sotto cui bisogna considerare i medicinali è che essi sono qualcosa di *indigeribile*.

La determinazione dell'indigeribilità, però, è relativa, ma non nel senso indeterminato in cui si dice «facilmente digeribile» ciò che può essere sopportato da costituzioni più deboli: in tali casi, infatti, esso risulta piuttosto indigeribile per l'individualità più forte. La *relatività* immanente del *Concetto*, la quale ha la sua realtà nella vita, è di natura qualitativa, e consiste - espressa, per quello che qui può valere, in un contesto quantitativo - in una *omogeneità* tanto più elevata quanto più *autonomi* sono entro sé gli opposti.

Per le formazioni animali inferiori, che non giungono *entro sé* a nessuna *differenziazione*, digeribile è soltanto il *neutrale* privo di individualità, l'acqua, come avviene già per le piante.

Per i bambini è digeribile, da un lato, la linfa animale totalmente *omogenea*, il latte materno, il quale è qualcosa di già digerito, o meglio, di trasformato soltanto immediatamente e in generale in animalità, ed entro l'animalità stessa non più ulteriormente differenziato; dall'altro lato, sono digeribili quelle sostanze differenziate che meno delle altre sono maturate a individualità.

Sostanze di questo tipo, invece, sono indigeribili per le nature più forti. Per queste, piuttosto, le sostanze animali individualizzate o i succhi vegetali maturati dalla luce a una ipseità più forte - e di conseguenza chiamati *spiritati* - costituiscono qualcosa di più digeribile che non, per

Säfte, ein Verdauliches, als z.B. die, noch bloß in der neutralen Farbe und dem eigentümlichen Chemismus näher stehenden vegetabilischen Produktionen. Durch ihre intensivere Selbstigkeit machen jene Substanzen einen um so stärkern Gegensatz; aber eben dadurch sind sie homogenere Reize. — Die Arzneimittel sind insofern *negative* Reize, Gifte; ein Erregendes und zugleich Unverdauliches, wird dem in der Krankheit sich entfremdeten Organismus als ein ihm *äußerliches* Fremdes dargeboten, gegen welches er sich zu | sammeneinander und in Prozeß treten muß, durch den er zum Selbstgefühl und seiner Subjektivität wieder gelangt. — So ein leerer Formalismus der *Brownianismus* war, wenn er das ganze System der Medizin sein sollte, und wenn die Bestimmung der Krankheiten auf Sthenie und Asthenie und etwa noch auf direkte und indirekte Asthenie, und die Wirksamkeit der Mittel auf Stärken und Schwächen, und wenn diese Unterschiede ferner auf Kohlen- und Stickstoff mit Sauer- und Wasserstoff, oder magnetisches, elektrisches und chemisches Moment, und dergleichen ihn naturphilosophisch machen sollende Formeln reduziert wurden, so hat er doch wohl mit dazu beigetragen, die Ansicht des bloß Partikulären und Spezifischen sowohl der Krankheiten als der Mittel zu erweitern, und in beiden vielmehr das *Allgemeine* als das Wesentliche zu erkennen. Durch seinen Gegensatz gegen die vorherige im ganzen mehr *asthenisierende* Methode hat sich auch gezeigt, daß der Organismus gegen die entgegengesetzteste Behandlungsart nicht auf eine so entgegengesetzte, sondern häufig auf eine wenigstens in den Endresultaten gleiche und daher *allgemeine* Weise reagiert, und daß seine *einfache Identität* mit sich als die substantielle und wahrhaft wirksame Tätigkeit gegen eine partikuläre Befangenheit einzelner seiner Systeme in spezifischen Reizen sich beweist. — So allgemein und daher im Vergleich mit den so mannigfachen Krankheitserrscheinungen ungenügend die im § und in der Anm. vorgetragene Bestimmung sind, so sehr ist es nur die feste Grundlage des Begriffs, welche sowohl durch das Besondere hindurchzuführen, als vollends das, was der in die Äußerlichkeiten des Spezifischen versenkten Gewohnheit als extravagant und bizarr, sowohl in Krankheitserscheinungen als in Heilweisen, vorkommt, verständlich zu machen vermag. |

§ 374

In der Krankheit ist das Tier mit einer unorganischen Potenz verwickelt und in einem seiner besondern Systeme oder Organe gegen die Einheit seiner Lebendigkeit festgehalten. Sein Organismus ist als Dasein von einer quantitativen Stärke und zwar seine Entzweiung zu überwinden aber ebensowohl ihr zu unterliegen, und darin eine Weise seines Todes zu haben, fähig. Über-

esempio, le produzioni vegetali che hanno ancora meramente un colore neutrale e che sono più prossime al chimismo propriamente detto. Mediante la loro ipseità più intensiva, quelle sostanze danno luogo a un'opposizione altrettanto più forte, e appunto per questo sono stimoli più omogenei.

I medicinali sono pertanto stimoli *negativi*, veleni. Un eccitante, e a un tempo indigeribile, viene somministrato all'organismo estraniatosi nella malattia come un'entità estranea a esso *estriore*, rispetto alla quale esso | deve riprendersi ed entrare nel processo mediante cui riguadagnerà l'autosentimento e la sua soggettività.

Meriti e demeriti della teoria di Brown. — Il *brownismo*²⁷⁴ è stato certamente un formalismo vuoto, data la sua pretesa di essere l'intero sistema della medicina, di ridurre la determinazione delle malattie a stenia e astenia, e poi ad astenia diretta e indiretta, di stabilire l'efficacia dei rimedi in base alla loro capacità di rendere più forti o più deboli; si pensi inoltre alla sua pretesa di ridurre queste differenze a carbonio e azoto con ossigeno e idrogeno, o a momento magnetico, elettrico e chimico, e a formule analoghe che avrebbero dovuto fare di esso una filosofia naturale.

Tuttavia, il brownismo ha certamente contribuito a estendere il punto di vista meramente particolare e specifico sulle malattie e sui farmaci, e a far riconoscere in entrambi piuttosto l'*Universale* come essenziale.

Grazie alla sua opposizione contro il metodo anteriore, che nel complesso era piuttosto *astenizzante*, il brownismo ha mostrato che l'organismo, davanti al trattamento più opposto, non reagisce in modo altrettanto opposto, ma spesso in un modo che, almeno nei risultati finali, è uguale, e pertanto *universale*; e la sua *identità* semplice con se stesso si rivela come l'attività sostanziale e veramente efficace che suscita stimoli specifici contro l'intralcio particolare di singoli suoi sistemi.

Per quanto le determinazioni addotte nel presente paragrafo e in questa annotazione siano universali e perciò insufficienti in confronto alle tante modalità dei fenomeni patologici, è comunque soltanto la base solida del Concetto a poter rendere pienamente comprensibile, attraverso il Particolare, ciò che nell'esteriorità dei dati specifici si presenta abitualmente come stravagante e bizzarro tanto nei fenomeni patologici, quanto nei metodi terapeutici. |

§ 374. Insuperabilità dell'inadeguatezza universale dell'individuo

Nella malattia l'animale è avviluppato con una potenza inorganica ed è irrigidito in un suo sistema o organo particolare contro l'unità della sua vitalità.

Il suo organismo, in quanto Esserci, è dotato di una forza quantitativa, con la quale può, sì, oltrepassare il suo sdoppiamento, ma anche soggiacervi, trovando così una delle modalità della propria morte.

haupt hebt die Überwindung und das Vorübergehen einzelner Unangemessenheit die allgemeine Unangemessenheit nicht auf, welche das Individuum darin hat, daß seine Idee die *unmittelbare* ist, als Tier *innerhalb der Natur* steht und dessen Subjektivität nur *an sich* der Begriff aber nicht *für sich selbst ist*. Die innere Allgemeinheit bleibt daher gegen die natürliche Einzelheit des Lebendigen die *negative* Macht, von welcher es Gewalt leidet und untergeht, weil sein Dasein als solches nicht selbst diese Allgemeinheit in sich hat, somit nicht deren entsprechende Realität ist.

8) DER TOD DES INDIVIDUUMS AUS SICH SELBST

§ 375

Die Allgemeinheit, nach welcher das Tier als einzelnes eine *endliche* Existenz ist, zeigt sich an ihm als die abstrakte Macht in dem Ausgang des selbst abstrakten, innerhalb seiner vorgehenden Prozesses (§ 356). Seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist seine *ursprüngliche Krankheit* und [der] angeborne *Keim des Todes*. Das Aufheben dieser Unangemessenheit ist selbst das Vollstrecken dieses Schicksals. Das Individuum hebt sie auf, indem es der Allgemeinheit seine Einzelheit einbildet, aber hiemit insofern sie abstrakt und unmittelbar ist, nur eine *abstrakte Objektivität* erreicht, worin seine Tätigkeit sich abgestumpft [hat], verknöchert, und das Leben zur prozeßlosen *Gewohnheit* geworden ist, so daß es sich so aus sich selbst tötet.

§ 376

Aber diese erreichte Identität mit dem Allgemeinen ist das Aufheben des *formellen Gegensatzes*, der *unmittelbaren* Einzelheit und der *Allgemeinheit* der Individualität, und dies nur die eine und zwar die abstrakte Seite, der *Tod des Natürlichen*. Die Subjektivität ist aber in der Idee des Lebens der Begriff, sie ist so *an sich* das absolute *Insichsein* der *Wirklichkeit* und die konkrete Allgemeinheit; durch das aufgezeigte Aufheben der *Unmittelbarkeit* ihrer Realität ist sie mit sich selbst zusammengegangen; das letzte *Außersichsein* der Natur ist aufgehoben, und der in ihr nur *an sich* seiende Begriff ist damit *für sich* geworden. — Die Na-

In generale, dominare e oltrepassare una singola inadeguatezza non rimuove l'inadeguatezza universale dell'individuo, la quale consiste nel fatto che l'Idea dell'individuo è l'Idea in quanto tale *immediata*; l'individuo, infatti, in quanto animale, sta *all'interno della Natura*, e la sua soggettività è soltanto *in sé* il Concetto, ma non lo è *per se stessa*.

L'universalità interna, pertanto, rispetto alla singolarità naturale del vivente, resta la *potenza* negativa, da cui il vivente patisce violenza e per cui perisce. Il suo Esserci in quanto tale, infatti, non ha esso stesso entro sé questa universalità, e quindi non ne è la realtà corrispondente.

8) LA MORTE SPONTANEA DELL'INDIVIDUO

§ 375. L'inadeguatezza all'universalità come malattia originaria dell'individuo

L'universalità, secondo cui l'animale, in quanto singolare, è un'esistenza *finita*, si mostra in esso come la potenza astratta nell'esito del processo, anch'esso astratto, che si svolge al suo interno (§ 356).

La sua inadeguatezza | all'universalità è la sua *malattia originaria* e il *germe* innato *della sua morte*. La rimozione di questa inadeguatezza è appunto il compimento di questo destino. L'individuo la rimuove quando plasma la propria singolarità nell'universalità; in tal modo, però, nella misura in cui questa universalità è astratta e immediata, esso raggiunge soltanto un'*oggettività astratta*, in cui la sua attività si ottunde, si ossifica, e in cui la vita è divenuta un'*abitudine* aprocessuale, per cui l'individuo si dà la morte da se stesso.

§ 376. La rimozione dell'ultimo essere-fuori-di-sé naturale e l'entrata in scena dello Spirito

Questa raggiunta identità con l'Universale, però, è la rimozione dell'*opposizione formale* tra la singolarità *immediata* e l'*universalità* dell'individualità. Essa è pertanto solo uno dei due lati, e precisamente il lato astratto: è la *morte della naturalità*.

Ora, la soggettività è il Concetto nell'Idea della vita, e quindi essa è, *in sé*, l'*essere-entro-sé* assoluto della *realtà* e l'universalità concreta. Mediante la suddetta rimozione dell'*immediatezza* della sua realtà, la soggettività è convenuta con se stessa. L'ultimo *essere-fuori-di-sé* della Natura è stato rimosso e il Concetto, che entro essa è soltanto *in sé*, è quindi divenuto *per sé*.

tur ist damit in ihre Wahrheit übergegangen, in die Subjektivität des Begriffs, deren *Objektivität* selbst die aufgehobene Unmittelbarkeit der Einzelheit, die *konkrete Allgemeinheit* ist, so daß der Begriff gesetzt ist, welcher die ihm entsprechende Realität, den Begriff zu seinem *Dasein* hat, – der *Geist*. |

La Natura è quindi passata nella sua verità, nella soggettività del Concetto, la cui *oggettività* stessa è l'immediatezza rimossa della singolarità, è l'*universalità concreta*. In tal modo è posto il Concetto che ha come suo *Esserci* la realtà che gli corrisponde, cioè il Concetto che ha come Esserci il Concetto: lo *Spirito*. |

DRITTER TEIL
PHILOSOPHIE DES GEISTES

EINLEITUNG

§ 377

Die Erkenntnis des Geistes ist die konkreteste, darum höchste und schwerste. *Erkenne dich selbst*, dies absolute Gebot hat weder an sich, noch da wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt, die Bedeutung, nur einer *Selbsterkenntnis* nach den *partikulären* Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen, wie des Wahrhaften an und für sich, – des *Wesens* selbst als Geistes. Ebensowenig hat die Philosophie des Geistes die Bedeutung der sogenannten *Menschenkenntnis*, welche von andern Menschen gleichfalls die *Besonderheiten*, Leidenschaften, Schwächen, diese sogenannten Falten des menschlichen Herzens zu erforschen bemüht ist, – eine Kenntnis, die teils nur unter Voraussetzung der Erkenntnis des *Allgemeinen*, des Menschen und damit wesentlich des Geistes Sinn hat, teils sich mit den zufälligen, unbedeutenden, *unwahren* Existenzen des Geistigen beschäftigt, aber zum *Substantiellen*, dem Geiste selbst, nicht dringt.

§ 378

Der *Pneumatologie* oder sogenannten *rationellen Psychologie*, als abstrakter Verstandesmetaphysik, ist bereits in der Einleitung Erwähnung geschehen. Die *empirische Psychologie* hat den *konkreten* Geist zu ihrem Gegenstande, und wurde, seitdem nach dem Wiederaufleben der Wissenschaften die Beobachtung und Erfahrung zur vornehmlichen Grundlage der Erkenntnis des Konkreten geworden, auf dieselbe Weise getrieben, so daß teils jenes *Metaphysische* außerhalb dieser empirischen Wissenschaft gehalten wurde und zu keiner konkreten Bestimmung und Ge-

PARTE TERZA
FILOSOFIA DELLO SPIRITO

INTRODUZIONE

§ 377. Cosa significa conoscere lo Spirito

La conoscenza dello Spirito è la conoscenza più concreta, e pertanto la più alta e più difficile.

*Conosci te stesso*²⁷⁵: né in sé, né nel contesto storico in cui è stato espresso, questo comando assoluto significa soltanto un'*autoconoscenza* in base alle facoltà, al carattere, alle inclinazioni e alle debolezze *particolari* dell'individuo, ma ha piuttosto il significato della conoscenza della verità dell'uomo e della Verità in sé e per sé: significa la conoscenza dell'*Essenza* stessa come Spirito.

La Filosofia dello Spirito non è neppure quel che si chiama *conoscenza degli uomini*, la quale è intenta a esplorare anche le *particolarità*, le passioni, le debolezze degli altri uomini, le cosiddette pieghe del cuore umano; da un lato, questo tipo di cognizioni ha senso soltanto sul presupposto della conoscenza dell'*Universale*, de «l'uomo», e quindi essenzialmente dello Spirito; dall'altro lato, esso si occupa di esistenze spirituali accidentali, insignificanti, *non vere*, e non si spinge affatto fino al *Sostanziale*, allo Spirito stesso.

§ 378. Il fine essenziale della Filosofia dello Spirito

Già nell'Introduzione²⁷⁶ si è parlato della *pneumatologia*, cioè della cosiddetta *psicologia razionale*, come di una metafisica astratta dell'intelletto.

La *psicologia empirica*, invece, ha per oggetto lo Spirito *concreto*. Dopo la rinascita delle scienze, allorché l'osservazione e l'esperienza sono divenute la base principale della conoscenza del Concreto, la psicologia empirica è stata esercitata secondo questa modalità; in tal senso, da un lato, quel tratto metafisico è stato tenuto fuori da questa scienza empirica e non è pervenuto entro sé a nessuna determinazione e consistenza concreta; dall'altro

halt in sich kam, teils die empirische Wissenschaft sich an die gewöhnliche Verstandesmetaphysik von Kräften, verschiedenen Tätigkeiten usf. hielt und die spekulative Betrachtung daraus verbannte. – Die Bücher des *Aristoteles über die Seele* mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind deswegen noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntnis des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen.

§ 379

Das Selbstgefühl von der *lebendigen* Einheit des Geistes setzt sich von selbst gegen die Zersplitterung desselben in die verschiedenen, gegeneinander selbständig vorgestellten *Vermögen, Kräfte* oder was auf dasselbe hinauskommt, ebenso vorgestellten *Tätigkeiten*. Noch mehr aber führen die Gegensätze, die sich sogleich darbieten, von der *Freiheit* des Geistes und von dem *Determiniertwerden* desselben, ferner von der freien Wirksamkeit der Seele im Unterschiede von der ihr äußerlichen Leiblichkeit, und wieder der innige Zusammenhang beider, auf das Bedürfnis hier zu *begreifen*. Insbesondere haben die Erscheinungen des *animalischen Magnetismus* in neuern Zeiten auch in der Erfahrung die *substantielle Einheit* der Seele und die Macht ihrer Idealität zur Anschauung gebracht, wodurch alle die festen Verstandesunterschiede in Verwirrung gesetzt [werden], und eine spekulative Betrachtung für die Auflösung der Widersprüche unmittelbarer als notwendig gezeigt wird. |

§ 380

Die *konkrete* Natur des Geistes bringt für die Betrachtung die eigentümliche Schwierigkeit mit sich, daß die besondern Stufen und Bestimmungen der Entwicklung seines Begriffs nicht zugleich als besondere Existenzen zurück und seinen tiefern Gestaltungen gegenüber bleiben, wie dies in der äußern Natur der Fall ist, wo die Materie und Bewegung ihre freie Existenz als Sonnensystem hat, die Bestimmungen der *Sinne* auch rückwärts als Eigenschaften der *Körper* und noch freier als Elemente existieren usf. Die Bestimmungen und Stufen des Geistes dagegen sind wesentlich nur als Momente, Zustände, Bestimmungen an den höhern Ent-

lato, la scienza empirica si è attenuta alla consueta metafisica intellettiva delle forze, delle diverse attività, ecc., e ne ha messo al bando ogni considerazione speculativa.

Di conseguenza, i libri del *De anima* di Aristotele²⁷⁷, con le sue trattazioni degli aspetti e degli stati particolari dell'anima, restano sempre l'opera più importante sull'argomento, o l'unica che presenti al riguardo un interesse speculativo.

Il fine essenziale di una Filosofia dello Spirito può essere soltanto quello di introdurre nuovamente il Concetto nella conoscenza dello Spirito, per la qual cosa occorre quindi anche riscoprire il senso di quei libri aristotelici.

§ 379. La necessità di una considerazione speculativa nella sfera dello Spirito

Già l'autosentimento dell'unità *vivente* dello Spirito si oppone da sé alla frantumazione dello Spirito nelle diverse *facoltà, forze*, ecc., o – che è lo stesso – nelle diverse *attività* che vengono rappresentate come autonome le une rispetto alle altre.

Ma il bisogno della *comprensione concettuale* è ancora più pressante per via delle opposizioni che subito si presentano tra la *Libertà* dello Spirito e il *determinismo* dello Spirito, e inoltre tra l'efficienza libera dell'anima, nella differenza dalla corporalità a essa esteriore, e l'intimo nesso di anima e corpo.

In epoca moderna, in particolare, i fenomeni del *magnetismo animale*²⁷⁸ hanno consentito di intuire anche nell'esperienza l'*unità sostanziale* dell'anima e la potenza della sua idealità; in tal modo sono state stravolte tutte le rigide differenze intellettive, e per la soluzione delle contraddizioni si è mostrata come più immediatamente necessaria una considerazione speculativa. |

§ 380. Il rapporto particolare tra gli stadi dello Spirito

Agli occhi di chi si mette a considerarla, la natura *concreta* dello Spirito presenta questa difficoltà peculiare: Gli stadi e le determinazioni particolari dello sviluppo del Concetto dello Spirito non restano indietro come esistenze particolari rispetto alle configurazioni più profonde.

Quest'ultimo è il caso della Natura esterna, in cui la materia e il movimento hanno la loro esistenza libera come sistema solare, le determinazioni dei *sensi* preesistono anche come proprietà dei *corpi* e, ancora più libere, come elementi, ecc.

Le determinazioni e gli stadi dello Spirito, invece, sono essenzialmente e soltanto come momenti, stati, determinazioni negli

wicklungsstufen. Es geschieht dadurch, daß an einer niedrigeren, abstrakteren Bestimmung das Höhere sich schon empirisch vorhanden zeigt, wie z.B. in der Empfindung alles höhere Geistige als Inhalt oder Bestimmtheit. Oberflächlichweise kann daher in der Empfindung, welche nur eine abstrakte Form ist, jener Inhalt, das Religiöse, Sittliche usf., wesentlich seine Stelle und sogar Wurzel zu haben, und seine Bestimmungen als besondere Arten der Empfindung zu betrachten notwendig scheinen. Aber zugleich wird es, indem niedrigere Stufen betrachtet werden, nötig, um sie nach ihrer empirischen Existenz bemerklich zu machen, an höhere zu erinnern, an welchen sie nur als Formen vorhanden sind, und auf diese Weise einen Inhalt zu antizipieren, der erst später in der Entwicklung sich darbietet (z.B. beim natürlichen Erwachen das Bewußtsein, bei der Verrücktheit den Verstand usf.).

BEGRIFF DES GEISTES

§ 381

Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren Objekt ebenso wie das Subjekt der Begriff ist. Diese Identität ist absolute Negativität, weil in der Natur der Begriff | seine vollkommene äußerliche Objektivität hat, diese seine Entäußerung aber aufgehoben, und er in dieser sich identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur, als Zurückkommen aus der Natur.

§ 382

Das Wesen des Geistes ist deswegen formell die Freiheit, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich. Nach dieser formellen Bestimmung kann er von allem Äußerlichen und seiner eigenen Äußerlichkeit, seinem Dasein selbst abstrahieren; er kann die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen Schmerz ertragen, d.i. in dieser Negativität affirmativ

stadi superiori dello sviluppo. Accade perciò che in una determinazione inferiore, più astratta, si mostri già empiricamente dato lo stadio superiore; nella sensazione, per esempio, c'è già, come contenuto o determinatezza, ogni aspetto spirituale superiore.

A uno sguardo superficiale, pertanto, può sembrare che nella sensazione, la quale è soltanto una forma astratta, abbia essenzialmente il suo posto e persino la sua radice quel contenuto superiore (il contenuto religioso, etico, ecc.), e che sia necessario considerare le determinazioni di esso come specie particolari della sensazione. A un tempo, però, quando si considerano gli stadi inferiori e li si deve rendere osservabili secondo la loro esistenza empirica, è necessario richiamare alla mente gli stadi superiori, in cui quelli sono dati soltanto come forme; e, in tal senso, bisogna anticipare un contenuto che si presenta solo più tardi nello sviluppo (per esempio, nella considerazione del risveglio naturale bisogna appellarsi alla coscienza, per la pazzia all'intelletto, ecc.).

CONCETTO DELLO SPIRITO

§ 381. Lo Spirito come verità della Natura

Per noi, lo Spirito presuppone la Natura e ne costituisce la verità; esso è quindi l'assolutamente Primo della Natura.

In questa verità la Natura è dileguata, e lo Spirito è risultato come l'Idea pervenuta al suo Essere-per-sé: l'Oggetto di questa Idea, che è anche il Soggetto, è il Concetto.

Questa Identità è Negatività assoluta, perché nella Natura il Concetto | ha la sua perfetta Oggettività esteriore, ma adesso ha rimosso questa propria esteriorizzazione e, in essa, è divenuto identico a sé.

Il Concetto è quindi questa Identità solo in quanto esso, a un tempo, è ritorno dalla Natura.

§ 382. La Libertà come Essenza dello Spirito

Formalmente, di conseguenza, l'Essenza dello Spirito è la Libertà, la Negatività assoluta del Concetto in quanto Identità con sé.

Secondo questa determinazione formale, lo Spirito può astrarre da ogni esteriorità e dalla sua propria esteriorità, cioè dal suo stesso Esserci. Esso può sopportare la negazione della sua immediatezza individuale, il dolore infinito, vale a dire: In questa Negatività, lo Spirito può conservarsi affermativamente ed essere identico per sé.

sich erhalten und identisch für sich sein. Diese Möglichkeit ist seine abstrakte für-sich-seiende Allgemeinheit in sich.

§ 383

Diese Allgemeinheit ist auch sein *Dasein*. Als für sich seiend ist das Allgemeine sich *besondernd* und hierin Identität mit sich. Die Bestimmtheit des Geistes ist daher die *Manifestation*. Er ist nicht irgend eine Bestimmtheit oder Inhalt, dessen Äußerung und Äußerlichkeit nur davon unterschiedene Form wäre; so daß er nicht *Etwas* offenbart, sondern seine Bestimmtheit und Inhalt ist dieses Offenbaren selbst. Seine Möglichkeit ist daher unmittelbar unendliche, absolute *Wirklichkeit*.

§ 384

Das *Offenbaren*, welches als die *abstrakte* Idee unmittelbarer Übergang, *Werden* der Natur ist, ist als Offenbaren des Geistes, der frei ist, *Setzen* der Natur als *seiner* Welt; ein Setzen, das als Reflexion zugleich *Voraussetzen* der Welt als selbständiger Natur ist. Das Offenbaren im Begriffe ist Erschaffen derselben als seines Seins, in welchem er die *Affirmation* und *Wahrheit* seiner Freiheit sich gibt.

Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten. — Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen. — Das Wort und die *Vorstellung* des Geistes ist früh gefunden, und der Inhalt der christlichen Religion ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben. Dies was hier der *Vorstellung gegeben*, und was *an sich* das Wesen ist, in seinem eigenen Elemente, dem Begriffe, zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie, welche so lange nicht wahrhaft und immanent gelöst ist, als der Begriff und die Freiheit nicht ihr Gegenstand und ihre Seele ist.

Questa Possibilità è la sua Universalità entro-sé, astratta ed essente-per-sé.

§ 383. Lo Spirito come automanifestazione

Questa universalità è anche l'*Esserci* dello Spirito. In quanto essente-per-sé, l'Universale si *particolarizza* e, facendo ciò, è Identità con sé.

La determinatezza dello Spirito è pertanto la *manifestazione*. Esso non è una qualsiasi determinatezza o un qualsiasi contenuto la cui estrinsecazione ed exteriorità ne costituirebbe soltanto una forma differente. Lo Spirito non rivela *Qualcosa*, ma la sua determinatezza e il suo contenuto sono questa stessa rivelazione.

La sua Possibilità è dunque immediatamente *Realtà* infinita, assoluta.

§ 384. La rivelazione dello Spirito come creazione del mondo

La *rivelazione*, in quanto *Idea astratta*, è passaggio immediato, è il *Divenire* della Natura.

In quanto manifestazione dello Spirito libero, invece, la rivelazione è il *porre* la Natura come mondo *proprio* dello Spirito — un porre che, in quanto riflessione, è a un tempo un *presupporre* il mondo come Natura autonoma.

La rivelazione nel Concetto è creazione di questo mondo come creazione del proprio Essere, nel quale lo Spirito si conferisce l'*affermazione* e *verità* della propria Libertà.

La definizione «l'Assoluto è lo Spirito» e il compito della Filosofia. — *L'Assoluto è lo Spirito*: questa è la suprema definizione dell'Assoluto.

Si può dire che la tendenza assoluta di ogni cultura e di ogni filosofia sia stata quella di trovare tale definizione e di comprendere concettualmente il suo senso e contenuto. Ogni religione e ogni scienza hanno sempre sospinto verso questo punto, | e solo a partire da questa spinta va compresa la storia del mondo.

La parola e la *rappresentazione* dello Spirito è stata trovata presto, e il contenuto della religione cristiana è far conoscere Dio come Spirito. Il compito della Filosofia consiste nel cogliere ciò che qui è *dato* alla rappresentazione, e che *in sé* è l'Essenza, nel suo proprio elemento, cioè nel Concetto. Questo compito non è risolto veramente e in modo immanente se non quando il Concetto e la Libertà sono l'oggetto e l'anima della Filosofia.

EINTEILUNG

§ 385

Die Entwicklung des Geistes ist:
daß er

- I. in der Form der *Beziehung auf sich selbst ist*, innerhalb seiner ihm die *ideelle* Totalität der Idee, d.i. daß das, was sein Begriff ist, für ihn wird, und ihm sein Sein dies ist, bei sich, d.i. frei zu sein, – *subjektiver Geist*;
- II. in der Form der *Realität* als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten *Welt*, in welcher die Freiheit als vorhandene Notwendigkeit ist, – *objektiver Geist*;
- III. *in an und für sich seiender* und ewig sich hervorbringender *Einheit* der Objektivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs, der Geist in seiner absoluten Wahrheit, – *der absolute Geist*.

§ 386

Die zwei ersten Teile der *Geisteslehre* befassen den *endlichen* Geist. Der Geist ist die unendliche Idee, und die Endlichkeit hat hier ihre Bedeutung der Unangemessenheit des Begriffs und der Realität mit der Bestimmung, daß sie das Scheinen innerhalb seiner ist, – ein Schein, den *an sich* der Geist sich als eine Schranke setzt, um durch Aufheben derselben *für sich* die Freiheit | als *sein* Wesen zu haben und zu wissen, d.i. schlechthin *manifestiert* zu sein. Die verschiedenen Stufen dieser Tätigkeit auf welchen als dem Scheine zu verweilen und welche zu durchlaufen die Bestimmung des endlichen Geistes ist, sind Stufen seiner Befreiung, in deren absoluten Wahrheit das *Vorfinden* einer Welt als einer vorausgesetzten, das *Erzeugen* derselben als eines von ihm gesetzten und die Befreiung von ihr und in ihr eins und dasselbe sind, – einer Wahrheit, zu deren unendlichen Form der Schein als zum Wissen derselben sich reinigt.

Die Bestimmung der *Endlichkeit* wird vornehmlich vom *Verstande* in der Beziehung auf den *Geist* und die *Vernunft* fixiert; es gilt dabei nicht nur für eine Sache des Verstandes, sondern auch für eine moralische und religiöse Angelegenheit, den *Standpunkt* der Endlichkeit als einen *letzten* festzuhalten, sowie dagegen für eine Vermessenheit des Denkens, ja für eine Verrücktheit desselben über ihn hinausgehen zu wollen. – Es ist

PARTIZIONE

§ 385. Le tre forme fondamentali dello Spirito

Nel suo sviluppo, lo Spirito è:-

- I. nella forma della *Relazione a se stesso*; al suo interno, esso assiste al divenire della totalità *idealitata* dell'Idea, vale a dire: il suo Concetto diviene per esso, e il suo Essere consiste nell'essere-presso-sé, cioè nell'essere-libero; questo è lo *Spirito soggettivo*;
- II. nella forma della *Realità* come di un *mondo* che lo Spirito deve produrre e produce, e nel quale la Libertà è come Necessità data; questo è lo *Spirito oggettivo*;
- III. *nell'Unità, essente-in-sé-e-per-sé* ed eternamente producentesi, dell'Oggettività dello Spirito e della sua Idealità o Concetto: qui lo Spirito è nella sua Verità assoluta, è lo *Spirito assoluto*.

§ 386. Gli stadi dello Spirito finito e lo stadio dello Spirito infinito

Le prime due parti della *dottrina dello Spirito* si occupano dello Spirito *finito*.

Lo Spirito è l'Idea infinita, e il Finito ha qui il suo significato (l'inadeguatezza del Concetto e della Realità) unito alla determinazione di essere parvenza all'interno dello Spirito: si tratta di una parvenza che lo Spirito, *in sé*, si pone come limitazione affinché, rimuovendola, esso abbia e sappia *per sé* la Libertà | come sua Essenza, affinché sia cioè assolutamente *manifestato*.

La destinazione dello Spirito finito è quella di soffermarsi presso i diversi stadi di questa attività in quanto parvenza e di attraversarli tutti. Essi sono stadi della sua liberazione, nella cui Verità assoluta il *trovarsi davanti* un mondo come mondo presupposto, il *generare* questo mondo come mondo posto dallo Spirito, e il liberarsi da questo mondo e in esso, sono un'unica e medesima cosa. Sono stadi di una Verità nella cui forma infinita la parvenza infine si purifica in quanto giunge a saperla come Verità assoluta.

Il Finito nella sfera dello Spirito. — È principalmente l'*Intelletto* a fissare, nella relazione allo *Spirito* e alla *Ragione*, la determinazione del *Finito*. Tenere fermo il *punto di vista* del Finito come punto di vista *ultimo* è poi considerato non soltanto come affare dell'Intelletto, ma anche come interesse morale e religioso; per converso, l'esigenza di oltrepassare questo punto di vista viene giudicata una temerità del pensiero, anzi una sua pazzia.

aber wohl vielmehr die schlechteste der Tugenden, eine solche *Bescheidenheit* des Denkens, welche das *Endliche* zu einem schlechthin Festen, einem *Absoluten* macht, und die ungründlichste der Erkenntnisse, in dem, was seinen Grund nicht in sich selbst hat, stehen zu bleiben. Die Bestimmung der *Endlichkeit* ist längst an ihrem Orte, in der Logik, beleuchtet und erörtert worden; diese ist dann ferner für die weiter bestimmten aber noch immer einfachen Gedankenformen der Endlichkeit wie die übrige Philosophie für die konkreten Formen derselben nur dies Aufzeigen, [daß] das Endliche nicht *ist*, d.i. nicht das Wahre, sondern schlechthin nur ein *Übergehen* und *Über-sich-hinausgehen* ist. – Dieses Endliche der bisherigen Sphären ist die Dialektik, sein Vergehen durch ein *Anderes* und in einem Andern zu haben; der Geist aber, der Begriff und das *an sich* Ewige, ist es selbst, dieses Vernichtigen des Nichtigen, das Vereiteln des Eiteln in sich selbst zu vollbringen. – Die erwähnte Bescheidenheit ist das Festhalten dieses Eiteln, des Endlichen, gegen das Wahre, und darum selbst das Eitle. Diese Eitelkeit wird sich in | der Entwicklung des Geistes selbst als seine höchste Vertiefung in seine Subjektivität und innerster Widerspruch und damit Wendepunkt, als das *Böse*, ergeben.

In realtà, una tale *modestia* del pensiero che del *Finito* fa qualcosa di saldo e di *assoluto* è la peggiore delle virtù, e la più infondata delle conoscenze è quella che si arresta a ciò che non ha entro se stesso il proprio fondamento.

La determinazione del *Finito* è stata a lungo chiarita e discussa nella sua sede appropriata, cioè nella Logica²⁷⁹. Per quanto riguarda poi le forme di pensiero ulteriormente determinate, ma pur sempre semplici, del *Finito*, la Logica – come pure la restante filosofia per le forme più concrete di *Finitezza* – consiste soltanto nel mostrare quanto segue: Il *Finito* non è, cioè non è il *Vero*, ma è puramente e semplicemente un *passare*, un *uscire-da-sé e andare-oltre-sé*.

Il *Finito* delle sfere fin qui esaminate è la dialettica per cui questo *Finito* perisce mediante un *Altro* ed entro un *Altro*. Lo Spirito, invece, il Concetto e l'*in sé* Eterno, è esso stesso a compiere entro se stesso questo annullamento della nullità, la vanificazione della vanità.

La suddetta *modestia* consiste nel tenere ferma questa vanità – il *Finito* – di contro al *Vero*, e perciò è essa stessa vana. Nel corso stesso dello sviluppo dello Spirito, | tale vanità risulterà come il supremo sprofondamento dello Spirito nella sua soggettività e come la più intima contraddizione, quindi come la chiave di volta: si presenterà cioè come il *Male*²⁸⁰. |

DER SUBJEKTIVE GEIST

§ 387

Der Geist in seiner Idealität sich entwickelnd ist der Geist als *erkennend*. Aber das Erkennen wird hier nicht bloß aufgefaßt, wie es die Bestimmtheit der Idee als logischer ist (§ 223), sondern wie der *konkrete* Geist sich zu demselben bestimmt.

Der subjektive Geist ist:

A. *An sich* oder *unmittelbar*, so ist er *Seele* oder *Naturgeist*; – Gegenstand der

Anthropologie.

B. *Für sich* oder *vermittelt*, noch als identische Reflexion in sich und in Anderes; der Geist im *Verhältnis* oder *Besonderung*; *Bewußtsein*, – der Gegenstand der

Phänomenologie des Geistes.

C. *Der sich in sich bestimmende* Geist, als *Subjekt* für sich, der Gegenstand der

Psychologie.

In der *Seele erwacht* das *Bewußtsein*; das *Bewußtsein setzt sich als Vernunft*, die unmittelbar zur sich wissenden Vernunft erwacht ist, welche sich durch ihre Tätigkeit zur Objektivität, zum *Bewußtsein* ihres Begriffs befreit.

Wie im Begriffe überhaupt die *Bestimmtheit*, die an ihm vorkommt, *Fortgang der Entwicklung* ist, so ist auch an dem Geiste jede Bestimmtheit, in der er sich zeigt, Moment der Entwicklung und in der Fortbestimmung, Vorwärtsgehen seinem *Ziele* zu, sich zu dem zu machen und *für sich* zu werden das, was er *an sich* ist. Jede Stufe ist innerhalb ihrer dieser Prozeß, und das Produkt derselben, daß *für den* Geist (d.i. die Form desselben, die er in ihr hat) das ist, was er im Beginn derselben *an sich* oder damit nur *für uns* war. – Die psychologische sonst gewöhnliche Betrachtungsweise gibt an, erzählungsweise, was der Geist oder die *Seele ist*, was ihr *geschieht*, was sie *tut*; so daß die Seele als fertiges Subjekt vorausgesetzt ist, an dem dergleichen Bestimmungen nur als *Außerungen*

LO SPIRITO SOGGETTIVO

§ 387. Partizione dello Spirito soggettivo

Lo Spirito sviluppantesi nella sua Idealità è lo Spirito *conoscente*. La conoscenza, però, non viene qui intesa meramente nella determinatezza dell'Idea logica (§ 223), bensì nel senso dello Spirito *concreto* che determina se stesso come conoscente.

Lo Spirito soggettivo è:-

A. *In sé*, cioè *immediatamente*. Così esso è *anima* o *spirito naturale*, ed è l'oggetto della

Antropologia.

B. *Per sé*, cioè *mediato*, ancora come identica riflessione entro sé e riflessione entro altro; è lo Spirito nel *rapporto*, cioè nella sua particolarizzazione: la *coscienza*, che è oggetto della

Fenomenologia dello Spirito.

C. *Lo Spirito che si determina entro sé*, in quanto *soggetto per sé*, ed è l'oggetto della

Psicologia.

Nell'*anima* si *risveglia* la *coscienza*. La coscienza *si pone come ragione*, la quale è immediatamente risvegliata a ragione che sa se stessa. Tale ragione, mediante la sua attività, si libera divenendo oggettività, coscienza del suo Concetto.

Il processo attraverso gli stadi dello Spirito. — Così come nel Concetto in generale la *determinatezza* che compare in esso è *processo di sviluppo*, allo stesso modo anche nello Spirito ciascuna determinatezza in cui esso si mostra è momento dello sviluppo, e, nell'ulteriore determinazione, è un progredire verso la sua *meta*, la quale consiste nel farsi | e nel divenire *per sé* ciò che esso è *in sé*.

Ogni stadio, al suo interno, è un tale processo, e il suo prodotto è questo: Ciò che all'inizio dello stadio era soltanto *in sé*, e quindi solo *per noi*, è adesso *per lo Spirito* (cioè, è la forma che lo Spirito ha in quello stadio).

La considerazione psicologica, che del resto è conforme qui alla coscienza ordinaria, presenta in modo semplicemente narrativo che cos'è lo spirito o l'anima, ciò che le *accade*, ciò che essa *fa*. In tal modo, l'anima è presupposta come un soggetto prestabilito in cui simili determinazioni scomparirebbero soltanto come *estrinsecazioni*, a partire dalle quali

zum Vorschein kommen, aus denen soll erkannt werden, was sie *ist*, – in sich für Vermögen und Kräfte besitzt; ohne Bewußtsein darüber, daß die *Äußerung* dessen, was sie *ist*, im Begriffe dasselbe *für sie* setzt, wodurch sie eine höhere Bestimmung gewonnen hat. – Von dem hier [zu] betrachtenden Fortschreiten ist dasjenige zu unterscheiden und davon ausgeschlossen, welches Bildung und Erziehung ist. Dieser Kreis bezieht sich *nur* auf die *einzelnen* Subjekte als solche, daß der allgemeine Geist in ihnen zur Existenz gebracht werde. In der philosophischen Ansicht des Geistes als solchen wird er selbst als in seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet, und seine Äußerungen als die Momente seines Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens, seines Zusammenschließens mit sich, wodurch er erst wirklicher Geist ist.

A

ANTHROPOLOGIE

DIE SEELE

§ 388

Der Geist ist als die Wahrheit der Natur *geworden*. Außerdem, daß in der Idee überhaupt dies Resultat die Bedeutung der Wahrheit und vielmehr des Ersten gegen das Vorhergehende hat, hat das Werden oder Übergehen im Begriff | die bestimmtere Bedeutung des *freien Urteils*. Der gewordene Geist hat daher den Sinn, daß die Natur an ihr selbst als das Unwahre sich aufhebt, und der Geist so sich als diese nicht mehr in leiblicher Einzelheit *außer-sich-seiende*, sondern in ihrer Konkretion und Totalität *einfache* Allgemeinheit voraussetzt, in welcher er *Seele*, noch nicht Geist ist.

§ 389

Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die *Substanz*, so die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so daß *er* in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat, und sie die durchdringende, identische Idealität

si dovrebbe quindi conoscere ciò che essa è, quali facoltà e forze possiede entro sé. In realtà, quel che manca è la seguente consapevolezza: L'*estrinsecazione* di ciò che l'anima è, pone ciò nel Concetto *per l'anima stessa*, e in tal modo essa ha guadagnato una determinazione superiore.

Dal progresso in questione va distinto ed escluso quanto riguarda la formazione e l'educazione. Questa cerchia si riferisce *soltanto* al soggetto *singolo* in quanto tale, affinché lo Spirito universale venga portato all'esistenza nei singoli soggetti.

Nella prospettiva autenticamente filosofica dello Spirito, invece, è lo Spirito stesso a essere considerato come formantesi ed educantesi nel suo Concetto, e le sue estrinsecazioni vanno intese come i momenti della sua autoproduzione, del suo sillogizzarsi con sé mediante cui soltanto lo Spirito è Spirito reale.

A.

ANTROPOLOGIA

L'ANIMA

§ 388. L'anima come Spirito nell'universalità semplice

Lo Spirito è *divenuto* come la verità della Natura.

Questo risultato, nell'Idea in generale, non ha soltanto il significato di essere la verità o meglio il Primo di ciò che lo precede. Il Divenire, il passare, ha inoltre nel Concetto | il significato più determinato del *giudizio libero*, cioè della *libera divisione originaria*.

Lo Spirito divenuto ha perciò questo senso: La Natura si rimuove in se stessa come non-verità, e lo Spirito presuppone quindi se stesso come questa universalità *semplice* non più nella singolarità corporea *essente-fuori-di-sé*, bensì nella sua concrezione e totalità, e in questa universalità esso è *anima*, non ancora Spirito.

§ 389. L'anima come sonno dello Spirito

L'anima non è soltanto immateriale per sé, ma è l'immaterialità universale della Natura, è la vita semplice e idealitata della Natura.

L'anima è la *sostanza*, e quindi la base fondamentale assoluta di ogni particolarizzazione e singolarizzazione dello Spirito, per cui lo *Spirito*, nell'anima, ha ogni materiale della propria determinazione, e l'anima rimane l'idealità identica e compenetrante di tale determinazione.

derselben bleibt. Aber in dieser noch abstrakten Bestimmung ist sie nur der *Schlaf* des Geistes; – der *passive* Nus des Aristoteles, welcher der *Möglichkeit* nach Alles ist.

Die Frage um die Immaterialität der Seele kann nur dann noch ein Interesse haben, wenn die Materie als ein *Wahres* einerseits, und der Geist als ein *Ding* andererseits vorgestellt wird. Sogar den Physikern ist aber in neuern Zeiten die Materie unter den Händen dünner geworden; sie sind auf *imponderable* Stoffe als Wärme, Licht usf. gekommen, wozu sie leicht auch Raum und Zeit rechnen könnten. Diese Imponderabilien welche die der Materie eigentümliche Eigenschaft der Schwere, in gewissem Sinne auch die Fähigkeit Widerstand zu leisten verloren, haben jedoch noch sonst ein sinnliches Dasein, ein Außersichsein; *der Lebensmaterie* aber, die man auch darunter gezählt finden kann, fehlt nicht nur die Schwere, sondern auch jedes andere Dasein, wonach sie sich noch zum *Materiellen* rechnen ließe. In der Tat ist in der Idee des Lebens schon *an sich* das Außersichsein der Natur aufgehoben und der Begriff, die Substanz des Lebens ist als Subjektivität, jedoch nur so daß die Existenz oder Objektivität noch zugleich an jenes Außersichsein verfallen ist. Aber im Geiste als dem Begriffe, dessen Existenz nicht die unmittelbare Einzelheit, sondern die absolute Negativität, die Freiheit ist, so daß das Objekt oder die Realität des Begriffes der Begriff selbst ist, ist das Außersichsein, welches die Grundbestimmung der Materie ausmacht, ganz zur subjektiven Idealität des Begriffes, zur Allgemeinheit verflüchtigt. Der Geist ist die existierende Wahrheit der Materie, daß die Materie selbst keine Wahrheit hat.

Eine damit zusammenhängende Frage ist die nach der *Gemeinschaft der Seele und des Körpers*. Diese Gemeinschaft war als *Faktum* angenommen, und es handelte sich allein darum, wie sie zu *begreifen* sei? Für die gewöhnliche Antwort kann angesehen werden daß sie ein *unbegreifliches* Geheimnis sei. Denn in der Tat, wenn beide als *absolut Selbständige* gegeneinander vorausgesetzt werden, sind sie einander ebenso undurchdringlich, als jede Materie gegen eine andere undurchdringlich und nur in ihrem gegenseitigen Nichtsein, ihren Poren, befindlich angenommen wird; wie denn Epikur den Göttern ihren Aufenthalt in den Poren angewiesen, aber konsequent ihnen keine Gemeinschaft mit der Welt aufgebürdet hat. – Für gleichbedeutend mit dieser Antwort kann die nicht angesehen werden, welche alle Philosophen gegeben haben, seitdem dieses Verhältnis zur Frage gekommen ist. *Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz*, haben sämtlich *Gott* als diese Beziehung angegeben, und zwar in dem Sinne daß die Endlichkeit der Seele und die Materie nur ideelle Bestimmungen gegeneinander sind und keine Wahrheit haben, so daß Gott bei jenen Philosophen, nicht bloß, wie oft der Fall

In questa determinazione ancora astratta, però, l'anima è soltanto il *sonno* dello Spirito: è il *Nous passivo* di Aristotele, che *in potenza* è tutte le cose²⁸¹.

Il problema dell'immaterialità dell'anima. — La questione dell'immaterialità dell'anima può avere un qualche interesse solo se, da un lato, la materia viene rappresentata come qualcosa di *vero*, e, dall'altro lato, lo Spirito è inteso come una *cosa*.

Persino ai fisici moderni, però, la materia è divenuta tra le loro mani più sottile; essi sono giunti a materie *imponderabili*, come il calore, la luce, ecc.²⁸², tra le quali si potrebbero facilmente annoverare anche spazio e tempo. Queste entità imponderabili, le quali hanno perduto la proprietà peculiare della materia (la gravità) e, in un certo senso, anche la facoltà di opporre resistenza, hanno tuttavia ancora un Esserci sensibile, un essere-fuori-di-sé. *La materia vivente*, invece, che pure può trovarsi annoverata tra gli imponderabili, manca non soltanto di gravità, ma anche di ogni altro Esserci che possa farla rientrare fra le entità *materiali*.

Di fatto, già nell'Idea della vita è *in sé* rimosso l'essere-fuori-di-sé della Natura, e il Concetto, la sostanza della vita, è come soggettività; a un tempo, tuttavia, l'esistenza o oggettività è qui ancora irretita in quell'essere-fuori-di-sé. Lo Spirito, invece, è il Concetto la cui esistenza non è la singolarità immediata, bensì la negatività assoluta, la Libertà, per cui l'oggetto o realtà del Concetto è il Concetto stesso; nello Spirito, pertanto, l'essere-fuori-di-sé che costituisce la determinazione fondamentale della materia si è completamente volatilizzato divenendo l'idealità soggettiva del Concetto, l'universalità.

Lo Spirito è la verità esistente della materia, verità per cui la materia stessa non ha nessuna verità.

La questione intorno alla comunione dell'anima e del corpo. — Una questione connessa alla precedente è quella sulla *comunione dell'anima e del corpo*.

Questa comunione era assunta come *factum*, e si trattava soltanto di stabilire in che modo *concepirla*. La risposta usuale può essere considerata questa: La comunione di anima e corpo è un mistero *inconcepibile*.

In effetti, se anima e corpo vengono entrambi presupposti come *assolutamente autonomi* l'una rispetto all'altro, allora essi sono anche impenetrabili l'una all'altro, come ogni materia è impenetrabile rispetto a un'altra materia e può trovarsi accolta soltanto nel non-essere dell'altra, nei suoi pori; in questo senso Epicuro assegnava agli dèi la loro dimora appunto nei pori, ma, coerentemente, non ha imposto loro nessuna comunione col mondo²⁸³.

Ora, non può certo essere considerata equivalente a questa la risposta data da tutti i filosofi moderni, da quando il rapporto anima-corpo è stato messo in questione.

Cartesio, Malebranche, Spinoza, Leibniz, hanno tutti quanti indicato *Dio* come questa relazione, e precisamente nel senso che la finitezza dell'anima e la materia sono soltanto determinazioni idealitate l'una rispetto all'altra, e di per sé non hanno nessuna verità; Dio, pertanto, presso quei

ist, ein anderes Wort für jene Unbegreiflichkeit [ist], sondern vielmehr als die allein wahrhafte *Identität* derselben gefaßt wird. Diese *Identität* ist jedoch bald zu abstrakt, wie die Spinozistische, bald wie die Leibnizische Monade der Monaden, zwar auch *schaffend*, aber nur als *urteilend*, so daß es zu einem Unterschiede der Seele und des Leiblichen, Materiellen kommt, die Identität aber nur als *Kopula* des Urteils ist, nicht zur Entwicklung und dem Systeme des absoluten Schlusses fortgeht. |

§ 390

Die Seele ist zuerst

- a. in ihrer unmittelbaren *Naturbestimmtheit*, – die nur *seiende, natürliche* Seele;
- b. tritt sie als *individuell* in das Verhältnis zu diesem ihrem unmittelbaren Sein und ist in dessen Bestimmtheiten abstrakt *für sich* – *fühlende* Seele;
- c. ist dasselbe als ihre Leiblichkeit in sie eingebildet, und sie darin als *wirkliche* Seele.

a. DIE NATÜRLICHE SEELE

§ 391

Die *allgemeine Seele* muß nicht als *Weltseele* gleichsam als ein Subjekt fixiert werden, denn sie ist nur die allgemeine *Substanz*, welche ihre wirkliche Wahrheit nur als *Einzelheit*, Subjektivität, hat. So zeigt sie sich als einzelne aber unmittelbar nur als *seiende* Seele, welche Naturbestimmtheiten an ihr hat. Diese haben, sozusagen, *hinter* ihrer Idealität *freie* Existenz, d.i. sie sind für das Bewußtsein Naturgegenstände, zu denen aber die Seele als solche sich nicht als zu äußerlichen verhält. Sie hat vielmehr an ihr selbst diese Bestimmungen als *natürliche Qualitäten*. |

a) NATÜRLICHE QUALITÄTEN

§ 392

Der Geist lebt 1) in seiner Substanz, der natürlichen Seele, das allgemeine planetarische Leben mit, den Unterschied der Klimate, den Wechsel der Jahreszeiten, der Tageszeiten u. dgl. – ein

filosofi, non è meramente – come spesso accade – una parola diversa per designare quella inconcepibilità, ma viene inteso piuttosto come l'unica vera *identità* di anima e materia.

Questa *identità*, tuttavia, ora è troppo astratta (in Spinoza), ora anche *creatrice* ma solo in quanto *divisione originaria*, in quanto *giudizio* (la Monade delle monadi in Leibniz), per cui si perviene, sì, a una differenza tra l'anima e il corporale, il materiale, ma l'identità è soltanto *copula* del giudizio, e non si procede allo sviluppo e al sistema del sillogismo assoluto²⁸⁴. |

§ 390. Partizione dell'anima

L'anima è:-

- a) innanzitutto, nella sua *determinatezza naturale* immediata: è l'anima soltanto *essente, naturale*;
- b) poi, in quanto *individuale*, essa entra nel rapporto con questo suo Essere immediato, e, nelle determinazioni di esso, è astrattamente *per sé*: è l'anima *sentimentale*;
- c) infine è questo stesso Essere, come sua corporalità, informato e affinato entro essa: qui l'anima è come anima *reale*.

a. L'ANIMA NATURALE

§ 391. Le determinatezze naturali dell'anima

È necessario che l'*anima universale* non sia fissata come *anima del mondo*, quasi si trattasse di per sé di un soggetto. Essa, infatti, non è che la *sostanza* universale, la quale ha la sua verità reale soltanto come *singularità*, come soggettività.

In tal modo, essa si mostra come anima singola, ma, immediatamente, soltanto come *essente*, come anima che ha in sé determinatezze naturali. Queste hanno, per così dire, *dietro* la loro idealità un'esistenza *libera*, vale a dire: Per la coscienza, esse sono oggetti naturali, verso cui però l'anima in quanto tale non si comporta come verso oggetti esteriori. L'anima, piuttosto, ha in se stessa queste determinazioni come *qualità naturali*. |

a) QUALITÀ NATURALI

§ 392. aa) La convivenza dello spirito con la vita naturale

Lo spirito convive aa) nella sua sostanza, nell'anima naturale, con la vita universale dei pianeti, con la differenza del clima, con l'alternarsi delle stagioni, delle ore del giorno, ecc.

Naturleben, das in ihm zum Teil nur zu trüben Stimmungen kommt.

Es ist in neuern Zeiten viel vom *kosmischen, siderischen, tellurischen* Leben des Menschen die Rede geworden. Das Tier lebt wesentlich in dieser Sympathie; dessen spezifischer Charakter sowie seine besondern Entwicklungen hängen bei Vielen ganz, immer mehr oder weniger, damit zusammen. Beim Menschen verlieren dergleichen Zusammenhänge um so mehr an Bedeutung, je gebildeter er und je mehr damit sein ganzer Zustand auf freie geistige Grundlage gestellt ist. Die Weltgeschichte hängt nicht mit Revolutionen im Sonnensysteme zusammen, so wenig als die Schicksale der Einzelnen mit den Stellungen von Planeten. — Der Unterschied der Klimate enthält eine festere und gewaltigere Bestimmtheit. Aber den Jahreszeiten, Tageszeiten, entsprechen nur schwächere Stimmungen, die in Krankheitszuständen, wozu auch Verrücktheit gehört, in der Depression des selbstbewußten Lebens, sich vornehmlich nur hervortun können. — Unter dem Aberglauben der Völker und den Verirrungen des schwachen Verstandes finden sich bei Völkern, die weniger in der geistigen Freiheit fortgeschritten und darum noch mehr in der Einigkeit mit der Natur leben, auch *einige* wirkliche Zusammenhänge und darauf sich gründende wunderbar scheinende Voraussetzungen von Zuständen und den daran sich knüpfenden Ereignissen. Aber mit der tiefer sich erfassenden Freiheit des Geistes verschwinden auch diese wenigen und geringen Dispositionen, die sich auf das Mitleben mit der Natur gründen. Das Tier wie die Pflanze bleibt dagegen darunter gebunden. |

§ 393

Das allgemeine planetarische Leben des Naturgeistes 2) besondert sich in die konkreten Unterschiede der Erde und zerfällt in die *besondern Naturgeister*, die im ganzen die Natur der geographischen Weltteile ausdrücken, und die *Rassenverschiedenheit* ausmachen.

Der Gegensatz der terrestrischen Polarität, durch welchen das Land gegen Norden zusammengedrängter ist und das Übergewicht gegen das Meer hat, gegen die südliche Hemisphäre aber getrennt in Zuspitzungen auseinanderläuft, bringt in den Unterschied der Weltteile zugleich eine Modifikation, die *Treviranus* (Biolog. II. Tl.) in Ansehung der Pflanzen und Tiere aufgezeigt hat.

§ 394

Dieser Unterschied geht in die Partikularitäten hinaus, die man *Lokalgeister* nennen kann, und die sich in der äußerlichen Lebensart, Beschäftigung, körperlicher Bildung und Disposition,

Lo spirito convive così con una vita naturale che, entro esso, perviene in gran parte soltanto a impressioni confuse.

La presunta influenza dei fenomeni planetari, siderei e tellurici sulle vicende umane. — In epoca recente si è parlato molto di vita *cosmica, siderea e tellurica* dell'uomo²⁸⁵.

In effetti, l'animale vive essenzialmente in questo contesto simpatetico, e il suo carattere specifico, come pure i suoi sviluppi particolari, vi sono sempre più o meno connessi (in molti animali vi si connettono interamente).

Nell'uomo, invece, tali connessioni perdono tanto più significato quanto più egli si coltiva e quanto più, quindi, la sua condizione complessiva è collocata su una base spirituale libera. La storia del mondo non si connette alle rivoluzioni nel sistema solare, né i destini dei singoli dipendono dalle posizioni dei pianeti.

La differenza dei climi implica una determinatezza più stabile e più forte. Alle stagioni e alle ore del giorno, però, corrispondono soltanto impressioni più deboli, che possono divenire rilevanti principalmente e soltanto negli stati patologici (tra cui c'è anche la pazzia), nella depressione della vita autocosciente.

Tra le superstizioni popolari e le aberrazioni dell'intelletto debole si trovano, presso popoli poco progrediti nella libertà spirituale che perciò vivono ancora in maggiore unità con la natura, anche *alcune* connessioni reali e, fondate su di esse, alcune previsioni apparentemente straordinarie di stati e di eventi che vi si collegano. Con la più profonda e autocosciente libertà dello spirito, però, dileguano anche queste poche e insignificanti disposizioni che si fondano sulla convivenza dell'uomo con la vita naturale. Gli animali e le piante vi restano invece legati e dipendenti. |

§ 393. ββ) Le razze

La vita planetaria universale dello spirito naturale ββ) si particolarizza nelle differenze concrete della Terra, e si frantuma negli *spiriti naturali particolari*, i quali, nel loro complesso, esprimono la natura delle parti geografiche del mondo e costituiscono la *diversità delle razze*.

Influenza della polarità terrestre anche su piante e animali. — L'opposizione della polarità terrestre, per cui la terraferma è più compatta nell'emisfero settentrionale e ha il sopravvento sul mare, mentre nell'emisfero meridionale essa si dispiega in forme allungate, introduce nella differenza delle parti del mondo anche un aspetto che *Treviranus* (*Biolog.*, parte II)²⁸⁶ ha già messo in luce riguardo alle piante e agli animali.

§ 394. Gli spiriti locali

Questa differenza viene fuori nelle particolarità, le quali possono essere chiamate *spiriti locali*, e che si mostrano nell'esteriorità dei modi di vita, nell'occupazione, nella conformazione e

aber noch mehr in innerer Tendenz und Befähigung des intelligenten und sittlichen Charakters der Völker zeigen.

So weit die Geschichte der Völker zurückreicht, zeigt sie das Beharrliche dieses Typus der besondern Nationen.

§ 395

Die Seele ist 3) zum *individuellen Subjekte* vereinzelt. Diese Subjektivität kommt aber hier nur als Vereinzlung der *Naturbestimmtheit* in Betracht. Sie ist als der *Modus* des verschiedenen Temperaments, Talents, Charakters, Physiognomie und anderer Dispositionen und Idiosynkrasien von Familien oder den singulären Individuen. |

β) NATÜRLICHE VERÄNDERUNGEN

§ 396

An der Seele als *Individuum* bestimmt, sind die Unterschiede als *Veränderungen* an ihm, dem in ihnen beharrenden Einen Subjekte und als *Entwicklungsmomente* desselben. Da sie in Einem physische und geistige Unterschiede sind, so wäre für deren konkretere Bestimmung oder Beschreibung die Kenntnis des gebildeten Geistes zu antizipieren.

Sie sind 1) der natürliche *Verlauf der Lebensalter*, von dem *Kinde* an, dem in sich eingehüllten Geiste, durch den entwickelten Gegensatz, die Spannung einer selbst noch subjektiven Allgemeinheit, Ideale, Einbildungen, Sollen, Hoffnungen usf., gegen die unmittelbare Einzelheit, d.i. gegen die vorhandene denselben nicht angemessene Welt und die Stellung des auf der andern Seite noch unselbständigen und in sich unfertigen Individuums in seinem Dasein zu derselben (*Jüngling*), zu dem wahrhaften Verhältnis, der *Anerkennung der objektiven* Notwendigkeit und Vernünftigkeit der bereits vorhandenen fertigen Welt, an deren sich an und für sich vollbringendem Werke das Individuum seiner Tätigkeit eine Bewährung und Anteil verschafft, dadurch *Etwas ist*, wirkliche Gegenwart und objektiven Wert hat (*Mann*), - bis zur Vollbringung der Einheit mit dieser Objektivität, welche Einheit als reell in die Untätigkeit abstumpfender Gewohnheit übergeht, als ideell die Freiheit von den beschränkten Interessen und Verwicklungen der äußerlichen Gegenwart gewinnt, - (*Greis*).

struttura fisica, e, in misura ancora maggiore, nella tendenza e capacità interna del carattere intelligente ed etico dei popoli.

Riscontro storico degli spiriti locali. — Per quanto si scorra a ritroso la storia dei popoli, non manca mai di incontrare questo modello delle particolarità nazionali.

§ 395. γγ) L'anima come soggetto individuale naturale

L'anima è γγ) singolarizzata a *soggetto individuale*. Questa soggettività, però, è qui considerata solo come singolarizzazione della *determinatezza naturale*. Essa è come il *modus* del diverso temperamento, talento, carattere, fisionomia e delle altre disposizioni e idiosincrasie delle famiglie o dei singoli individui. |

β) MUTAMENTI NATURALI

§ 396. aa) Le età della vita

Nell'anima determinata come *individuo*, le differenze sono come *mutamenti* nell'individuo che è l'unico soggetto persistente in essi, e come *momenti* del suo sviluppo. Poiché si tratta di differenze a un tempo fisiche e spirituali, per la loro determinazione o descrizione più concreta occorrerebbe anticipare la nozione di spirito coltivato.

I mutamenti sono:-

aa) Il *corso naturale delle età della vita*.

Innanzitutto il *bambino*, che è lo spirito ancora avvolto entro sé.

Quindi l'opposizione sviluppata - la tensione tra una universalità ancora soggettiva (ideali, immaginazioni, dover-essere, speranze, ecc.) e la singolarità immediata, cioè il mondo dato e non adeguato a quella universalità soggettiva -, e la posizione dell'individuo rispetto al mondo, il quale individuo per altro verso è ancora non-autonomo ed entro sé incompiuto nel suo Esserci (*giovane*).

Da qui si passa al vero rapporto, al *riconoscimento* della necessità e razionalità *oggettiva* del mondo preesistente e disponibile. Nell'opera di questo mondo, in sé e per sé compiuta, l'individuo procura alla propria attività un'attestazione e una partecipazione: l'individuo è così *Qualcosa*, ha presenza reale e valore oggettivo (*uomo*).

Infine, si ha il compimento dell'unità con questa oggettività, la quale unità, in quanto realtata, passa nell'inattività di un'abitudine ottundente, ma, in quanto idealitata, guadagna la libertà dagli interessi limitati e dalle complicazioni della presenza esteriore (*vecchio*).

§ 397

2) Das Moment des reellen Gegensatzes des Individuums gegen sich selbst, so daß es *sich* in einem *andern* Individuum sucht und findet; – das *Geschlechtsverhältnis*, ein Naturunterschied einerseits der Subjektivität, die | mit sich einig in der Empfindung der Sittlichkeit, Liebe usf. bleibt, nicht zum Extreme des Allgemeinen in Zwecken, Staat, Wissenschaft, Kunst usf. fortgeht, *andererseits* der Tätigkeit, die sich in sich zum Gegensatz allgemeiner, objektiver Interessen gegen die vorhandene, seine eigene und die äußerlich-weltliche, Existenz spannt, und jene in dieser zu einer erst hervorgebrachten Einheit verwirklicht. Das Geschlechtsverhältnis erlangt in der *Familie* seine geistige und sittliche Bedeutung und Bestimmung.

§ 398

3) Das Unterscheiden der Individualität als *Für-sich-seiender* gegen sich als nur *Seiender*, als unmittelbares *Urteil*, ist das *Erwachen* der Seele, welches ihrem in sich verschlossenen Naturleben zunächst als Naturbestimmtheit und *Zustand*, einem Zustande, dem *Schlaf* gegenübertritt. – Das Erwachen ist nicht nur *für uns* oder äußerlich vom Schlaf unterschieden; es selbst ist das *Urteil* der individuellen Seele, deren Fürsichsein für sie die Beziehung dieser ihrer Bestimmung auf ihr Sein, das Unterscheiden ihrer selbst von ihrer noch ununterschiedenen Allgemeinheit ist. In das Wachsein fällt überhaupt alle selbstbewußte und vernünftige *Tätigkeit* des für sich seienden Unterscheidens des Geistes. – Der Schlaf ist Bekräftigung dieser Tätigkeit nicht als bloß negative Ruhe von derselben, sondern als Rückkehr aus der Welt der *Bestimmtheiten*, aus der Zerstreuung und dem Festwerden in den Einzelheiten, in das allgemeine Wesen der Subjektivität, welches die Substanz jener Bestimmtheiten und deren absolute Macht ist.

Der Unterschied von Schlaf und Wachen pflegt zu einer der *Vexierfragen*, wie man sie nennen könnte, an die Philosophie gemacht zu werden (– auch *Napoleon* richtete bei einem Besuch der Universität zu Pavia diese Frage an die Klasse der Ideologie). Die im § angegebene Bestimmtheit ist abstrakt, insofern sie zunächst das Erwachen als natürliches betrifft, worin das geistige allerdings implizite enthalten, aber noch nicht als | *Dasein* gesetzt ist. Wenn konkreter von diesem Unterschiede, der in seiner Grundbestimmung derselbe bleibt, gesprochen werden sollte, so

§ 397. ββ) Il rapporto tra i sessi

ββ) Il momento dell'opposizione realtata dell'individuo verso se stesso, per cui esso *si* cerca e trova in un *altro* individuo: il *rapporto tra i sessi*.

Tale rapporto, *per un verso*, è una differenza naturale della soggettività, | la quale resta unita con se stessa nel sentimento dell'eticità, nell'amore, ecc., e non procede verso l'estremo dell'universalità (verso fini come Stato, scienza, arte, ecc.).

Per l'altro verso, il rapporto tra i sessi è differenza naturale dell'attività, la quale è entro sé tensione nell'opposizione tra interessi universali oggettivi e l'esistenza data – sia l'esistenza propria dell'individuo, sia l'esistenza esteriore mondana –, e realizza quella in questa in una unità che solo allora risulta prodotta.

Il rapporto tra i sessi ottiene nella *famiglia* il suo significato e la sua destinazione spirituale ed etica.

§ 398. γγ) Sonno e veglia

γγ) La differenziazione dell'individualità tra sé come *Essente-per-sé* e sé come soltanto *Essente*, è, in quanto *giudizio* immediato, il *risveglio* dell'anima. Tale risveglio, di fronte alla sua vita naturale racchiusa entro sé, è innanzitutto come determinatezza naturale e come uno *stato* di fronte a un altro stato, al *sonno*.

Il risveglio non è differente dal sonno soltanto *per noi* o esteriormente. Il risveglio è esso stesso il *giudizio* dell'anima individuale, il cui Essere-per-sé è per essa la relazione di questa sua determinazione al suo Essere, è il differenziarsi di se stessa dalla propria universalità ancora indifferenziata.

Nella veglia rientra in generale ogni *attività* autocosciente e razionale della differenziazione essente-per-sé dello spirito.

Il sonno è rafforzamento di questa attività, non come quiete meramente negativa di essa, bensì come ritorno dal mondo delle *determinatezze*, dalla dispersione e dall'irrigidimento nelle singolarità, all'Essenza universale della soggettività, la quale Essenza è la sostanza di quelle determinatezze e la loro potenza assoluta.

La difficoltà di determinare la differenza tra sonno e veglia. — La differenza tra sonno e veglia viene in genere proposta alla Filosofia, per così dire, come un rebus (anche *Napoleone*, durante una visita all'Università di Pavia, rivolse tale questione alla classe di ideologia)²⁸⁶.

La determinatezza addotta nel paragrafo è astratta nella misura in cui concerne innanzitutto il risveglio naturale, nel quale il risveglio spirituale è senz'altro contenuto implicitamente, ma non è ancora | posto come *Esserci*. Se si dovesse parlare in modo più concreto di questa differenza,

müßte das Fürsichsein der individuellen Seele schon bestimmt als Ich des Bewußtseins und als verständiger Geist genommen werden. Die Schwierigkeit, welche man dem Unterscheiden von jenen beiden Zuständen erregt, entsteht eigentlich erst, insofern man das Träumen im Schlafe hinzunimmt und dann die Vorstellungen des wachen, besonnenen Bewußtseins auch nur als *Vorstellungen*, was die Träume gleichfalls seien, bestimmt. In dieser oberflächlichen Bestimmung von *Vorstellungen* kommen freilich beide Zustände überein, d.h. es wird damit über den Unterschied derselben hinweggesehen; und bei jeder angegebenen Unterscheidung des wachen Bewußtseins läßt sich zu der trivialen Bemerkung, daß dies doch auch nur Vorstellungen enthalte, zurückkehren. – Aber das *Fürsichsein* der wachen Seele *konkret* aufgefaßt ist *Bewußtsein* und *Verstand*, und die Welt des verständigen Bewußtseins ist ganz etwas anderes als ein Gemälde von bloßen Vorstellungen und Bildern. Diese letztern als solche hängen vornehmlich äußerlich, nach den sogenannten Gesetzen der sogenannten *Ideen-Assoziation*, auf unverständige Weise zusammen, wobei sich freilich auch hie und da Kategorien einmischen können. Im Wachen aber verhält sich wesentlich der Mensch als konkretes Ich, als Verstand; durch diesen steht die Anschauung vor ihm [als] konkrete Totalität von Bestimmungen, in welcher jedes Glied, jeder Punkt seine durch und mit allen andern zugleich bestimmte Stelle einnimmt. So hat der Inhalt seine Bewahrung nicht durch das bloße subjektive Vorstellen und Unterscheiden des Inhalts als eines Äußern von der Person, sondern durch den konkreten Zusammenhang, in welchem jeder Teil mit allen Teilen dieses Komplexes steht. Das Wachen ist das konkrete Bewußtsein dieser gegenseitigen Bestätigung jedes einzelnen Momentes seines Inhalts durch alle übrigen des Gemäldes der Anschauung. Dies Bewußtsein hat dabei nicht nötig deutlich entwickelt zu sein, aber diese umfassende Bestimmtheit ist im konkreten Selbstgefühl enthalten und vorhanden. – Um den Unterschied von Träumen und Wachen zu erkennen, braucht man nur den Kantischen Unterschied der *Objektivität* der Vorstellung (ihres Bestimmtheits durch Kategorien) von der *Subjektivität* derselben überhaupt vor Augen zu haben; zugleich muß man wissen, was soeben bemerkt worden, daß was im Geiste wirklich vorhanden ist, darum nicht auf explizite Weise in seinem Bewußtsein gesetzt zu sein nötig hat, so wenig als die Erhebung des etwa fühlenden Geistes zu Gott in Form der Beweise vom Dasein Gottes vor dem Bewußtsein zu stehen nötig hat, ungeachtet wie früher auseinandergesetzt worden, diese Beweise ganz nur den Gehalt und Inhalt jenes Gefühls ausdrücken.

che nella sua determinazione fondamentale resta la stessa, allora l'Essere-per-sé dell'anima individuale dovrebbe essere già inteso in modo determinato come Io della coscienza e come spirito intellettuale.

La difficoltà relativa alla differenza tra quei due stati sorge propriamente solo quando al sonno si aggiunge il sogno, determinando poi le rappresentazioni della coscienza desta e lucida semplicemente come *rappresentazioni* uguali a quelle dei sogni. Ora, non c'è dubbio che entrambi gli stati rientrano in questa determinazione superficiale di «rappresentazioni»; ciò significa però che, così facendo, si distoglie lo sguardo dalla loro differenza, e ogni volta che si adduce una differenziazione della coscienza desta rispetta al sogno non si fa che ritornare all'osservazione banale che la coscienza conterrebbe comunque soltanto rappresentazioni.

In realtà, l'Essere-per-sé dell'anima desta, inteso *concretamente*, è coscienza e intelletto, e il mondo della coscienza intellettuale è qualcosa di completamente diverso da un quadro di mere rappresentazioni e immagini. Queste ultime, in quanto tali, si connettono soprattutto in modo esteriore, secondo le cosiddette leggi della cosiddetta *associazione di idee*²⁸⁸, cioè in modo non intellettuale, nel quale possono certo mescolarsi qui e là anche delle categorie. Nella veglia, però, l'uomo si comporta essenzialmente come Io concreto, come intelletto, e mediante l'intelletto l'intuizione gli sta di fronte come totalità concreta di determinazioni; qui ciascun membro, ciascun punto, occupa il suo posto che viene a un tempo determinato mediante e insieme a quello di tutti gli altri membri.

In tal modo, il contenuto è garantito non attraverso le mere rappresentazioni e differenze soggettive (secondo le quali questo contenuto sarebbe un'entità esterna alla persona), bensì mediante il nesso concreto che vincola ogni parte con tutte le altre parti di questo complesso. La veglia è la coscienza concreta di questa attestazione reciproca, in cui ciascun momento singolo del contenuto della coscienza è appunto attestato mediante tutti gli altri momenti che costituiscono il quadro dell'intuizione. Non è necessario che tale coscienza venga sviluppata chiaramente: di fatto, però, questa determinatezza complessiva è contenuta e data nel suo autosentimento concreto.

Per riconoscere la differenza tra il sogno e la veglia è sufficiente tenere presente la differenza kantiana tra l'*oggettività* della rappresentazione (il fatto di essere determinata mediante categorie) e la *soggettività* in generale della rappresentazione stessa²⁸⁹. A un tempo occorre sapere ciò che è stato appena rilevato, cioè che quanto è dato realmente nello spirito non ha bisogno di essere posto in maniera esplicita nella sua coscienza; così, per esempio, quando lo spirito si eleva fino a Dio col sentimento, non c'è bisogno che tale elevazione si presenti alla coscienza nella forma di prove dell'esistenza di Dio – sebbene poi, come si è discusso in precedenza²⁹⁰, queste prove non facciano altro che esprimere il nucleo contenutistico di quel sentimento.

γ) EMPFINDUNG

§ 399

Schlafen und Wachen sind zunächst zwar nicht bloße Veränderungen, sondern *wechselnde* Zustände, (Progreß ins Unendliche). In diesem ihrem formellen negativen Verhältnis ist ebenso sehr das *affirmative* vorhanden. In dem Fürsichsein der wachen Seele ist das Sein als ideelles Moment enthalten; sie *findet* so die Inhalts-Bestimmtheiten ihrer schlafenden Natur, welche als in ihrer Substanz *an sich* in derselben sind, *in sich selbst* und zwar für sich. Als Bestimmtheit ist dies Besondere von der Identität des Fürsichseins mit sich, unterschieden und zugleich in dessen Einfachheit einfach enthalten, — *Empfindung*.

§ 400

Die Empfindung ist die Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewußt- und verstandlosen Individualität, in der *alle* Bestimmtheit noch *unmittelbar* ist, nach ihrem Inhalte wie nach dem Gegensatze eines Objektiven gegen das Subjekt unentwickelt gesetzt, als seiner *besondersten*, natürlichen *Ei | genheit* angehörig. Der Inhalt des Empfindens ist eben damit *beschränkt* und vorübergehend, weil er dem natürlichen, unmittelbaren Sein, dem qualitativen also und endlichen angehört.

Alles ist in der Empfindung, und wenn man will, Alles, was im geistigen Bewußtsein und in der Vernunft hervortritt, hat seine *Quelle* und *Ursprung* in derselben; denn Quelle und Ursprung heißt nichts anderes, als die erste unmittelbarste Weise, in der etwas erscheint. Es genügt nicht, daß Grundsätze, Religion usf. nur im Kopfe seien, sie müssen im Herzen, in der *Empfindung* sein. In der Tat, was man so im Kopfe hat, ist im Bewußtsein überhaupt, und der Inhalt demselben so *gegenständlich*, daß ebenso sehr als er in Mir, dem abstrakten Ich, überhaupt gesetzt ist, er auch von Mir nach meiner konkreten Subjektivität entfernt gehalten werden kann; in der Empfindung dagegen ist solcher Inhalt Bestimmtheit meines ganzen, obgleich in solcher Form dumpfen Fürsichseins; er ist also als mein *eigenstes* gesetzt. Das Eigene ist das vom wirklichen konkreten Ich ungetrennte, und diese unmittelbare Einheit der Seele mit ihrer Substanz und dem bestimmten Inhalte derselben ist eben

γ) SENSAZIONE

§ 399. La sensazione come determinatezza semplice dell'Essere-per-sé dell'anima

Sonno e veglia sono innanzitutto non meri mutamenti, bensì stati che si *alternano* (progresso all'infinito).

In questo loro rapporto formale, negativo, è dato anche il rapporto *affermativo*. Nell'Essere-per-sé dell'anima desta, l'Essere è contenuto come momento idealitato; l'anima *trova* così *entro se stessa*, e precisamente per sé, quelle determinatezze contenutistiche della sua natura dormiente che sono in questa come nella loro sostanza *in sé*.

In quanto determinatezza, questo Particolare è differente dall'identità-con-sé dell'Essere-per-sé, e, a un tempo, è contenuto semplicemente nella semplicità di questo Essere-per-sé. Si ha così la *sensazione*.

§ 400. La limitatezza del contenuto delle sensazioni

La sensazione è la forma della trama oscura dello spirito nella sua individualità priva di coscienza e d'intendimento. Qui *ogni* determinatezza è ancora *immediata*, è posta come non sviluppata tanto secondo il contenuto quanto secondo l'opposizione di una oggettività contro il soggetto, e come appartenente alla *peculiarità più particolare* dello spirito, | quella naturale.

Il contenuto delle sensazioni è *limitato* e transeunte appunto perché esso appartiene all'Essere naturale, immediato, dunque all'Essere qualitativo e finito.

L'elemento più proprio dell'uomo è il pensiero, non la sensazione e il cuore. — *Tutto è nella sensazione*; e, se si vuole, tutto quanto emerge nella coscienza spirituale e nella ragione ha la sua *fonte* e *origine* nella sensazione. Fonte e origine, infatti, non significano altro che la modalità prima e più immediata in cui qualcosa appare. Non basta che i principi, la religione, ecc., siano semplicemente nella testa: essi devono essere nel cuore, nella *sensazione*.

In effetti, ciò che si ha nella testa è nella coscienza in generale, e, rispetto a questa, il contenuto è così *oggettivo* che, così come è posto in generale in Me, nell'Io astratto, esso può essere anche tenuto lontano da Me secondo la mia soggettività concreta. Nella sensazione, invece, tale contenuto è determinatezza del mio intero Essere-per-sé, sebbene questo sia qui in una forma cupa e ottusa: qui il contenuto è posto dunque come il mio *proprio* contenuto *più peculiare*.

Il Proprio costituisce ciò che è inseparato dall'Io reale e concreto, e tale unità immediata dell'anima con la sua sostanza e con il contenuto determinato della sostanza è appunto questo essere-inseparato, nella

dies Ungetrenntsein, insofern es nicht zum Ich des Bewußtseins, noch weniger zur Freiheit vernünftiger Geistigkeit bestimmt ist. Daß übrigens Wille, Gewissen, Charakter, noch eine ganz andere Intensität und Festigkeit des *Mein-eigen-seins* besitzen, als die Empfindung überhaupt und der Komplex derselben, das *Herz*, liegt auch in den gewöhnlichen Vorstellungen. – Es ist freilich richtig zu sagen, daß vor allem das *Herz gut* sein müsse. Daß aber die Empfindung und das Herz nicht die Form sei, wodurch etwas als religiös, sittlich, wahr, gerecht usf. *gerechtfertigt* sei, und die Berufung auf Herz und Empfindung entweder ein nur nichts-sagendes oder vielmehr schlechtes-sagendes sei, sollte für sich nicht nötig sein erinnert zu werden. Es kann keine trivialere Erfahrung geben als die, daß es wenigstens gleichfalls böse, schlechte, gottlose, niederträchtige usf. Empfindungen und Herzen gibt; ja daß aus den Herzen nur solcher Inhalt | kommt, ist in den Worten ausgesprochen: Aus dem *Herzen* kommen hervor arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei, Lästung usf. In solchen Zeiten, in welchen das Herz und die Empfindung zum Kriterium des Guten, Sittlichen und Religiösen von wissenschaftlicher Theologie und Philosophie gemacht wird, – wird es nötig an jene triviale Erfahrung zu erinnern, ebenso sehr als es auch heutigentags nötig ist, überhaupt daran zu mahnen, daß *das Denken* das *Eigenste* ist, wodurch der Mensch sich vom Vieh unterscheidet, und daß er das Empfinden mit diesem gemein hat.

§ 401

Was die empfindende Seele in sich findet, ist einerseits das natürliche Unmittelbare, als in ihr ideell und ihr zueigen gemacht. Andererseits wird umgekehrt das ursprünglich dem Fürsichsein, das ist, wie es weiter in sich vertieft Ich des Bewußtseins und freier Geist ist, Angehörige, zur natürlichen *Leiblichkeit* bestimmt und so empfunden. Hienach unterscheidet sich eine Sphäre des Empfindens, welches zuerst Bestimmung der Leiblichkeit (des Auges usf. überhaupt jedes körperlichen Teils) ist, die dadurch Empfindung wird, daß sie im Fürsichsein der Seele *innerlich* gemacht, *erinnert* wird, – und eine andere Sphäre der im Geiste entsprungenen ihm angehörigen Bestimmtheiten, die um als gefunden zu sein, um empfunden zu werden, *verleiblicht* werden. So ist die Bestimmtheit im Subjekt als in der Seele gesetzt. Wie die weitere | Spezifikation jenes Empfindens in dem Systeme der Sinne vorliegt, so systematisieren sich notwendig auch die Bestimmtheiten des Empfindens, die aus dem Innern kommen, und deren Verleiblichung, als in der lebendigen konkret entwickelten Natürlichkeit gesetzt, führt sich nach dem *besondern* Inhalt der geistigen Bestimmung in einem *besondern* Systeme oder Organe des Leibes aus.

misura in cui esso non è determinato a Io della coscienza né tantomeno a Libertà della spiritualità razionale. Il fatto poi che, per il resto, la volontà, la coscienza morale, il carattere, posseggano ancora un'intensità e solidità dell'*essere-mio-proprio* completamente diversa da quella della sensazione in generale e del suo complesso (il *cuore*), è implicito anche nelle rappresentazioni ordinarie.

È certamente corretto dire che innanzitutto dev'essere *buono* il *cuore*. Tuttavia, non ci dovrebbe essere bisogno di ricordare che la sensazione e il cuore non costituiscono affatto la forma in grado di *legittimare* qualcosa come religioso, etico, vero, ecc., e che l'appello al cuore e alla sensazione o non dice nulla, oppure lo dice male. Non esiste esperienza più banale di questa: Ci sono per lo meno sensazioni e cuori malvagi, cattivi, empi, spregevoli, ecc. Anzi, che dal cuore venga fuori soltanto un contenuto di questo tipo | è attestato dalle parole: «Dai *cuori* escono pensieri maligni, uccisione, adulterio, fornicazione, bestemmia, ecc.»²⁹¹.

In un'epoca in cui, nella teologia scientifica e nella Filosofia, il cuore e la sensazione vengono eretti a criterio di ciò che è buono, etico e religioso, diventa necessario rammentare quell'esperienza banale, e oggi giorno c'è anche bisogno di fare questo rilievo generale: *Il pensiero* è l'*elemento più proprio* dell'uomo, mediante cui egli si differenzia dal bruto, mentre la sensazione è ciò che li accomuna.

§ 401. Sensazione esterna e sensazione interna

Ciò che l'anima senziente trova entro sé è, da un lato, l'immediatezza naturale, entro essa idealitata e fatta propria. Dall'altro lato, per converso, quanto appartiene originariamente all'Essere-per-sé – il quale, ulteriormente approfondito entro sé, è Io della coscienza e spirito libero – viene determinato come *corporalità* naturale e così viene sentito.

Si differenziano così due sfere della sensazione: in una sfera c'è inizialmente una determinazione della corporalità (dell'occhio, ecc., e in generale di ogni parte corporea), la quale diviene sensazione quando è *interiorizzata* nell'Essere-per-sé dell'anima, quando viene *ricordata*; nell'altra sfera, invece, ci sono le determinatezze sorte nello spirito e appartenenti a esso, le quali, per essere trovate, per essere sentite, vengono *somatizzate*.

In tal modo la determinatezza è posta nel soggetto in quanto anima.

Così come l'ulteriore | specificazione di quelle sensazioni ha luogo nel sistema dei sensi, allo stesso modo si raccolgono necessariamente in sistema anche le determinatezze delle sensazioni che vengono dall'interno, e la cui somatizzazione, in quanto posta nella naturalità vivente concretamente sviluppata, si attua in un *particolare* sistema o organo del corpo secondo il contenuto *particolare* della determinazione spirituale.

Das Empfinden überhaupt ist das gesunde Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit. Die Sinne sind das einfache System der spezifizierten Körperlichkeit; a) die physische *Idealität* zerfällt in zwei, weil in ihr als unmittelbarer noch nicht subjektiver Idealität der Unterschied als *Verschiedenheit* erscheint, die Sinne des bestimmten *Lichts* (vergl. § 317 ff.) und des *Klangs* (§ 300). b) Die differente Realität ist sogleich für sich eine gedoppelte, – die Sinne des Geruchs und Geschmacks (§ 321, 322); c) der Sinn der gediegenen Realität, der schweren Materie, der Wärme (§ 303), der Gestalt (§ 310). Um den Mittelpunkt der empfindenden Individualität ordnen sich diese Spezifikationen einfacher, als in der Entwicklung der natürlichen Körperlichkeit.

Das System des innern Empfindens in seiner sich verleiblichenden *Besonderung* wäre würdig in einer eigentümlichen Wissenschaft, – einer *psychischen Physiologie*, ausgeführt und abgehandelt zu werden. Etwas von einer Beziehung dieser Art enthält schon die Empfindung der Angemessenheit oder Unangemessenheit einer unmittelbaren Empfindung zu dem für sich bestimmten sinnlichen *Innern*, – das *Angenehme* oder *Unangenehme*, wie auch die *bestimmte* Vergleichung im *Symbolisieren* der Empfindungen z.B. von Farben, Tönen, Gerüchen usf. Aber es würde die interessanteste Seite einer psychischen Physiologie sein, nicht | die bloße Sympathie sondern bestimmter die *Verleiblichung* zu betrachten, welche sich geistige Bestimmungen insbesondere als *Affekte* geben. Es wäre der Zusammenhang zu begreifen, durch welchen der Zorn und Mut in der Brust, im Blute, im irritablen Systeme, wie Nachdenken, geistige Beschäftigung im Kopfe dem Zentrum des sensiblen Systemes empfunden wird. Es wäre ein gründlicheres Verständnis als bisher über die bekanntesten Zusammenhänge zu fassen, durch welche von der Seele heraus die Träne, die Stimme überhaupt, näher die Sprache, Lachen, Seufzen, und dann noch viele andere Partikularisationen sich bilden, die gegen das Pathognomische und Physiognomische zu liegen. Die Eingeweide und Organe werden in der Physiologie als Momente nur des animalischen Organismus betrachtet, aber sie bilden zugleich ein System der Verleiblichung des Geistigen, und erhalten hiedurch noch eine ganz andere Deutung.

§ 402

Die Empfindungen sind, um ihrer Unmittelbarkeit und des Gefundenseins willen, *einzelne* und *vorübergehende* Bestimmungen, Veränderungen in der Substantialität der Seele, gesetzt in ihrem mit derselben identischen Fürsichsein. Aber dieses Fürsichsein ist nicht bloß ein formelles Moment des Empfindens; die Seele ist an sich reflektierte Totalität desselben – Empfinden der totalen Substantialität, die sie *an sich* ist, *in sich*, – *fühlende* Seele.

I sensi esterni. — Il sentire in generale è la sana convivenza dello spirito individuale nella sua corporalità.

I sensi sono il sistema semplice della corporalità specificata. Infatti, 1) l'*idealità* fisica si scompone in due perché in essa, in quanto idealità immediata, non ancora soggettiva, la differenza appare come *diversità*, e si hanno così i sensi della *luce* determinata (cfr. §§ 317 ss.) e del *suono* (§ 300). 2) La realtà differenziata, poi, è subito per sé duplice: i sensi dell'odorato e del gusto (§§ 321-322). 3) Infine, c'è il senso della realtà compatta, della materia grave, del calore (§ 303), della figura (§ 310).

Intorno al punto centrale dell'individualità senziente, queste specificazioni si ordinano in modo più semplice che nello sviluppo della corporalità naturale.

Le sensazioni interne e la necessità di una fisiologia psichica. — Il sistema delle sensazioni interne, nella sua *particolarizzazione* somatizzantesi, sarebbe degno di svolgimento e trattazione in una scienza peculiare, in una *fisiologia psichica*. Qualsiasi tratto di una relazione di questo tipo contiene già la sensazione dell'adeguatezza o inadeguatezza di una sensazione immediata all'*Interno* sensibile per sé determinato: contiene già, cioè, il *piacevole* o lo *spiacevole*, come pure il confronto *determinato* nel *simbolismo* delle sensazioni (per esempio, dei colori, dei toni, degli odori, ecc.).

L'aspetto più interessante di una fisiologia psichica, però, dovrebbe essere | non la considerazione del mero carattere simpatetico, bensì, in modo più determinato, della *somatizzazione* che le determinazioni spirituali conferiscono a se stesse specialmente nella qualità di *affetti*. Andrebbe compreso concettualmente il nesso per cui la collera e il coraggio vengono sentiti nel petto, nel sangue, nel sistema irritabile, mentre la riflessione e l'occupazione spirituale nella testa, cioè nel centro del sistema sensibile. Bisognerebbe comprendere, più profondamente di quanto sia avvenuto finora, i nessi più noti mediante cui, a partire dall'anima, si formano il pianto, la voce in generale, e, in particolare, il linguaggio, il riso, il sospiro, e poi ancora molte altre particolarizzazioni che hanno luogo tra i fenomeni patognomici e fisiognomici.

Le viscere e gli organi vengono considerati nella fisiologia soltanto come momenti dell'organismo animale. A un tempo, però, essi formano un sistema di somatizzazione dello Spirituale, e in tal modo ricevono ancora un'interpretazione completamente diversa.

§ 402. L'anima come totalità senziente entro sé

Le sensazioni, per via della loro immediatezza e del loro essere-trovate, sono determinazioni *singolari* e *transeunti*, sono mutamenti nella sostanzialità dell'anima posti nell'Essere-per-sé dell'anima che è identico alla sostanzialità.

Questo Essere-per-sé, però, non è meramente un momento formale del sentire. L'anima è totalità in sé riflessa dell'Essere-per-sé, è sentire *entro sé* la sostanzialità totale che essa stessa è *in sé*: è un'anima che ha *sentimenti*, un'anima *sentimentale*.

Für Empfindung und Fühlen gibt der Sprachgebrauch eben nicht einen durchdringenden Unterschied an die Hand; doch sagt man etwa nicht wohl Empfindung des Rechts, Selbstempfindung u. dgl., sondern Gefühl des Rechts, Selbstgefühl; mit der Empfindung hängt die Empfindsamkeit zusammen; man kann daher dafür halten, daß die Empfindung mehr die Seite der Passivität, des *Findens*, d.i. der Unmittelbarkeit der Bestimmtheit im Fühlen, hervorhebt, das Gefühl zugleich mehr auf die Selbstlichkeit, die darin ist, geht. |

b. DIE FÜHLENDE SEELE

§ 403

Das fühlende Individuum ist die *einfache Idealität*, Subjektivität des Empfindens. Es ist darum zu tun, daß es seine Substantialität, die nur *an sich* seiende Erfüllung als Subjektivität *setzt*, sich in Besitz nimmt, und als die Macht seiner selbst für sich wird. Die Seele ist als fühlende nicht mehr bloß natürliche, sondern innerliche Individualität; dies ihr in der nur substantiellen Totalität erst formelle *Fürsichsein* ist zu verselbständigen und zu befreien.

Nirgend so sehr als bei der Seele und noch mehr beim Geiste ist es die Bestimmung der *Idealität*, die für das Verständnis am wesentlichsten festzuhalten ist, daß die Idealität *Negation* des Reellen, dieses aber zugleich *aufbewahrt*, virtualiter erhalten ist, ob es gleich nicht existiert. Es ist die Bestimmung, die wir wohl in Ansehung der Vorstellungen, des Gedächtnisses, vor uns haben. Jedes Individuum ist ein unendlicher Reichtum von Empfindungsbestimmungen, Vorstellungen, Kenntnissen, Gedanken usf.; aber *Ich* bin darum doch ein ganz *einfaches*, – ein bestimmungsloser Schacht, in welchem alles dieses aufbewahrt ist ohne zu existieren. Erst wenn *Ich* mich *an eine* Vorstellung erinnere, bringe *Ich* sie aus jenem Innern heraus zur Existenz vor das Bewußtsein. In Krankheiten geschieht, daß Vorstellungen, Kenntnisse wieder zum Vorschein kommen, die seit vielen Jahren vergessen heißen, weil sie in so langer Zeit nicht ins Bewußtsein gebracht wurden. Wir waren nicht in ihrem Besitz, kommen etwa auch durch solche in der Krankheit geschehene Reproduktion nicht fernerhin in ihren Besitz, und doch waren sie in uns und bleiben noch fernerhin in uns. So kann der Mensch nie wissen, wie viele Kenntnisse er in der Tat *in sich hat*, ob er sie gleich vergessen habe; – sie gehören nicht seiner Wirklichkeit, nicht seiner Subjektivität als solcher, sondern nur seinem an sich seienden Sein an. Diese *einfache Innerlichkeit* ist | und bleibt die Individualität in aller Bestimmtheit und Vermittlung des Bewußtseins, welche später in sie gesetzt wird. Hier ist die-

Sensazione e sentimento. — Fra «sensazione» e «sentimento», l'uso linguistico ordinario non stabilisce una differenza netta. Tuttavia non si dice certamente «sensazione del diritto», «autosensazione», ecc., bensì «sentimento del diritto», «autosentimento». Alle sensazioni si collega la sensibilità, la ricettività. Si può dunque ritenere che la sensazione faccia capo più al lato della passività, del *trovare*, cioè dell'immediatezza della determinatezza nel sentire, mentre il sentimento più alla ipseità insita nel sentire stesso. |

b. L'ANIMA SENTIMENTALE

§ 403. La sostanzialità dell'anima posta come soggettività

L'individuo che ha sentimenti è l'*idealità semplice*, è la soggettività del sentire. Per l'individuo si tratta dunque di *porre* come soggettività la sua sostanzialità che è soltanto riempimento *essente-in-sé*, di prendere possesso di sé e di divenire per sé la potenza di se stesso.

In quanto ha sentimenti, l'anima non è più mera individualità naturale, bensì individualità interiore. Occorre rendere autonomo e libero questo suo *Essere-per-sé* che, nella totalità soltanto sostanziale, è unicamente formale.

L'Idealità come negazione e conservazione della Realtà. — Per comprendere l'anima, e ancor più per comprendere lo spirito, nessuna determinazione dell'*Idealità* è più essenziale di questa: L'idealità è *negazione* della Realtà, ma, a un tempo, questa Realtà è *conservata*, mantenuta virtualmente, sebbene non esista.

Si tratta della determinazione che incontriamo a proposito delle rappresentazioni e della memoria. Ciascun individuo è una ricchezza infinita di sensazioni, rappresentazioni, nozioni, pensieri, ecc.; *Io*, tuttavia, sono qualcosa di completamente *semplice*, sono un pozzo senza fondo in cui è conservata, senza esistere, ogni cosa. Solo quando *Io* mi ricordo di una rappresentazione, allora la porto fuori da quell'Interno per farla esistere davanti alla coscienza. In certe malattie accade che facciano la loro ricomparsa rappresentazioni e nozioni che si credevano dimenticate da molti anni, perché in un periodo così lungo non erano state più portate davanti alla coscienza. Noi non eravamo in loro possesso, e continuiamo a non esserne in possesso neppure mediante questa loro riproduzione avvenuta durante la malattia, e tuttavia esse erano dentro di noi e continueranno a rimanere dentro di noi.

L'uomo, pertanto, non può mai sapere quante nozioni, di fatto, *abbia entro sé*, sebbene egli le abbia dimenticate. Tali nozioni non appartengono alla realtà dell'uomo, alla sua soggettività in quanto tale, bensì soltanto al suo Essere *essente-in-sé*. Questa *interiorità semplice* è | e rimane l'individualità in ogni determinatezza e mediazione cosciente ulteriormente posta in essa.

se *Einfachheit* der Seele zunächst als fühlender, in der die Leiblichkeit enthalten ist, und gegen die Vorstellung dieser Leiblichkeit, welche für das Bewußtsein und den Verstand eine außereinander und außer ihr seiende Materialität ist, festzuhalten. So wenig die *Mannigfaltigkeit* der vielen *Vorstellungen* ein Außereinander und reale Vielheit in dem *Ich* begründet, so wenig hat das reale Auseinander der Leiblichkeit eine Wahrheit für die fühlende Seele. Empfindend ist sie *unmittelbar* bestimmt, also natürlich und leiblich, aber das Außereinander und die sinnliche Mannigfaltigkeit dieses Leiblichen gilt der Seele ebensowenig als dem Begriffe als etwas Reales und darum nicht für eine Schranke; die Seele ist der *existierende* Begriff, die Existenz des Spekultativen. Sie ist darum in dem Leiblichen einfache *allgegenwärtige* Einheit; wie für die Vorstellung der Leib *Eine* Vorstellung ist, und das unendlich Mannigfaltige seiner Materiatür und Organisation zur *Einfachheit* eines bestimmten Begriffes durchdrungen ist, so ist die Leiblichkeit und damit alles das, was als in ihre Sphäre gehöriges Außereinander fällt, in der fühlenden Seele zur *Idealität*, der *Wahrheit* der natürlichen Mannigfaltigkeit, reduziert. Die Seele ist *an sich* die Totalität der Natur, als individuelle Seele ist sie Monade; sie selbst ist die gesetzte Totalität ihrer *besondern* Welt, so daß diese in sie eingeschlossen, ihre Erfüllung ist, gegen die sie sich nur zu sich selbst verhält.

§ 404

Als *individuell* ist die Seele *ausschließend* überhaupt und den Unterschied *in sich* setzend. Das von ihr unterschieden werdende ist noch nicht ein äußeres Objekt wie im Bewußtsein, sondern es sind die Bestimmungen ihrer empfindenden Totalität. Sie ist in diesem Urteile Subjekt überhaupt, ihr Objekt ist ihre *Substanz*, welche zugleich ihr Prädikat ist. Diese Substanz ist nicht der Inhalt ihres Naturlebens, sondern als Inhalt der individuellen von Empfindung erfüllten Seele; da sie aber darin zugleich *besondere* ist, ist er ihre besondere Welt, insofern diese auf implizite Weise in der Idealität des Subjekts eingeschlossen ist.

Diese Stufe des Geistes ist für sich die Stufe seiner Dunkelheit, indem sich ihre Bestimmungen nicht zu bewußtem und verständigem Inhalt entwickeln; sie ist insofern überhaupt formell. Ein eigentümliches Interesse erhält sie, insofern sie *als Form* ist, und damit *als Zustand* erscheint (§ 380), in welchen die schon weiter zu Bewußtsein und Ver-

La vera semplicità dell'anima. — È qui che va stabilita la *semplicità* dell'anima innanzitutto come entità che ha sentimenti e nella quale è implicata la corporalità. Questa determinazione va tenuta ferma contro la rappresentazione secondo cui il corpo umano, per la coscienza e per l'intelletto, sarebbe una materialità reciprocamente esteriore ed essente al di fuori dell'anima.

Come la *molteplicità* delle diverse *rappresentazioni* non fonda nell'*Io* un'esteriorità reciproca e una pluralità realitata, analogamente la scomposizione realitata della corporalità non ha nessuna verità per l'anima che ha sentimenti. In quanto senziente, l'anima è determinata *immediatamente*, dunque naturalmente e corporalmente; l'esteriorità reciproca e la molteplicità sensibile di questa corporalità, invece, non ha valore di realtà e di delimitazione per l'anima, come non ce l'ha per il Concetto. L'anima è il Concetto *esistente*, è l'esistenza dello Speculativo. Nella corporalità, pertanto, l'anima è unità semplice *onnipresente*; così come per la rappresentazione il corpo è *una sola* rappresentazione, e la sua materialità e organizzazione infinitamente molteplice è compressa nella *semplicità* di un concetto determinato, allo stesso modo la corporalità, e quindi tutto ciò di esteriormente reciproco che appartiene alla sua sfera, è ridotta, nell'anima che ha sentimenti, all'*idealità*, alla *verità* della molteplicità naturale.

L'anima è *in sé* la totalità della Natura, e, in quanto anima individuale, è monade. Essa stessa è la totalità posta del suo mondo *particolare*, per cui questo, incluso entro essa, è il suo riempimento, davanti al quale l'anima si rapporta soltanto a se stessa.

§ 404. L'anima individuale e il suo mondo particolare

In quanto *individuale*, l'anima è in generale *esclusiva*, e pone *entro sé* la differenza. Ciò che viene differenziato dall'anima non è ancora un oggetto esterno — come avviene nella coscienza —, ma è costituito dalle determinazioni della sua totalità senziente.

In questo giudizio, cioè in questa divisione originaria, l'anima è soggetto in generale, e | il suo oggetto è la sua propria *sostanza*, la quale, a un tempo, è il suo predicato.

Questa sostanza non è il contenuto della sua vita naturale, bensì il contenuto dell'anima individuale, riempita di sensazioni. E poiché a un tempo essa è qui *particolare*, il contenuto è il suo mondo particolare, nella misura in cui esso è incluso in modo implicito nell'*idealità* del soggetto.

Questo è lo stadio dell'oscurità dello spirito. — Questo stadio dello spirito è, per sé, lo stadio della sua oscurità, perché le sue determinazioni non si sviluppano a contenuto consapevole e intellettivo; in tal senso, si tratta in generale di uno stadio formale.

Esso riceve un interesse peculiare quando è *come forma*, e quindi appare come *stato* (§ 380) in cui può immergersi nuovamente l'anima

stand bestimmte Entwicklung der Seele wieder herab versinken kann. Die wahrhaftere Form des Geistes in einer untergeordneten abstraktem existierend, enthält eine Unangemessenheit, welche die *Krankheit* ist. Es sind in dieser Sphäre einmal die abstrakten Gestaltungen der Seele für sich, das andremal dieselben auch darum als die Krankheitszustände des Geistes zu betrachten, weil diese ganz allein aus jenen zu verstehen sind.

α) DIE FUHLLENDE SEELE IN IHRER UNMITTELBARKEIT

§ 405

αα) Die fühlende Individualität zunächst ist zwar ein monadisches Individuum, aber als *unmittelbar* noch nicht als *Es selbst*, nicht in sich reflektiertes Subjekt und darum *passiv*. Somit ist dessen *selbstische* Individualität ein von ihm verschiedenes Subjekt, das auch als anderes Individuum sein kann, von dessen Selbstlichkeit es als eine Substanz, welche nur unselbständiges Prädikat ist, durchzittert und auf eine durchgängig widerstandslose Weise bestimmt wird; dies Subjekt kann so dessen *Genius* genannt werden. |

Es ist dies in unmittelbarer Existenz das Verhältnis des Kindes im Mutterleibe, – ein Verhältnis, das weder bloß leiblich noch bloß geistig, sondern *psychisch* ist, – ein Verhältnis der Seele. Es sind zwei Individuen, und doch in noch ungetrennter Seeleneinheit; das eine ist noch kein *Selbst*, noch nicht undurchdringlich, sondern ein widerstandloses; das andere ist dessen Subjekt, das *einzelne* Selbst beider. – Die Mutter ist der *Genius* des Kindes, denn unter *Genius* pflegt man die selbstische Totalität des Geistes zu verstehen, insofern sie *für sich* existiere und die subjektive Substantialität eines Andern, das nur äußerlich als Individuum gesetzt ist, ausmache; Letzteres hat nur ein formelles Fürsichsein. Das Substantielle des *Genius* ist die ganze Totalität des Daseins, Lebens, Charakters nicht als bloße Möglichkeit oder Fähigkeit oder Ansich, sondern als Wirksamkeit und Betätigung, als konkrete Subjektivität.

Bleibt man bei dem Räumlichen und Materiellen stehen, nach welchem das Kind als Embryo in seinen besondern Häuten usf. existiert, und sein Zusammenhang mit der Mutter durch den Nabelstrang, Mutterkuchen usf. vermittelt ist, so kommt nur die äußerliche anatomische und physiologische Existenz in sinnlichen und reflektierenden Betracht; für das Wesentliche, das psychische Verhältnis hat jenes sinnliche und materielle Außereinander und Vermittelte keine Wahrheit. Es sind bei diesem Zusammenhange nicht bloß die in Verwunderung setzenden Mitteilungen von Bestimmungen, welche sich im Kinde durch heftige Gemütsbewegungen, Verletzungen usf. der Mutter fixieren, vor Augen zu haben, sondern das ganze psychische *Urteil* der Substanz, in welches die weibliche Natur, wie im Vegetativen die Monokotyledonen, in sich

svilupata e già ulteriormente determinata a coscienza e intelletto. Quando la forma più vera dello spirito esiste in una forma subordinata e più astratta, essa contiene allora un'inadeguatezza che è la *malattia*.

Nella sfera attuale vanno considerate in primo luogo le configurazioni astratte dell'anima per sé, e in secondo luogo queste stesse configurazioni come stati patologici dello spirito, perché tali stati vanno compresi unicamente e totalmente a partire da quelle configurazioni astratte.

α) L'ANIMA SENTIMENTALE IMMEDIATA

§ 405. αα) Il genio dell'individuo monadico

αα) L'individualità sentimentale è innanzitutto un individuo monadico. In quanto *immediato*, però, non è ancora come *Esso stesso*, non è un soggetto riflesso entro sé, e perciò è *passivo*.

L'individualità del suo *Sé*, quindi, è un soggetto diverso da esso, e può essere anche un altro individuo la cui ipseità lo compenetri, facendolo vibrare e determinandolo in maniera irresistibile come una sostanza che è soltanto predicato non autonomo.

Questo soggetto può essere chiamato il *genio* dell'individuo. |

L'esempio del bambino nel ventre materno. — È questo, nella sua esistenza immediata, il rapporto del bambino nel ventre materno. Si tratta di un rapporto non meramente corporale, né meramente spirituale, bensì *psichico*: un rapporto dell'anima. Madre e bambino sono due individui, e tuttavia in unità psichica ancora inseparata; l'uno non è ancora un *Sé*, e non è ancora impenetrabile, bensì è privo di resistenza; l'altro è il suo soggetto, è il *Sé singolare* di entrambi gli individui.

La madre è il *genio* del bambino. Con «genio», infatti, si intende in genere l'ipseità totale dello spirito nella misura in cui essa esiste *per sé* e costituisce la sostanzialità soggettiva di un Altro, il quale è posto solo esteriormente come individuo: quest'ultimo ha un Essere-per-sé soltanto formale.

L'elemento sostanziale del genio è l'intera totalità dell'Esserci, della vita, del carattere, non come mera possibilità, capacità, o come In-sé, bensì come effettività e attivazione, come soggettività concreta.

Se ci si arresta al lato spaziale e materiale per cui il bambino esiste come embrione nelle sue particolari membrane, ecc., e per cui il nesso con la madre è mediato dal cordone ombelicale, dalla placenta, ecc., allora la considerazione sensibile e riflettente non va oltre l'esistenza esteriore anatomica e fisiologica. In vista dell'essenziale, però, cioè del rapporto psichico, quell'esteriorità reciproca e quella mediazione sensibile e materiale non hanno nessuna verità. In questo contesto non bisogna tener presente meramente le stupefacenti comunicazioni di determinazioni che si fissano nel bambino mediante violente emozioni, lesioni, ecc., vissute dalla madre, bensì l'intero *giudizio* psichico della sostanza, la sua divisione originaria in cui la natura femminile – come i monocoti-

entzweibrechen kann, und worin das Kind so Krankheits- als die weitem Anlagen der Gestalt, Sinnesart, Charakters, Talents, Idiosynkrasien usf. nicht *mitgeteilt* bekommen, sondern ursprünglich in sich empfangen hat.

Von diesem *magischen* Verhältnis kommen anderwärts im Kreise des bewußten, besonnenen Lebens sporadische Beispiele und Spuren, etwa zwischen Freunden, insbesondere nervenschwachen Freundinnen (– ein Verhältnis, das sich zu den magnetischen Erscheinungen ausbilden kann), Eheleuten, Familiengliedern vor.

Die Gefühls-Totalität hat zu ihrem Selbst eine von ihr verschiedene Subjektivität, welche in der angeführten Form unmittelbarer Existenz dieses Gefühlslebens auch ein anderes Individuum gegen dasselbe ist. Aber die Gefühls-Totalität ist bestimmt, ihr Fürsichsein aus ihr selbst in Einer und derselben Individualität zur Subjektivität zu erheben; diese ist das ihr dann inwohnende besonnene, verständige, vernünftige Bewußtsein. Für dieses ist jenes Gefühlsleben das nur ansichseiende substantielle Material, dessen vernünftiger selbstbewußter bestimmender Genius, die besonnene Subjektivität geworden ist. Jener Kern des Gefühls-Seins aber enthält nicht nur das für sich bewußtlose Naturell, Temperament usf., sondern erhält auch (in der Gewohnheit s. nachher) alle weitem Bande und wesentlichen Verhältnisse, Schicksale, Grundsätze, – überhaupt alles, was zum Charakter gehört und an dessen Erarbeitung die selbstbewußte Tätigkeit ihren wichtigsten Anteil gehabt hat, – in seine einhüllende Einfachheit; das Gefühls-Sein ist so in sich vollkommen bestimmte Seele. Die Totalität des Individuums in dieser gedrunenen Weise ist unterschieden von der existierenden Entfaltung seines Bewußtseins, dessen Weltvorstellung, entwickelten Interessen, Neigungen usf. Gegen dieses vermittelte Außereinander ist jene intensive Form der Individualität der *Genius* genannt worden, der die letzte Bestimmung im Scheine von Vermittlungen, Absichten, Gründen, in welchen das entwickelte Bewußtsein sich ergeht, gibt. Diese konzentrierte Individualität bringt sich auch zur Erscheinung in der Weise, welche das *Herz* oder *Gemüt* genannt wird. Man sagt von einem Menschen, er habe kein Gemüt, insofern er mit besonnenem Bewußtsein nach seinen bestimmten Zwecken, seien sie substantielle große Zwecke oder kleinliche und unrechte Interessen, betrachtet und handelt; ein gemüthlicher Mensch, heißt mehr, wer seine wenn auch beschränkte Gefühls-Individualität walten läßt, und in deren Partikularitäten sich mit dieser ganzen Individualität befindet und von denselben völlig ausgefüllt ist. – Man kann aber von solcher Gemüthlichkeit sagen, daß sie weniger der *Genius* selbst, als das *Indulgere genius* ist. |

ledoni nella sfera vegetale – può entro sé spezzarsi in due, e in cui il bambino ha ricevuto entro sé originariamente, e non per *comunicazione*, le disposizioni tanto alla malattia, quanto alla figura, all'indole, al carattere, al talento, alle idiosincrasie, ecc.

Il rapporto tra sentimento e coscienza. — Di questo rapporto *magico*, d'altra parte, ricorrono esempi sporadici e tracce nella sfera della vita cosciente e lucida, come tra | amici, e soprattutto tra amiche nevrasteniche (un rapporto che può svilupparsi fino a dar luogo a fenomeni magnetici), tra coniugi, membri di famiglia, ecc.

La totalità del sentimento ha come suo Sé una soggettività che è diversa da essa. Questa soggettività, nella forma indicata di esistenza immediata di questa vita sentimentale, è anche un individuo diverso rispetto a tale vita. La totalità del sentimento è però destinata, in un'unica e medesima individualità, a elevare da se stessa il proprio Essere-per sé fino alla soggettività: questa è la coscienza riflessiva, intellettiva e razionale, a quel punto immanente alla totalità del sentimento.

Per la coscienza in generale, quella vita sentimentale è il materiale sostanziale soltanto essente-in-sé, il cui genio razionale, autocosciente e determinante, è divenuto la soggettività riflessiva. Quel nucleo dell'Essere sentimentale, però, contiene non soltanto la naturalità per sé inconscia (temperamento, ecc.), ma, nella sua semplicità involupata, conserva anche (nell'abitudine; v. *infra*)²⁹² tutti gli ulteriori legami e rapporti essenziali, destini, principi – in generale, tutto ciò che appartiene al carattere e per la cui elaborazione l'attività autocosciente ha svolto il ruolo più importante –: l'Essere sentimentale è così anima entro sé perfettamente determinata.

In questa modalità compatta e concentrata, la totalità dell'individuo è differente dal dispiegamento esistente della sua coscienza, dalla sua rappresentazione del mondo, dagli interessi sviluppati, dalle inclinazioni, ecc. Rispetto a questa exteriorità mediata, quella forma intensiva dell'individualità è stata definita come il *genio* che emette la decisione ultima nella parvenza di mediazioni, intenzioni, ragioni, in cui è coinvolta la coscienza sviluppata.

Il sentimento come cuore e animo. — Questa individualità concentrata si manifesta anche nella modalità che viene chiamata *cuore* o *animo*. Di un uomo si dice che «non ha cuore», che «non ha una sensibilità profonda», nella misura in cui egli riflette con coscienza ludica e ponderata e agisce secondo i suoi fini determinati – si tratti poi di grandi fini sostanziali oppure di interessi meschini e ingiusti –, mentre si definisce «uomo di cuore, di profonda sensibilità» colui che lascia vigere la sua individualità sentimentale, per quanto limitata essa sia, e che si trova nelle particolarità sentimentali con tutta questa sua individualità, lasciandosene riempire completamente.

Di questa sentimentalità, tuttavia, si può dire che essa sia non il genio stesso, bensì l'*indulgere genius*²⁹³. |

§ 406

ββ) Das Gefühlsleben als *Form, Zustand* des selbstbewußten, gebildeten, besonnenen Menschen ist eine Krankheit, in der das Individuum sich *unvermittelt* zu dem konkreten Inhalte seiner selbst verhält, und sein besonnenes Bewußtsein seiner und des verständigen Weltzusammenhangs als einen davon unterschiedenen Zustand hat, — *magnetischer Somnambulismus* und mit ihm verwandte Zustände.

In dieser enzyklopädischen Darstellung kann nicht geleistet werden, was für den Erweis der gegebenen Bestimmung des merkwürdigen durch den animalischen Magnetismus vornehmlich hervorgerufenen Zustands zu leisten wäre, daß nämlich die Erfahrungen entsprechend seien. Hiefür müßten zuvörderst die in sich so mannigfaltigen und voneinander so sehr verschiedenen Erscheinungen unter ihre allgemeinen Gesichtspunkte gebracht werden. Wenn das Faktische vor allem der Bewährung bedürftig scheinen könnte, so würde eine solche doch wieder für diejenigen überflüssig sein, um deren willen es einer solchen bedürfte, weil sie sich die Betrachtung dadurch höchst leicht machen, daß sie die Erzählungen, so unendlich zahlreich und so sehr sie durch die Bildung, Charakter usf. der Zeugen beglaubigt sind, kurzweg für Täuschung und Betrug ausgeben und in ihrem *apriorischen* Verstande so fest sind, daß nicht nur gegen denselben alle Beglaubigung nichts vermag, sondern daß sie auch schon das geleugnet haben, was sie mit Augen gesehen. Um auf diesem Felde selbst das, was man mit seinen Augen sieht, zu glauben und noch mehr es zu begreifen, dazu ist die Grundbedingung, nicht in den Verstandeskategorien befangen zu sein. — Die Hauptmomente, auf welche es ankommt, mögen hier angegeben werden. |

a) Zum *konkreten* Sein eines Individuums gehört die Gesamtheit seiner Grundinteressen, der wesentlichen und partikulären, empirischen Verhältnisse, in denen es zu andern Menschen und mit der Welt überhaupt steht. Diese Totalität macht *seine* Wirklichkeit so aus, daß sie ihm *immanent* und vorhin sein *Genius* genannt worden ist. Dieser ist nicht der wollende und denkende freie Geist; die Gefühlsform, in deren Versinken das Individuum hier betrachtet wird, ist vielmehr das Aufgeben seiner Existenz als bei sich selbst seiender Geistigkeit. Die nächste Folgerung aus der aufgezeigten Bestimmung in Beziehung auf den *Inhalt* ist, daß im Somnambulismus nur der Kreis der individuell bestimmten Welt, partikulären Interessen und beschränkten Verhältnisse ins Be-

§ 406. ββ) La vita sentimentale come sonnambulismo magnetico

ββ) Quando la vita sentimentale è *forma, stato* dell'uomo autocosciente, coltivato e lucido, essa è allora una malattia, nella quale l'individuo si rapporta, *senza mediazione*, al contenuto concreto di se stesso, e la coscienza lucida di sé e del contesto intellettuale del mondo è in lui come uno stato differente da quello sentimentale.

Questa malattia è *sonnambulismo magnetico*, con tutti gli stati affini.

I momenti principali del sonnambulismo magnetico. — In questa esposizione enciclopedica non si può addurre esaurientemente la prova della determinazione qui indicata dell'importante stato psichico suscitato principalmente dal magnetismo animale, nel senso che non si possono esibire le esperienze che gli corrispondono. In vista di tale prova, i fenomeni del magnetismo animale, entro sé così molteplici e tanto diversi l'uno dall'altro, dovrebbero in primo luogo essere collocati nella loro prospettiva universale.

Se però è vero che soprattutto in questo campo i *facta* sembrano aver bisogno di attestazione, è anche vero che una tale prova risulterebbe superflua proprio per quelli che più ne avrebbero bisogno. Costoro, infatti, si semplificano notevolmente la considerazione tacciando sbrigativamente come illusorie e ingannevoli le narrazioni di questi fenomeni, per quanto esse siano infinitamente numerose e accreditate dalla cultura, dal carattere, ecc., dei testimoni; inoltre, nel loro intelletto aprioristico sono così saldi che non solo ogni convalidazione non può nulla contro di loro, ma essi negano già anticipatamente ciò che hanno davanti agli occhi.

In questo campo, per credere a ciò che si ha davanti agli occhi, e ancora più per comprenderlo, la condizione fondamentale è quella di non essere irretiti nelle categorie intellettive.

I momenti principali della determinazione del sonnambulismo magnetico possono essere indicati nel modo seguente. |

1) **Il mondo del sonnambulo è un mondo determinato solo individualmente.** — All'Essere *concreto* di un individuo appartiene l'intero complesso dei suoi interessi fondamentali, dei rapporti empirici essenziali e di quelli particolari nei quali esso sta con gli altri uomini e con il mondo in generale. Questa totalità costituisce la *sua* realtà, la quale gli è *immanente* ed è stata più sopra²⁹⁴ chiamata il suo *genio*.

Questo genio non è lo spirito libero che vuole e che pensa; la forma sentimentale in cui qui l'individuo è immerso è piuttosto l'abbandono della sua esistenza, nel senso di abbandono della sua spiritualità essente presso se stessa. In relazione al *contenuto*, la conseguenza più diretta della determinazione indicata è questa: Nel sonnambulismo accede alla coscienza soltanto la cerchia del mondo individualmente determinato, degli interessi particolari e dei rapporti limitati.

wußtsein tritt. Wissenschaftliche Erkenntnisse oder philosophische Begriffe und allgemeine Wahrheiten erfordern einen andern Boden, das zum freien Bewußtsein aus der Dumpfheit des fühlenden Lebens entwickelte Denken; es ist töricht, Offenbarungen über Ideen vom somnambulen Zustand zu erwarten.

β) Der Mensch von gesundem Sinne und Verstand weiß von dieser seiner Wirklichkeit, welche die konkrete Erfüllung seiner Individualität ausmacht, auf selbstbewußte, verständige Weise; er weiß sie wach in der Form des Zusammenhangs seiner mit den Bestimmungen derselben als einer von ihm unterschiedenen äußern Welt, und er weiß von dieser als einer ebenso *verständlich in sich zusammenhängenden* Mannigfaltigkeit. In seinen subjektiven Vorstellungen, Planen hat er ebenso diesen verständigen Zusammenhang seiner Welt und die *Vermittlung* seiner Vorstellungen und Zwecke mit den in sich durchgängig vermittelten objektiven Existenzen vor Augen (vergl. § 398 Anm.). – Dabei hat diese Welt, die außer ihm ist, ihre Fäden so in ihm, daß was er *für sich* wirklich ist, aus *denselben* besteht; so daß er auch in sich so abstürbe, wie diese Äußerlichkeiten verschwinden, wenn er nicht ausdrücklicher in | sich durch Religion, subjektive Vernunft und Charakter selbständig und davon unabhängig ist. In diesem Falle ist er der Form des Zustandes, von dem hier die Rede, weniger fähig. – Für die Erscheinung jener Identität kann an die Wirkung erinnert werden, die der Tod von geliebten Verwandten, Freunden usf. auf Hinterbliebene haben kann, daß mit dem einen das andere stirbt oder abstirbt, (so konnte auch *Cato* nach dem Untergange der römischen Republik nicht mehr leben, seine innere Wirklichkeit war nicht weiter noch höher, als sie) – Heimweh u. dgl.

γ) Indem aber die Erfüllung des Bewußtseins, die Außenwelt desselben und sein Verhältnis zu ihr, eingehüllt und die Seele somit in Schlaf, (im magnetischen Schlafe, Katalepsie, andern Krankheiten, z.B. der weiblichen Entwicklung, Nähe des Todes usf.) versenkt wird, so bleibt jene *immanente Wirklichkeit* des Individuums dieselbe substantielle Totalität als ein *Gefühlsleben*, das in sich sehend, wissend ist. Weil es das entwickelte, erwachsene, gebildete Bewußtsein ist, das in jenen Zustand des Fühlens herabgesetzt ist, behält es mit seinem Inhalte zwar das Formelle seines Fürsichseins, ein *formelles* Anschauen und Wissen, das aber nicht bis zum Urteil des Bewußtseins fortgeht, wodurch sein Inhalt als äußere Objektivität für dasselbe ist, wenn es gesund und wach ist. So ist das Individuum die seine Wirklichkeit in sich wissende Monade, das Selbstanschauen des Genius. In diesem Wissen ist daher das Charakteristische, daß derselbe Inhalt, der als verständige Wirklichkeit objektiv für das gesunde Bewußtsein ist, um den zu wissen es als besonnenes der verständi-

Conoscenze scientifiche, concetti filosofici e verità universali esigono un altro terreno, e questo terreno è il pensiero che, a partire dall'oscurità ottusa della vita sentimentale, si è sviluppato a coscienza libera. È folle attendersi rivelazioni su Idee da parte dello stato sonnambolico.

2) **La realtà del sonnambulo consiste essenzialmente nel suo mondo sentimentale.** — L'uomo di buon senso e di sano intelletto è a conoscenza in modo autoconsapevole, intellettuale, di questa sua realtà che costituisce il riempimento concreto della sua individualità. Da sveglia, egli la conosce nella forma della connessione tra sé e le determinazioni di essa come determinazioni di un mondo esterno da lui differente, e conosce questo mondo come una molteplicità che anche dal punto di vista *intellettuale* è *entro sé connessa e coerente*. Anche nelle sue rappresentazioni e nei suoi progetti soggettivi, l'uomo ha presente sia questo contesto intellettuale del suo mondo, sia la *mediazione* delle proprie rappresentazioni e dei propri fini con le esistenze oggettive entro sé in tutto e per tutto mediate (cfr. § 398 annot.).

Questo mondo che è fuori dell'uomo ha quindi le sue fila nell'uomo, al punto che ciò che l'uomo è realmente *per sé*, consiste di *queste stesse fila*; di conseguenza, qualora queste exteriorità dileguassero, l'uomo morirebbe se non se ne rendesse entro sé esplicitamente | autonomo, e quindi indipendente, mediante la religione, mediante la ragione soggettiva e il carattere. In tal caso, egli è meno esposto alla forma del sonnambulismo magnetico.

Come esempio del fenomeno di quella identità è possibile addurre l'effetto che la morte di amati parenti, amici, ecc., può avere sui superstiti: quando muore l'uno, muore o deperisce anche l'altro (così Catone non poté sopravvivere al tramonto della Repubblica romana²⁹⁵, perché la sua realtà interna non era più estesa né più alta di essa). Si può rammentare poi anche la nostalgia, ecc.

3) **L'autointuizione del genio e la chiaroveggenza.** — Sebbene il riempimento della coscienza – il mondo esterno della coscienza stessa e il suo rapporto con esso – venga qui come racchiuso entro un velo, e l'anima sia quindi immersa nel sonno (nel sonno magnetico, nella catalessi, in altri stati morbosi come per esempio nella fase dello sviluppo femminile, nella vicinanza della morte, ecc.), quella *realtà immanente* dell'individuo resta pur sempre la medesima totalità sostanziale come *vita sentimentale* che, entro sé, vede e sa.

Poiché in quello stato sentimentale a essere abbassata è la coscienza sviluppata, cresciuta e coltivata, essa conserva insieme al suo contenuto anche l'aspetto formale del suo Essere-per-sé, un'intuizione e un sapere *formali*, i quali però non procedono fino al giudizio della coscienza, mediante cui il suo contenuto, quando la coscienza è sana e sveglia, è per essa stessa un'oggettività esterna. In tal modo, l'individuo è la monade che entro sé sa la sua realtà, è l'autointuizione del genio.

In questo sapere, pertanto, il tratto caratteristico è il seguente: Il medesimo contenuto che, in quanto realtà intellettuale, è oggettivo per la coscienza sana – la quale per conoscerlo ponderatamente ha bisogno

gen *Vermittlung* in ihrer ganzen realen Ausbreitung bedarf, in dieser Immanenz *unmittelbar* von ihm gewußt, *geschaut* werden kann. Dies Anschauen ist insofern ein *Hellsehen*, als es Wissen in der ungetrennten Substantialität des Genius ist, und sich im *Wesen* des Zusammenhangs befindet, daher nicht an die Reihen der vermittelnden, einander äußerlichen Bedingungen gebunden ist, welche das besonnene Bewußtsein zu durchlaufen hat und in Ansehung deren es nach seiner eigenen äußerlichen Einzelheit beschränkt ist. Dies Hellsehen ist aber, weil in seiner | Trübheit der Inhalt nicht als verständiger Zusammenhang ausgelegt ist, aller eigenen *Zufälligkeit* des Fühlens, Einbildens usf. *preisgegeben*, außerdem daß in sein Schauen *fremde* Vorstellungen (s. nachher) eintreten. Es ist darum nicht auszumachen, ob dessen, was die Hellsehenden richtig schauen, Mehr ist, oder dessen, in dem sie sich täuschen. – Abgeschmackt aber ist es, das Schauen dieses Zustandes für eine Erhebung des Geistes und für einen wahrhaftern, in sich *allgemeiner* Erkenntnisse fähigen Zustand zu halten.*

δ) Eine wesentliche Bestimmung in diesem Gefühlsleben, dem die Persönlichkeit des Verstandes und Willens mangelt, ist diese, daß es ein *Zustand der Passivität* ist, ebenso wie der des Kindes im Mutterleibe. Das kranke Subjekt kommt daher und steht nach diesem Zustande *unter der | Macht eines Andern*, des Magnetiseurs, so daß in diesem psychischen Zusammenhange beider das selbstlose nicht als persönlich wirkliche Individuum zu seinem subjektiven Bewußtsein das Bewußtsein jenes besonnenen Individuums hat, daß dies Andere dessen gegenwärtige subjektive Seele, dessen Genius ist, der es auch mit Inhalt erfüllen kann. Daß das somnambule Individuum Geschmäcke, Gerüche, die in dem, mit welchem es [in] Rapport ist, vorhanden sind, in sich selbst empfindet, daß es von dessen sonstigen gegenwärtigen Anschauungen und innern Vorstellungen, aber als den seinigen, weiß, zeigt diese *substantielle Identität*, in welcher die Seele, als die auch als konkrete wahrhaft immateriell ist, mit einer andern zu sein fähig ist. In dieser substantiellen Iden-

* Plato hat das Verhältnis der *Prophezeiung* überhaupt zum Wissen des besonnenen Bewußtseins besser erkannt, als viele Moderne, welche an den platonischen Vorstellungen vom *Enthusiasmus* leicht eine Autorität für ihren Glauben an die Hoheit der Offenbarungen des somnambulen Schauens zu haben meinten. Plato sagt im Timäus (ed. Steph. III. p. 71 f.), damit auch der *unvernünftige* Teil der Seele einigermaßen der Wahrheit teilhaftig werde, habe Gott die *Leber* geschaffen und ihr die *Manteia*, das Vermögen Gesichte zu haben, gegeben. Daß Gott der *menschlichen Unvernunft* dies Weissagen gegeben, davon, fügt er hinzu, ist dies ein hinreichender Beweis, daß kein besonnener Mensch eines wahrhaften Gesichtes teilhaftig wird, sondern es sei, daß im Schlafe der Verstand gefesselt oder durch *Krankheit* oder einen *Enthusiasmus* außer sich gebracht ist. Richtig ist schon vor alters gesagt worden, «zu tun und zu kennen das Seinige und sich selbst, steht nur den Besonnenen zu.» Plato bemerkt sehr richtig, sowohl das Leibliche solches Schauens und Wissens als die Möglichkeit der Wahrheit der Gesichte, aber das Untergeordnete derselben unter das vernünftige Bewußtsein.

della *mediazione* intellettuale nell'intera sua estensione realitativa –, nell'immanenza sentimentale può essere saputo e *intuito* dalla coscienza *immediatamente*. Questa intuizione è *chiaroveggenza* nella misura in cui costituisce un sapere nella sostanzialità inseparata del genio e ha luogo nell'essenza del contesto sentimentale; essa non è pertanto legata alle serie delle condizioni mediatrici, esteriori l'una all'altra, che la coscienza lucida è costretta a percorrere e rispetto alle quali essa è limitata secondo la sua propria singolarità esteriore.

In questa chiaroveggenza, però, poiché nel suo carattere torbido | il contenuto non è esposto come contesto intellettuale, ma è *in balia* di ogni *accidentalità* propria del sentimento, dell'immaginazione, ecc., penetrano nella sua intuizione delle rappresentazioni *estranee* (v. *infra*). Resta perciò indeciso se siano più le cose che i chiaroveggenti intuiscono correttamente, oppure quelle in cui essi si ingannano.

È in ogni caso assurdo considerare le intuizioni che hanno luogo in questo stato come un'elevazione dello spirito e come uno stato più vero, capace entro sé di conoscenze *universali* *.

4) Il *sonnambulismo* come stato psichico passivo. Il *duplice genio*. — Un'altra determinazione essenziale di questa vita sentimentale, cui manca la personalità dell'intelletto e della volontà, è la seguente: Essa è uno stato di *passività*, analogo a quello del bambino nel ventre materno.

In questo stato, pertanto, il soggetto malato è ridotto *sotto | il potere di un altro*, del magnetizzatore; di conseguenza, in questa connessione psichica di entrambi, l'individuo privo del Sé, non reale come persona, ha per sua coscienza soggettiva la coscienza di quell'altro individuo lucido: questo altro è la sua anima presente, soggettiva, il suo genio, che può essere anche riempito con un contenuto. Il fatto che un individuo sonnambulo avverta entro se stesso sapori e odori che sono dati in colui con il quale è in rapporto, e che esso sappia come sue le altre intuizioni e rappresentazioni interne presenti invece in quell'altro, mostra come l'anima – la quale, anche in quanto concreta, è veramente immateriale – è capace di stare in questa *identità sostanziale* con un'altra anima.

* Il rapporto fra il *profetare* in generale e il sapere della coscienza lucida è stato riconosciuto da Platone assai meglio di molti moderni, i quali credono facilmente di avere nelle rappresentazioni platoniche dell'*entusiasmo* un'autorità per la loro fede nell'elevatezza delle rivelazioni dell'intuizione sonnambolica.

Nel *Timeo*, Platone dice (ed. Steph. III, pp. 71 s.)²⁹⁶: «Affinché anche la parte *irrazionale* dell'anima divenga in certo qual modo partecipe della verità, Dio ha creato il *segato* e gli ha dato la *manteia*, la capacità di avere visioni». La prova sufficiente che Dio abbia dato questa divinazione all'*irrazionalità umana* è nel fatto che nessun uomo diviene partecipe di una vera visione quand'è in stato vigile, bensì solo quando è incatenato al sonno dell'intelletto, oppure quando è fuori di sé per una *malattia* o per un entusiasmo.

«Da tempi antichi giustamente è stato detto: fare le proprie cose e conoscere se stessi è proprio soltanto di uomini assennati». Platone rileva molto correttamente non soltanto l'aspetto corporale di tale intuire e sapere e la possibilità della verità delle visioni, ma soprattutto la loro subordinazione alla coscienza razionale.

tität ist die Subjektivität des Bewußtseins nur Eine, und die Individualität des Kranken zwar ein Fürsichsein, aber ein leeres, sich nicht präsent, wirkliches; dies formelle Selbst hat daher seine Erfüllungen an den Empfindungen, Vorstellungen des Andern, sieht, riecht, schmeckt, liest, hört auch im Andern. Zu bemerken ist in dieser Beziehung noch, daß der Somnambule auf diese Weise in ein Verhältnis zu zwei Genien und zweifachem Inhalt zu stehen kommt, zu seinem eigenen und zu dem des Magnetiseurs. Welche Empfindungen oder Gesichte dieses formelle Vernehmen nun aus seinem eigenen Innern oder aus dem Vorstellen dessen, mit dem es in Rapport steht, erhält, anschaut und zum Wissen bringt, ist unbestimmt. Diese Unsicherheit kann die Quelle von vielen Täuschungen sein, begründet unter anderm auch die notwendige Verschiedenheit, die unter den Ansichten der Somnambulen aus verschiedenen Ländern und unter dem Rapport zu verschieden gebildeten Personen, über Krankheitszustände und deren Heilungsweisen, Arzneimittel, auch wissenschaftliche und geistige Kategorien, usf. zum Vorschein gekommen ist. |

ε) Wie in dieser fühlenden Substantialität der Gegensatz zum äußerlich Objektiven nicht vorhanden ist, so ist *innerhalb* seiner selbst das Subjekt in dieser Einigkeit, in welcher die Partikularitäten des Fühlens verschwunden sind, so daß, indem die Tätigkeit der Sinnesorgane eingeschlafen ist, dann das Gemeingefühl sich zu den besondern Funktionen bestimmt und mit den Fingern – insbesondere der Herzgrube, Magen – gesehen, gehört usf. wird.

Begreifen heißt für die verständige Reflexion, die Reihe der *Vermittlungen* zwischen einer Erscheinung und anderem Dasein, mit welchem sie zusammenhängt, erkennen, den sogenannten natürlichen Gang, d.h. nach Verstandes-Gesetzen und Verhältnissen (z.B. der Kausalität, des Grundes usf.) einsehen. Das Gefühlsleben, auch wenn es noch das nur formelle Wissen, wie in den erwähnten Krankheitszuständen, beibehält, ist gerade diese Form der *Unmittelbarkeit*, in welcher die Unterschiede vom Subjektiven und Objektiven, verständiger Persönlichkeit gegen eine äußerliche Welt, und jene Verhältnisse der Endlichkeit zwischen denselben, nicht vorhanden sind. Das Begreifen dieses verhältnislosen und doch vollkommen erfüllten Zusammenhangs macht sich selbst unmöglich durch die Voraussetzung selbständiger Persönlichkeiten gegeneinander und gegen den Inhalt als eine objektive Welt, und durch die Voraussetzung der Absolutheit des räumlichen und materiellen Auseinanderseins überhaupt.

β) SELBSTGEFÜHL

§ 407

αα) Die fühlende Totalität ist als Individualität wesentlich dies, sich in sich selbst zu unterscheiden und *zum Urteil in sich* zu erwachen, nach welchem sie *besondere* Gefühle hat und als *Subjekt* in Beziehung auf diese ihre Bestimmungen ist. Das Sub-

In questa identità sostanziale, la soggettività della coscienza è soltanto una, e l'individualità del malato è, sì, un Essere-per-sé, ma un Essere-per-sé vuoto, non presente a se stesso, non reale. Il Sé formale ha perciò i suoi riempimenti nelle sensazioni e nelle rappresentazioni dell'Altro, esso vede, odora, gusta, legge, ode anche nell'Altro.

Riguardo a questa relazione va ancora osservato che il sonnambulo giunge in tal modo a stare in un rapporto con due genî e con un duplice contenuto: il genio e contenuto suo proprio, e quello del magnetizzatore. È poi indeterminato quali sensazioni o visioni questa percezione formale riceva, intuisca e sappia dal suo proprio interno o dalle rappresentazioni di colui con il quale sta in rapporto. Questa insicurezza può essere fonte di molte illusioni, e, tra l'altro, è anche alla base della necessaria diversità riscontrata fra le visioni dei sonnambuli di diversi paesi e fra persone di diversa estrazione e cultura intorno agli stati patologici, ai metodi terapeutici e ai farmaci, e anche a categorie scientifiche e spirituali, ecc. |

5) **Il sonno degli organi di senso e la sentimentalità negli organi interni.** — Così come in questa sostanzialità sentimentale non è data l'opposizione all'oggettività esteriore, allo stesso modo il soggetto, *all'interno* di se stesso, è in questa unanimità in cui le particolarità del sentimento sono dileguate, per cui, mentre l'attività degli organi di senso è addormentata, il sentimento comune si determina in funzioni particolari, e allora si vede, si ode, ecc., con le dita, ma soprattutto con la fossetta epigastrica e con lo stomaco.

Impossibilità di «comprendere» la vita sentimentale da parte dell'intelletto. — Per la riflessione intellettuale, *comprendere* significa conoscere la serie delle *mediazioni* tra un fenomeno e un altro Esserci al quale il fenomeno si connette, significa intendere il cosiddetto corso naturale, cioè coglierlo secondo leggi intellettive e rapporti (per esempio, secondo il principio di causalità, di ragion sufficiente, ecc.).

Ora, la vita sentimentale – anche quando, come nei menzionati stati morbosi, mantiene ancora il sapere soltanto formale – è appunto questa forma dell'*immediatezza* in cui non sono date le differenze tra Soggettivo e Oggettivo, tra personalità intellettuale e mondo esteriore, né i rapporti finiti tra queste differenze. È dunque impossibile comprendere questa connessione irrelata, e tuttavia perfettamente piena, se si parte dal presupposto di personalità autonome l'una rispetto all'altra e rispetto al contenuto come mondo oggettivo, e dal presupposto dell'assolutezza dell'esteriorità reciproca spaziale e materiale in generale.

β) L'AUTOSENTIMENTO

§ 407. αα) Il soggetto che pone i suoi sentimenti entro sé

αα) La totalità sentimentale, in quanto individualità, è essenzialmente autodifferenziazione entro se stessa e risveglio *al giudizio entro sé*, secondo il quale essa ha sentimenti *particolari* e si relaziona a queste sue determinazioni come *soggetto*.

jekt als solches setzt dieselben als *seine* Gefühle *in | sich*. Es ist in diese *Besonderheit* der Empfindungen versenkt, und zugleich schließt es durch die Idealität des Besondern sich darin mit sich als subjektivem Eins zusammen. Es ist auf diese Weise *Selbstgefühl* – und ist dies zugleich nur im *besondern Gefühl*.

§ 408

ββ) Um der *Unmittelbarkeit*, in der das Selbstgefühl noch bestimmt ist, d.i. um des Moments der Leiblichkeit willen, die darin noch ungeschieden von der Geistigkeit ist, und indem auch das Gefühl selbst ein besonderes, hiemit eine partikuläre Verleiblichung ist, ist das obgleich zum verständigen Bewußtsein gebildete Subjekt, noch der *Krankheit* fähig, daß es in einer *Besonderheit* seines Selbstgefühls beharren bleibt, welche es nicht zur Idealität zu verarbeiten und zu überwinden vermag. Das erfüllte *Selbst* des verständigen Bewußtseins ist das Subjekt als in sich konsequentes, nach seiner individuellen Stellung und dem Zusammenhange mit der äußern, ebenso innerhalb ihrer geordneten Welt sich ordnendes und haltendes Bewußtsein. In einer besondern Bestimmtheit aber befangen bleibend weist es solchem Inhalte nicht die verständige Stelle und die Unterordnung an, die ihm in dem individuellen Weltsysteme, welches ein Subjekt ist, zugehört. Das Subjekt befindet sich auf diese Weise im *Widerspruche* seiner in seinem Bewußtsein systematisierten Totalität, und der besondern in derselben nicht flüssigen und nicht ein- und untergeordneten Bestimmtheit, – die *Verrücktheit*.

Bei der Betrachtung der Verrücktheit ist gleichfalls das ausgebildete, verständige Bewußtsein zu antizipieren, welches Subjekt zugleich *natürliches Selbst des Selbstgefühls* ist. In dieser Bestimmung ist es fähig, in den Widerspruch seiner für sich freien Subjektivität und einer Besonderheit, welche darin nicht ideell wird und im Selbstgefühle fest bleibt, zu verfallen. Der Geist ist frei, und darum für sich dieser Krankheit nicht fähig. Er ist von früherer Metaphysik als *Seele*, als *Ding* betrachtet worden, und nur als Ding, d.i. als *Natürliches* und *Seiendes* ist er der Verrücktheit, der sich in ihm festhaltenden Endlichkeit, fähig. Deswegen ist sie eine Krankheit des Psychischen, ungetrennt des Leiblichen und Geistigen; der Anfang kann mehr von der einen oder der andern Seite auszugehen scheinen und ebenso die Heilung.

Il soggetto in quanto tale pone queste determinazioni come *suoi* sentimenti *| entro sé*. Esso è immerso in questa *particolarità* delle sensazioni, e, a un tempo, si sillogizza con sé, in quanto Uno soggettivo, mediante l'idealità del Particolare.

In tal modo, il soggetto è *autosentimento*, ed è tale, a un tempo, soltanto nel *sentimento particolare*.

§ 408. ββ) La pazzia

ββ) Quando dunque l'autosentimento è determinato in modo soltanto *immediato*, e il momento della corporalità è ancora indiviso dalla spiritualità, anche il sentimento stesso è qualcosa di particolare, e quindi è una somatizzazione particolare. In questo stato, il soggetto già formato a coscienza intellettiva è ancora suscettibile di cadere in quella *malattia* in cui esso permane e persevera in una *particolarità* del suo autosentimento, senza riuscire a elaborarla in idealità e a oltrepassarla.

Il *Sé* riempito della coscienza intellettiva è il soggetto come coscienza entro sé coerente, la quale si ordina e si mantiene secondo la sua posizione individuale e la sua connessione con il mondo esterno, anch'esso intimamente ordinato.

Quando resta però irretita in una determinatezza particolare, la coscienza non assegna a tale contenuto il posto intellettivo e la subordinazione che gli spetta nel sistema individuale del mondo – in quel sistema, cioè, che costituisce un soggetto. Il soggetto si trova allora nella *contraddizione* tra la sua totalità, sistematizzata nella sua coscienza, e la determinatezza particolare che, in questa totalità, non ha fluidità, e non è né ordinata né subordinata.

Questa contraddizione è *la pazzia*.

La pazzia come malattia psichica inseparata dal corpo e dallo spirito. — Anche nella considerazione della pazzia va anticipata la coscienza affinata, intellettiva, cioè il soggetto che è a un tempo il *Sé naturale dell'autosentimento*.

In questa determinazione, il soggetto è suscettibile di cadere nella contraddizione tra la sua soggettività per sé libera e una particolarità che non vi viene idealitata e si arresta all'autosentimento.

Lo spirito è libero, e perciò non è di per sé suscettibile di questa *malattia*. Dalla vecchia metafisica, lo spirito veniva considerato come *anima*, come *cosa*²⁹⁷, ed è soltanto come cosa, cioè come entità *naturale ed essente*, che lo spirito è passibile di pazzia: solo in tal caso la Finitezza si irrigidisce in esso.

Di conseguenza, la pazzia è una malattia psichica inseparata dalla corporalità e dalla spiritualità, ed è per questo che l'inizio della pazzia, come pure la sua guarigione, può sembrare dipendente più dall'uno o dall'altro aspetto.

Als gesund und besonnen hat das Subjekt das präsen- te Bewußtsein der geordneten Totalität seiner individuellen Welt, in deren System es jeden vorkommenden *besondern* Inhalt der Empfindung, Vorstellung, Begierde, Neigung usf. *subsumiert*, und an die verständige Stelle desselben einordnet; es ist der *herrschende Genius* über diese Besonderheiten. Es ist der Unterschied wie beim Wachen und Träumen, aber hier fällt der Traum innerhalb des Wachens selbst, so daß er dem wirklichen Selbstgefühl angehört. Irrtum und dergleichen ist ein in jenen objektiven Zusammenhang konsequent aufgenommener Inhalt. Es ist aber im Konkreten oft schwer zu sagen, wo er anfängt Wahnsinn zu werden. So kann eine heftige aber ihrem Gehalt nach geringfügige Leidenschaft des Hasses usf. gegen die vorauszusetzende höhere Besonnenheit und Halt in sich als ein Außersichsein des Wahnsinnes erscheinen. Dieser enthält aber wesentlich den *Widerspruch* eines leiblich, *seiend* gewordenen Gefühls *gegen* die Totalität der Vermittlungen, welche das konkrete Bewußtsein ist. Der Geist als nur *seiend* bestimmt, insofern ein solches Sein unaufgelöst in seinem Bewußtsein ist, ist krank. — Der Inhalt der in dieser seiner Natürlichkeit frei wird, sind die selbstsüchtigen Bestimmungen des Herzens, Eitelkeit, Stolz und die andern Leidenschaften, und Einbildungen, Hoffnungen, Liebe und Haß des Subjekts. Dieses Irdische wird frei, indem die Macht der Besonnenheit und des Allgemeinen, der theoretischen oder moralischen Grundsätze über das Natürliche nachläßt, von welcher dasselbe sonst unterworfen und versteckt gehalten wird; denn an sich vorhanden ist dies Böse in dem Herzen, weil dieses als unmittelbar natürlich und selbstisch ist. Es ist der böse Genius des Menschen, der in der Verrücktheit herrschend wird, aber im Gegensatz und im Widerspruche gegen das Bessere und Verständige, das im Menschen zugleich ist, so daß dieser Zustand Zerrüttung und Unglück des Geistes in ihm selbst ist. — Die wahrhafte *psychische* Behandlung hält darum auch den Gesichtspunkt fest, daß die Verrücktheit nicht abstrakter *Verlust* der Vernunft weder nach der Seite der Intelligenz noch des Willens und seiner Zurechnungsfähigkeit, sondern nur Verrücktheit, nur Widerspruch in der noch vorhandenen Vernunft, wie die physische Krankheit nicht abstrakter, d.i. gänzlicher Verlust der Gesundheit (ein solcher wäre der Tod), sondern ein Widerspruch in ihr ist. Diese menschliche, d.i. ebenso wohlwollende als vernünftige Behandlung — *Pinel* verdient die höchste Anerkennung für die Verdienste die er um sie gehabt — setzt den Kranken als Vernünftiges voraus und hat hieran den festen Halt, an dem sie ihn nach dieser Seite erfassen kann, wie nach der Leiblichkeit an der Lebendigkeit, welche als solche noch Gesundheit in sich enthält.

La comprensione della pazzia a partire dal soggetto presupposto. — In quanto sano e lucido, il soggetto ha la coscienza presente della totalità ordinata del suo mondo individuale, nel cui sistema esso *sussume* ogni contenuto *particolare* sopraggiungente dalla sensazione, dalla rappresentazione, dal desiderio, dall'inclinazione, ecc., e lo dispone nel posto intellettuale che gli spetta. Qui il soggetto è il *genio che domina* su queste particolarità.

Si ha qui la stessa differenza che tra veglia e sogno²⁹⁸, solo che in questo caso il sogno cade all'interno della veglia stessa, per cui esso appartiene all'autosentimento reale. L'errore, e altri fenomeni analoghi, costituiscono un contenuto accolto coerentemente in quel contesto oggettivo. In concreto, però, è spesso difficile dire in che punto l'errore inizi a divenire follia. Così, rispetto al presupposto di una lucidità e di un contegno superiori, una passione d'odio, ecc., veemente ma futile quanto al suo contenuto, può apparire entro sé come un essere-fuori-di-sé tipico della follia.

La follia, però, implica essenzialmente la *contraddizione* di un sentimento corporale, divenuto *essente*, *contro* quella totalità delle mediazioni che è la coscienza concreta. Lo spirito, in quanto determinato semplicemente come *essente*, è malato nella misura in cui, nella sua coscienza, un tale Essere è irrisolto.

Il contenuto che in questa sua naturalità diviene libero è costituito dalle determinazioni egoistiche del cuore, della vanità, dell'orgoglio, e dalle altre passioni e immaginazioni, speranze, amore e odio del soggetto. Questo aspetto terrestre diviene libero quando si allenta il potere della lucidità e dell'Universale, dei principi teoretici o morali, sulla naturalità, la quale è altrimenti sottomessa e tenuta a freno appunto da quel potere; in sé, infatti, questo Male è dato nel cuore, perché il cuore, in quanto immediato, è naturale ed egoistico.

Nella pazzia diviene dominante il genio maligno dell'uomo, ma lo diviene in opposizione e contraddizione rispetto al Bene e al Razionale che è anch'esso nell'uomo, per cui questo stato è scompiglio | e infelicità dello spirito entro se stesso.

Il corretto trattamento psichico della pazzia. — Il vero trattamento *psichico* tiene fermo perciò anche il punto di vista secondo cui la pazzia non è *perdita* astratta della ragione — né secondo il lato dell'intelligenza, né secondo quello della volontà e della sua imputabilità —, bensì è soltanto disordine interno, soltanto contraddizione entro la ragione stessa, la quale è ancora data; analogamente, la malattia fisica non è perdita astratta, cioè totale, della sanità (un perdita di questo tipo sarebbe la morte), bensì una contraddizione entro la sanità stessa.

Questo trattamento umano, cioè tanto benevolo quanto razionale — *Pinel*²⁹⁹ merita il supremo riconoscimento per le benemerienze acquistate in questo campo —, presuppone il malato come essere razionale, e in tal modo ha un solido puntello per poterlo comprendere sotto questo aspetto, così come avviene sotto l'aspetto della corporalità, in cui si fa leva sulla vitalità che, in quanto tale, contiene ancora entro sé l'essere-sano.

γ) DIE GEWOHNHEIT

§ 409

Das Selbstgefühl in die Besonderheit der Gefühle (einfacher Empfindungen, wie der Begierden, Triebe, Leidenschaften und deren Befriedigungen) versenkt ist ununterschieden von ihnen. Aber das Selbst ist an sich einfache Beziehung der Idealität auf sich, formelle Allgemeinheit, und diese ist Wahrheit dieses Besondern; als diese Allgemeinheit ist das Selbst in diesem Gefühlsleben zu setzen; so ist es die von der Besonderheit sich unterscheidende *für sich seiende* | *Allgemeinheit*. Diese ist nicht die gehaltvolle Wahrheit der bestimmten Empfindungen, Begierden usf., denn der Inhalt derselben kommt hier noch nicht in Betracht. Die Besonderheit ist in dieser Bestimmung ebenso formell, und nur das *besondere Sein* oder Unmittelbarkeit der Seele gegen ihr selbst formelles abstraktes Fürsichsein. Dies besondere Sein der Seele ist das Moment ihrer *Leiblichkeit*, mit welcher sie hier bricht, sich davon als deren *einfaches* Sein unterscheidet und als ideelle, subjektive Substantialität dieser Leiblichkeit ist, wie sie in ihrem ansichseienden Begriff (§ 389) nur die Substanz derselben als solche war.

Dieses abstrakte Fürsichsein der Seele in ihrer Leiblichkeit ist noch nicht Ich, nicht die Existenz des für das Allgemeine seienden Allgemeinen. Es ist die auf ihre reine *Idealität* zurückgesetzte Leiblichkeit, welche so der Seele als solcher zukommt, das ist, wie Raum und Zeit als das abstrakte Außereinander, also als leerer Raum und leere Zeit nur subjektive Formen, reines Anschauen sind, so ist jenes reine *Sein*, das, indem in ihm die Besonderheit der Leiblichkeit, d.i. die unmittelbare Leiblichkeit als solche aufgehoben worden, Fürsichsein ist, das ganz reine bewußtlose Anschauen, aber die Grundlage des Bewußtseins, zu welchem es in sich geht, indem es die Leiblichkeit, deren subjektive Substanz es und welche noch für dasselbe und als Schranke ist, in sich aufgehoben hat, und so als Subjekt für sich gesetzt ist.

§ 410

Daß die Seele sich so zum abstrakten allgemeinen Sein macht, und das Besondere der Gefühle (auch des Bewußtseins) zu einer nur *seienden* Bestimmung an ihr reduziert, ist die *Gewohnheit*. Die Seele hat den Inhalt auf diese Weise *in Besitz*, und enthält

γ) L'ABITUDINE

§ 409. L'anima come sostanzialità soggettiva della corporalità

L'autosentimento, immerso nella particolarità dei sentimenti (sensazioni semplici, come pure desideri, impulsi, passioni e loro appagamenti), è indifferenziato da questi.

Il Sé, invece, è in sé autorelazione dell'idealità, è universalità formale, la quale è verità di questa particolarità. In quanto è tale universalità, il Sé va posto in questa vita sentimentale; così esso è l'*universalità essente-per-sé* che si differenzia | dalla particolarità.

Questa universalità non è la verità piena di contenuto delle sensazioni determinate, dei desideri, ecc.; in questa sfera, infatti, non è ancora preso in considerazione il loro contenuto. La particolarità, a sua volta, in tale determinazione è altrettanto formale, e costituisce soltanto l'*Essere particolare* dell'anima, cioè la sua immediatezza, rispetto al suo Essere-per-sé anch'esso formale e astratto.

Questo Essere particolare dell'anima è il momento della sua *corporalità*, con la quale essa ha qui una rottura, differenziandosi come dal suo Essere *semplice*, ed è come sostanzialità idealizzata, soggettiva della corporalità – mentre nel suo concetto essente-in-sé (§ 389) l'anima era soltanto la sostanza in quanto tale della corporalità.

L'Essere-per-sé astratto dell'anima non è l'io. — Questo Essere-per-sé astratto dell'anima nella sua corporalità non è ancora l'io, non è l'esistenza dell'Universale essente-per-l'Universale. Qui si tratta ancora della corporalità riposta nella sua *idealità* pura, e che così pertiene all'anima in quanto tale. In altre parole: Come spazio e tempo sono l'esteriorità reciproca astratta, e dunque, in quanto spazio vuoto e tempo vuoto, sono soltanto forme soggettive, intuizioni pure, allo stesso modo quel puro *Essere* – il quale, poiché entro esso è stata rimossa la particolarità della corporalità (la corporalità immediata in quanto tale), è Essere-per-sé – è l'intuizione totalmente pura e inconsapevole, ma anche la base fondamentale della coscienza verso la quale esso si muove perché ha rimosso entro sé la corporalità – di cui esso è la sostanza soggettiva e che, essendo ancora per-esso-stesso, è come limitazione –: così questo Essere è posto per sé come soggetto.

§ 410. L'abitudine come esercizio

L'anima diviene così Essere universale e astratto, e la particolarità dei sentimenti (e anche della coscienza) viene ridotta a una determinazione soltanto *essente*: questa è l'*abitudine*.

In tal modo, l'anima è *in possesso* del contenuto, e lo contiene

ihn so an ihr, daß sie in solchen Bestim | mungen nicht als empfindend ist, nicht von ihnen sich unterscheidend im Verhältnisse zu ihnen steht noch in sie versenkt ist, sondern sie empfindungs- und bewußtlos an ihr hat und in ihnen sich bewegt. Sie ist insofern *frei* von ihnen, als sie sich in ihnen nicht interessiert und beschäftigt; indem sie in diesen Formen als ihrem Besitze existiert, – ist sie zugleich für die weitere Tätigkeit und Beschäftigung, – der Empfindung sowie des Bewußtseins des Geistes überhaupt, offen.

Dieses Sich-einbilden des Besondern oder Leiblichen der Gefühlsbestimmungen in das *Sein* der Seele erscheint als eine *Wiederholung* derselben und die Erzeugung der Gewohnheit als eine *Übung*. Denn dies Sein als abstrakte Allgemeinheit in Beziehung auf das natürlich-besondere, das in diese Form gesetzt wird, ist die Reflexions-Allgemeinheit (§ 175), – ein und dasselbe als äußerlich-vieles des Empfindens auf seine Einheit reduziert, diese abstrakte Einheit als *gesetzt*.

Die Gewohnheit ist, wie das Gedächtnis ein schwerer Punkt in der Organisation des Geistes; die Gewohnheit ist der Mechanismus des Selbstgefühls, wie das Gedächtnis der Mechanismus der Intelligenz. Die *natürlichen* Qualitäten und Veränderungen des Alters, des Schlafens und Wachens sind unmittelbar natürlich; die Gewohnheit ist die zu einem natürlichseienden, mechanischen gemachte Bestimmtheit des Gefühls, auch der Intelligenz, des Willens usf. insofern sie zum Selbstgefühl gehören. Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden, – *Natur*, denn sie ist ein unmittelbares Sein der Seele, – eine *zweite*, denn sie ist eine von der Seele *gesetzte* Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs-Willens-Bestimmtheiten, als verleiblichten (§ 401) zukommt.

Der Mensch ist in der Gewohnheit in der Weise von Natur-Existenz und darum in ihr unfrei, aber insofern frei, als die Naturbestimmtheit der Empfindung durch die Gewohnheit zu *seinem* bloßen Sein herabgesetzt, er nicht mehr in Differenz und damit nicht mehr in Interesse, Beschäftigung und in Abhängigkeit gegen dieselbe ist. Die Unfreiheit in der Gewohnheit ist teils nur *formell* als nur in das Sein der Seele gehörig; | teils nur *relativ*, insofern sie eigentlich nur bei *übeln* Gewohnheiten stattfindet, oder insofern einer Gewohnheit überhaupt ein anderer Zweck entgegengesetzt ist; die Gewohnheit des Rechten überhaupt, des Sittlichen, hat den Inhalt der Freiheit. – Die wesentliche Bestimmung ist

in sé al punto che essa, in tali determinazioni, | non è come sensiente, non sta in rapporto con esse differenziandosene, né vi è immersa; l'anima, piuttosto, le ha in sé e vi si muove dentro senza averne sensazione e consapevolezza.

L'anima è pertanto *libera* da queste determinazioni, in quanto se ne disinteressa e non se ne occupa. Poiché esiste in queste forme come in qualcosa di suo possesso, l'anima è a un tempo aperta all'ulteriore attività e occupazione (tanto della sensazione, quanto della coscienza dello spirito in generale).

Questo plasmarsi della particolarità o corporalità delle determinazioni sentimentali nell'*Essere* dell'anima appare come una *ripetizione* di quelle stesse determinazioni e come la produzione dell'abitudine in quanto *esercizio*. Questo Essere, infatti, in quanto universalità astratta in relazione alla particolarità naturale che viene posta in questa forma, è l'universalità riflessa (§ 175): è un'unica emedesima entità che, in quanto molteplicità esteriore di sensazioni, è ridotta alla sua unità, è questa unità astratta in quanto *posta*.

L'abitudine come seconda natura. — L'abitudine, come pure la memoria, è un punto difficile nell'organizzazione dello spirito: l'abitudine è il meccanismo dell'autosentimento, così come la memoria è il meccanismo dell'intelligenza³⁰⁰.

Le qualità e i mutamenti *naturali* dell'età, del sonno e della veglia sono immediatamente naturali; l'abitudine è invece la determinatezza del sentimento (e anche dell'intelligenza, della volontà, ecc., nella misura in cui queste appartengono all'autosentimento) divenuta un qualcosa di naturalmente essente, di meccanico.

Giustamente si è detto che l'abitudine è una «seconda natura»³⁰¹: *natura*, perché è un Essere immediato dell'anima; *seconda*, perché è una immediatezza *posta* dall'anima, un plasmare ed elaborare la corporalità che pertiene alle determinazioni sentimentali in quanto tali e alle determinazioni della rappresentazione e della volontà in quanto somatizzate (§ 401).

Libertà e illibertà dell'abitudine. — Nell'abitudine, l'uomo si trova nella modalità dell'esistenza naturale, e perciò in essa è non-libero; ma è libero nella misura in cui la determinatezza naturale della sensazione è abbassata, mediante l'abitudine, a *suo* mero Essere: allora l'uomo non avverte più la differenza verso quella determinatezza, non nutre più interesse verso di essa, non se ne occupa né ne dipende.

L'illibertà dell'abitudine è, in parte, soltanto *formale*, in quanto appartenente soltanto all'Essere dell'anima; | in parte, invece, è *relativa*, nella misura in cui essa ha luogo propriamente soltanto nelle *cattive* abitudini, oppure nella misura in cui a un'abitudine in generale è contrapposto un altro scopo. L'abitudine di ciò che è giusto in generale, di ciò che è etico, ha il contenuto della Libertà.

die *Befreiung*, die der Mensch von den Empfindungen, indem er von ihnen affiziert ist, durch die Gewohnheit gewinnt. Es können die unterschiedenen Formen derselben so bestimmt werden: a) Die *unmittelbare* Empfindung als negiert, als gleichgültig gesetzt. Die *Abhärtung* gegen äußerliche Empfindungen, (Frost, Hitze, Müdigkeit der Glieder usf., Wohlgeschmack usf.) sowie die Abhärtung des Gemüts gegen Unglück ist eine Stärke, daß, indem der Frost usf. das Unglück von dem Menschen allerdings empfunden wird, solche Affektion zu einer Äußerlichkeit und Unmittelbarkeit nur herabgesetzt ist; das *allgemeine* Sein der Seele, erhält sich als *abstrakt* für sich darin, und das Selbstgefühl als solches, Bewußtsein, Reflexion, sonstiger Zweck und Tätigkeit, ist nicht mehr damit verwickelt. β) Gleichgültigkeit gegen die *Befriedigung*; die Begierden, Triebe werden durch die *Gewohnheit* ihrer Befriedigung abgestumpft; dies ist die vernünftige Befreiung von denselben; die mönchische Entsagung und Gewaltsamkeit befreit nicht von ihnen noch ist sie dem Inhalte nach vernünftig; – es versteht sich dabei, daß die Triebe, nach ihrer Natur als endliche Bestimmtheiten gehalten, und sie wie ihre Befriedigung als Momente in der Vernünftigkeit des Willens untergeordnet sind. – γ) In der Gewohnheit als *Geschicklichkeit* soll nicht nur das abstrakte Sein der Seele für sich festgehalten werden, sondern als ein subjektiver Zweck *in* der Leiblichkeit geltend gemacht, diese ihm unterworfen und ganz durchgängig werden. Gegen solche innerliche Bestimmung der subjektiven Seele ist die Leiblichkeit als *unmittelbares äußerliches* Sein und *Schranke* bestimmt; – der bestimmtere Bruch der Seele als einfachen Fürsichseins in sich selbst gegen ihre erste Natürlichkeit und Unmittelbarkeit; die Seele ist | damit nicht mehr in erster unmittelbarer Identität, sondern muß als äußerlich erst dazu herabgesetzt werden. Die Verleiblichung der bestimmten Empfindungen ist ferner selbst eine bestimmte (§ 401), und die unmittelbare Leiblichkeit eine *besondere Möglichkeit* (– eine besondere Seite ihrer Unterschiedenheit an ihr, ein besonderes Organ ihres organischen Systems) für einen bestimmten Zweck. Das Einbilden solchen Zwecks darein ist dies, daß die *an sich* seiende Idealität des Materiellen überhaupt und der bestimmten Leiblichkeit als Idealität *gesetzt* worden, damit die Seele nach der Bestimmtheit ihres Vorstellens und Wollens als Substanz in ihr *existiere*. Auf solche Weise ist dann in der Geschicklichkeit die Leiblichkeit durchgängig und zum Instrumente gemacht, daß, wie die Vorstellung (z.B. eine Reihe von Noten), in mir ist, auch widerstandslos und flüssig, der Körper sie richtig geäußert hat.

Die Form der Gewohnheit umfaßt alle Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes; die äußerlichste, die räumliche Bestimmung, des Individuums, daß es *aufrecht* steht, ist durch seinen Willen zur Gewohnheit gemacht, eine *unmittelbare, bewußtlose* Stellung, die immer Sache seines

Differenti forme di liberazione mediante l'abitudine. — La determinazione essenziale è la *liberazione* che l'abitudine procura all'uomo rispetto alle sensazioni da cui è affetto.

Le differenti forme di questa liberazione possono essere determinate nel modo seguente:-

1) La sensazione *immediata*, in quanto negata, viene posta come indifferente. L'*indurimento* nei confronti delle sensazioni esteriori (gelo, arsuria, stanchezza delle membra, ecc., buon sapore, ecc.), come pure l'indurimento dell'animo rispetto alla sfortuna, è una forza tale che, quando il gelo, ecc., e la sfortuna sono senz'altro avvertiti dall'uomo, tale affezione è soltanto abbassata a exteriorità e immediatezza; l'Essere *universale* dell'anima si conserva in ciò come *astrattamente per sé*, e l'auto-sentimento in quanto tale, la coscienza, la riflessione, e ogni altro scopo e attività, non vi sono più coinvolti.

2) L'indifferenza verso l'*appagamento*. I desideri e gli impulsi vengono intorpiditi mediante l'*abitudine* del loro appagamento; e questa è la liberazione razionale da essi. La rinuncia e flagellazione monastica non ci dà questa liberazione, né essa è razionale dal punto di vista del suo contenuto. In altri termini: Nell'abitudine, gli impulsi sono considerati secondo la loro natura, cioè come determinatezze finite, e insieme ai relativi appagamenti vengono ridotti a momenti subordinati della razionalità della volontà.

3) Nell'abitudine come *abilità*, l'Essere astratto dell'anima non dev'essere tenuto fermo soltanto per sé, ma dev'essere fatto valere *nella* corporalità come un fine soggettivo, e la corporalità dev'esserne sottomessa e interamente compenetrata; rispetto a tale determinazione interiore dell'anima soggettiva, la corporalità è determinata come Essere e *limite immediato ed esteriore*. Si tratta, più determinatamente, del dirompersi dell'anima entro se stessa, in quanto Essere-per-sé semplice, rispetto alla sua prima naturalità e immediatezza; in tal modo l'anima | non è più nella prima identità immediata, ma, in quanto esteriore, dev'essere soltanto ridotta a tale immediatezza. La somatizzazione delle sensazioni determinate, inoltre, è essa stessa una somatizzazione determinata (§ 401), e la corporalità immediata è una *possibilità particolare* (un aspetto in essa particolare della sua differenziatezza, un organo particolare del suo sistema organico) in vista di un fine determinato. Il plasmarsi di tale fine nell'anima consiste in ciò: L'idealità essente-*in-sé* della materialità in generale e della corporalità determinata è stata *posta* come idealità, affinché l'anima, secondo la determinatezza del suo rappresentare e volere, *esista* in essa come sostanza. In tal modo allora, nell'abilità, la corporalità è compenetrata e resa strumento, per cui il corpo ha estrinsecato correttamente, senza resistenza e con fluidità, la rappresentazione che è in me (per esempio, una serie di note).

L'abitudine nelle altre sfere dello spirito. — La forma dell'abitudine abbraccia tutte le specie e tutti gli stadi dell'attività dello spirito. La determinazione più estrinseca dell'individuo – quella spaziale, per cui esso sta *in posizione eretta* – è, mediante la sua volontà divenuta abitudine, una posizione *immediata, inconsapevole*, la quale rimane sempre affa-

fortdauernden Willens bleibt; der Mensch steht nur, weil und sofern er will, und nur solange als er es bewußtlos will. Ebenso *Sehen* und so fort ist die konkrete Gewohnheit, welche *unmittelbar* die vielen Bestimmungen der Empfindung, des Bewußtseins, der Anschauung, des Verstandes usf. in Einem einfachen Akt vereint. Das ganz freie, in dem reinen Elemente seiner selbst tätige *Denken* bedarf ebenfalls der Gewohnheit und Geläufigkeit, dieser Form der *Unmittelbarkeit*, wodurch es ungehindertes, durchgedrungenes Eigentum meines *einzelnen Selbst* ist. Erst durch diese Gewohnheit *existiere* Ich als denkendes für mich. Selbst diese Unmittelbarkeit des denkenden Bei-sich-seins enthält Leiblichkeit (Ungewohnheit und lange Fortsetzung des Denkens macht Kopfweg), die Gewohnheit vermindert diese Empfindung, indem sie die natürliche Bestimmung zu einer Unmittelbarkeit der Seele macht. — Die entwickelte und im Geistigen als solchem betätigte Gewohnheit aber ist die *Erinnerung* und das *Gedächtnis*, und weiter unten zu betrachten. |

Von der Gewohnheit pflegt herabsetzend gesprochen und sie als ein Unlebendiges, Zufälliges und Partikuläres genommen zu werden. Ganz zufälliger Inhalt ist allerdings der Form der Gewohnheit, wie jeder andere, fähig, und es ist die Gewohnheit des Lebens, welche den Tod herbeiführt, oder, wenn ganz abstrakt, der Tod selbst ist. Aber zugleich ist sie der *Existenz* aller Geistigkeit im individuellen Subjekte das Wesentlichste, damit das Subjekt als *konkrete* Unmittelbarkeit, als *seelische* Idealität sei, damit der Inhalt, religiöser, moralischer usf., ihm als *diesem Selbst*, ihm als *dieser* Seele *angehöre*, weder in ihm bloß *an sich* (als Anlage), noch als vorübergehende Empfindung oder Vorstellung, noch als abstrakte, von Tun und Wirklichkeit abgeschiedene Innerlichkeit, sondern in seinem Sein sei. — In wissenschaftlichen Betrachtungen der Seele und des Geistes pflegt die Gewohnheit entweder als etwas Verächtliches übergangen zu werden oder vielmehr auch weil sie zu den schwersten Bestimmungen gehört.

C. DIE WIRKLICHE SEELE

§ 411

Die Seele ist in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit als *einzelnes* Subjekt für sich, und die Leiblichkeit ist so die *Äußerlichkeit* als Prädikat, in welchem das Subjekt sich nur auf sich bezieht. Diese *Äußerlichkeit* stellt nicht sich vor, sondern die Seele, und ist deren *Zeichen*. Die Seele ist als diese Identität des Innern mit dem Äußern, das jenem unterworfen ist, *wirklich*; sie hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie *sich* fühlt und *sich* zu fühlen gibt, die als das Kunstwerk der Seele *menschlichen*, pathognomischen und physiognomischen Ausdruck hat. |

re della sua volontà persistente; l'uomo sta in piedi solo perché e in quanto vuole, e solo finché egli inconsapevolmente lo vuole.

Analogamente, il *vedere*, ecc., è l'abitudine concreta che *immediatamente* unifica in un solo atto semplice le molte determinazioni della sensazione, della coscienza, dell'intuizione, dell'intelletto, ecc.

Anche il *pensiero* totalmente libero, attivo nell'elemento puro di se stesso, ha bisogno dell'abitudine e della dimestichezza, di questa forma dell'*immediatezza* mediante cui esso è proprietà non ostacolata e penetrata del mio *Sé singolare*. Solo mediante questa abitudine Io *esisto* per me come pensante. Anche questa immediatezza dell'essere-presso-sé pensante implica la corporalità (quando non si è abituati, il pensare a lungo causa mal di testa), e l'abitudine diminuisce questa sensazione facendo della determinazione naturale un'immediatezza dell'anima.

L'abitudine sviluppata e attivata nella sfera spirituale in quanto tale, invece, è il *ricordo* e la *memoria*, e sarà considerata più avanti³⁰². |

Indispensabilità dell'abitudine per lo spirito. — Dell'abitudine si parla in genere in modo sprezzante, e viene intesa come qualcosa di non vivente, di accidentale e particolare. Un contenuto del tutto accidentale è senz'altro capace, come ogni altro, di assumere la forma dell'abitudine, ed è l'abitudine della vita a produrre la morte, ovvero, detto in maniera completamente astratta: questa abitudine è la morte stessa.

A un tempo, però, essa è la cosa più essenziale all'*esistenza* di ogni spiritualità nel soggetto individuale, affinché il soggetto sia come immediatezza *concreta*, come idealità *psichica*, affinché il contenuto (religioso, morale, ecc.) *appartenga* a esso come a *questo Sé*, come a *questa* anima, e non sia entro esso meramente *in sé* (come disposizione), né come sensazione o rappresentazione transeunte, né, ancora, come interiorità staccata dall'agire e dalla realtà, ma sia entro il suo Essere.

Nelle trattazioni scientifiche dell'anima e dello spirito si è soliti trascurare l'abitudine, o perché la si intende come qualcosa di spregevole, o anche, piuttosto, perché è una delle determinazioni più difficili.

C. L'ANIMA REALE

§ 411. L'anima reale come identità di Interno e Esterno

L'anima, nella sua corporalità che essa stessa ha formato e reso sua propria, è come soggetto *singolare* per sé, e la corporalità è così l'*esteriorità* in quanto predicato nel quale il soggetto si relaziona soltanto a se stesso. Questa esteriorità non rappresenta se stessa, bensì l'anima, ed è il suo *segno*.

L'anima, in quanto è questa identità dell'Interno e dell'Esterno sottomesso all'Interno, è anima *reale*. Essa possiede, nella sua corporalità, la sua figura libera nella quale ha sentimento di *se stessa* e *si* rende oggetto di sentimento: questa figura, in quanto è l'opera d'arte dell'anima, ha espressione *umana*, patognomica e fisiognomica. |

Zum menschlichen Ausdruck gehört z.B. die aufrechte Gestalt überhaupt, die Bildung insbesondere der Hand, als des absoluten Werkzeugs, des Mundes, Lachen, Weinen usw. und der über das Ganze ausgegossene geistige Ton, welcher den Körper unmittelbar als Äußerlichkeit einer höhern Natur kundgibt. Dieser Ton ist eine so leichte, unbestimmte und unsagbare Modifikation, weil die Gestalt nach ihrer Äußerlichkeit ein unmittelbares und natürliches ist, und darum nur ein unbestimmtes und ganz unvollkommenes *Zeichen* für den Geist sein kann und ihn nicht wie er für sich selbst als *allgemeines* ist, vorzustellen vermag. Für das Tier ist die menschliche Gestalt das Höchste, wie der Geist demselben erscheint. Aber für den Geist ist sie nur die *erste* Erscheinung desselben und die *Sprache* sogleich sein vollkommenerer Ausdruck. Die Gestalt ist zwar seine nächste Existenz, aber zugleich in ihrer physiognomischen und pathognomischen Bestimmtheit ein *Zufälliges* für ihn; die Physiognomik, vollends aber die Kranioskopie zu *Wissenschaften* erheben zu wollen, war einer der leersten Einfälle, noch leerer als eine *signatura rerum*, wenn aus der Gestalt der Pflanzen ihre Heilskraft erkannt werden sollte.

§ 412

An sich hat die Materie keine Wahrheit in der Seele; als fürsichseiende scheidet diese sich von ihrem unmittelbaren Sein, und stellt sich dasselbe als Leiblichkeit gegenüber, die ihrem Einbilden in sie keinen Widerstand leisten kann. Die Seele, die ihr Sein sich entgegengesetzt, es aufgehoben und als das | ihrige bestimmt hat, hat die Bedeutung der *Seele*, der *Unmittelbarkeit* des Geistes, verloren. Die wirkliche Seele in der *Gewohnheit* des Empfindens und ihres *konkreten* Selbstgefühls ist an sich die fürsichseiende *Idealität* ihrer Bestimmtheiten, in ihrer Äußerlichkeit *erinnert* in sich und unendliche Beziehung auf sich. Dies Fürsichsein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum *Ich*, der abstrakten Allgemeinheit insofern sie für die abstrakte Allgemeinheit ist, welche so *Denken* und *Subjekt* für sich und zwar bestimmt Subjekt seines Urteils ist, in welchem es die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Objekt, eine *ihm äußere Welt*, von sich ausschließt und sich darauf bezieht, so daß es in derselben unmittelbar in sich reflektiert ist, — das *Bewußtsein*.

Il suono spirituale della figura umana come mero segno dello spirito. — All'espressione umana appartiene, per esempio, la figura eretta in generale, e, in particolare, la formazione della mano come strumento assoluto, della bocca, del riso, del pianto, ecc., e il suono spirituale diffuso sulla totalità, il quale annuncia immediatamente il corpo come l'esteriorità di una natura più elevata.

Questo suono è una modificazione leggera, indeterminata e ineffabile, perché la figura, secondo la sua esteriorità, è un qualcosa di immediato e di naturale, e perciò può essere soltanto un *segno* indeterminato e del tutto imperfetto per lo spirito, non è in grado di rappresentarlo così come lo spirito è per se stesso, cioè come *universale*.

Per l'animale, la figura umana è la modalità suprema in cui gli appare lo spirito. Per lo spirito stesso, invece, essa è soltanto il suo *primo* fenomeno, mentre il *linguaggio* è la sua espressione più perfetta. Per la precisione, la figura è l'esistenza più prossima dello spirito, ma, a un tempo, nella sua determinatezza fisiognomica e patognomica, è per lo spirito un qualcosa di *accidentale*. Ecco perché l'aver voluto elevare a *scienze* la fisiognomica e, soprattutto, la cranioscopia³⁰³, è stata una delle trovate più vuote, ancora più vuota di una *signatura rerum*, con la quale dalla figura delle piante si doveva dedurre la loro capacità terapeutica³⁰⁴.

§ 412. Il risvegliarsi dell'Io

In sé, la materia non ha nessuna verità nell'anima. Questa, infatti, in quanto essente-per-sé, si stacca dal suo Essere immediato e si mette davanti a esso determinandolo come corporalità, la quale non può opporre nessuna resistenza all'attività plasmante dell'anima in essa.

L'anima che si è contrapposta al suo Essere, che lo ha rimosso e l'ha determinato come | il suo Essere, ha perduto il significato dell'*anima*, cioè dell'*immediatezza* dello spirito. L'anima reale, nell'*abitudine* del sentire e del suo autosenimento *concreto*, è in sé l'*idealità* essente-per-sé delle sue determinatezze; nella sua esteriorità, essa si *ricorda* e si *interiorizza* ed è autorelazione infinita.

Questo Essere-per-sé dell'universalità libera è il risveglio supremo dell'anima all'*Io*, all'universalità astratta, nella misura in cui l'anima è *per* l'universalità astratta, la quale così è *pensiero* e *soggetto* per sé: l'*Io* è precisamente soggetto del proprio giudizio, nel quale il soggetto esclude da sé la totalità naturale delle sue determinazioni intese come oggetto, come mondo *esterno a esso*, e si relaziona a questo mondo in modo da riflettervisi immediatamente entro sé.

Si ha così la *coscienza*.

B

DIE PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

DAS BEWUSSTSEIN

§ 413

Das *Bewußtsein* macht die Stufe der Reflexion oder des *Verhältnisses* des Geistes, seiner als *Erscheinung*, aus. Ich ist die unendliche Beziehung des Geistes auf sich, aber als *subjektive*, als *Gewißheit seiner selbst*; die unmittelbare Identität der natürlichen Seele ist zu dieser reinen ideellen Identität mit sich erhoben, der Inhalt von jener ist für diese für sich seiende Reflexion *Gegenstand*. Die reine abstrakte Freiheit für sich entläßt ihre Bestimmtheit, das Naturleben der Seele, als ebenso frei als *selbständiges Objekt*, aus sich, und von diesem als *ihm äußern* ist es, daß Ich zunächst weiß, und ist so | Bewußtsein. Ich als diese absolute Negativität ist an sich, die Identität in dem Anderssein; Ich ist es selbst und greift über das Objekt als ein *an sich* aufgehobenes über, ist *Eine* Seite des Verhältnisses und das *ganze* Verhältnis; - das *Licht*, das sich und noch Anderes manifestiert.

§ 414

Die Identität des Geistes mit sich, wie sie zunächst als Ich gesetzt ist, ist nur seine abstrakte, formelle Idealität. Als *Seele* in der Form *substantieller* Allgemeinheit ist er nun die subjektive Reflexion-in-sich auf diese Substantialität als auf das Negative seiner, ihm Jenseitiges und Dunkles bezogen. Das Bewußtsein ist daher, wie das Verhältnis überhaupt, der *Widerspruch* der Selbstständigkeit beider Seiten, und ihrer Identität, in welcher sie aufgehoben sind. Der Geist ist als Ich *Wesen*, aber indem die Realität in der Sphäre des Wesens als unmittelbar seiend und zugleich als ideell gesetzt ist, ist er als das Bewußtsein nur das *Erscheinen* des Geistes.

B.

FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO

LA COSCIENZA

§ 413. L'Io come autorelazione infinita dello Spirito

La *coscienza* costituisce lo stadio della riflessione, cioè del *Rapporto* dello Spirito, lo stadio dello Spirito in quanto *Fenomeno*.

L'Io è l'autorelazione infinita dello Spirito, ma come relazione *soggettiva*, come *autocertezza*. L'Identità immediata dell'anima naturale è elevata a questa Identità-con-sé pura e idealitata: il contenuto della prima Identità è *oggetto* (l'entità che sta davanti) per questa riflessione essente-per-sé.

La pura libertà astratta per sé emancipa da sé la sua determinatezza, la vita naturale dell'anima, come vita altrettanto libera, come *Oggetto autonomo*; ed è di questo Oggetto *a esso esterno* che l'Io ha innanzitutto un sapere, ed è | così coscienza.

L'Io, in quanto è questa negatività assoluta, è in sé l'Identità nell'Alterità. L'Io è se stesso e assorbe l'Oggetto come qualcosa di *in sé* rimosso: è *un unico* lato del Rapporto, ed è l'*intero* Rapporto: è la *luce* che manifesta se stessa e anche Altro.

§ 414. Il Fenomeno dello Spirito

L'Identità dello Spirito con sé, quando è posta inizialmente come Io, è soltanto l'Idealità astratta e formale dello Spirito. In quanto *anima* nella forma di Universalità *sostanziale*, lo Spirito è adesso la Riflessione-entro-sé soggettiva, relazionata a questa Sostanzialità come al Negativo di sé, il quale è ai suoi occhi un oscuro Aldilà.

La coscienza, pertanto, come pure il Rapporto in generale, è la *Contraddizione* tra l'Autonomia dei due lati e la loro Identità nella quale sono entrambi rimossi.

Lo Spirito, in quanto Io, è *Essenza*, ma poiché la Realtà nella sfera dell'Essenza è posta come immediatamente essente e, a un tempo, come idealitata, ecco che lo Spirito, in quanto coscienza, è soltanto il *Fenomeno* dello Spirito.

§ 415

Da Ich für sich nur als formelle Identität ist, so ist die *dialektische* Bewegung des Begriffs, die Fortbestimmung des Bewußtseins ihm nicht als *seine* Tätigkeit, sondern sie ist *an sich*, und für dasselbe Veränderung des Objekts. Das Bewußtsein erscheint daher verschieden bestimmt nach der Verschiedenheit des gegebenen Gegenstandes, und seine Fortbildung als eine Veränderung der Bestimmungen seines Objekts. Ich, das Subjekt des Bewußtseins, ist Denken, die logische Fortbestimmung des Objekts ist *das in Subjekt und Objekt identische*, ihr absoluter Zusammenhang, dasjenige, wonach das Objekt das Seinige des Subjekts ist.

Die Kantische Philosophie kann am bestimmtsten so betrachtet werden, daß sie den Geist als Bewußtsein aufgefaßt hat, und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben enthält. Sie betrachtet *Ich* als Beziehung auf ein Jenseitsliegendes, das in seiner abstrakten Bestimmung das Ding-an-sich heißt, und nur nach dieser Endlichkeit faßt sie sowohl die Intelligenz als den Willen. Wenn sie im Begriffe der *reflektierenden* Urteilskraft zwar auf die *Idee* des Geistes, die Subjekt-Objektivität, einen *anschauenden Verstand* usf., wie auch auf die Idee der Natur kommt, so wird diese Idee selbst wieder zu einer Erscheinung, nämlich einer subjektiven Maxime, herabgesetzt (s. § 58, Einl.). Es ist daher für einen richtigen Sinn dieser Philosophie anzusehen, daß sie von Reinhold als eine Theorie des *Bewußtseins*, unter dem Namen *Vorstellungsvermögen*, aufgefaßt worden ist. Die *Fichtesche* Philosophie hat denselben Standpunkt, und Nicht-Ich ist nur als *Gegenstand* des Ich, nur im *Bewußtsein* bestimmt; es bleibt als unendlicher Anstoß, d.i. als *Ding-an-sich*. Beide Philosophien zeigen daher, daß sie nicht zum *Begriffe* und nicht zum *Geiste*, wie er *an und für sich* ist, sondern nur, wie er in Beziehung auf ein Anderes ist, gekommen sind.

In Beziehung auf *Spinozismus* ist dagegen zu bemerken, daß der Geist in dem Urteile, wodurch er sich als *Ich*, als freie Subjektivität gegen die Bestimmtheit konstituiert, aus der Substanz, und die Philosophie, indem ihr dies Urteil absolute Bestimmung des Geistes ist, aus dem Spinozismus heraustritt.

§ 415. L'Identico nel Soggetto e nell'Oggetto

Poiché *per sé* l'Io è soltanto come Identità formale, ecco che il movimento *dialettico* del Concetto, la determinazione progressiva della coscienza, non gli appare come *sua* attività, bensì essa è *in sé*, e per l'Io stesso è alterazione dell'Oggetto.

La coscienza appare pertanto determinata diversamente in base alla diversità dell'oggetto dato, e secondo la formazione progressiva appare come un'alterazione delle determinazioni del suo Oggetto.

L'Io, il Soggetto della coscienza, è pensiero, e la determinazione logica progressiva dell'Oggetto è *l'Identico nel Soggetto e nell'Oggetto*, il loro nesso assoluto, ciò secondo cui l'Oggetto è il Suo del Soggetto.

Le filosofie di Kant e Fichte sono soltanto teorie della coscienza. — La filosofia kantiana può essere considerata nel modo più determinato come quella che ha inteso lo Spirito come coscienza, e che contiene interamente e soltanto determinazioni della Fenomenologia, non della Filosofia dello Spirito.

Essa | considera l'Io come relazione a qualcosa che è aldilà di esso, aldilà che nella sua determinazione astratta si chiama Cosa-in-sé, e soltanto secondo questa finitezza essa coglie tanto l'intelligenza quanto la volontà³⁰⁵.

Se la filosofia kantiana, nel concetto della facoltà del giudizio *riflettente*, giunge precisamente all'*Idea* dello Spirito, al Soggetto-Oggetto, a un *intelletto intuitivo*, ecc.³⁰⁶, come anche all'*Idea* della Natura, tuttavia questa *Idea* viene anch'essa a sua volta abbassata a Fenomeno, cioè a una massima soggettiva (v. Intr., § 58). Va perciò considerata come un'interpretazione corretta di questa filosofia quella secondo cui Reinhold l'ha intesa come una teoria della *coscienza* sotto il titolo di *facoltà rappresentativa*³⁰⁷.

La filosofia di Fichte ha il medesimo punto di vista, e il Non-Io è soltanto come *oggetto* dell'Io, determinato soltanto nella *coscienza*: il Non-Io rimane come urto infinito, cioè come *Cosa-in-sé*.

Entrambe le filosofie, pertanto, mostrano di non essere pervenute al *Concetto* né allo *Spirito* quale è *in sé e per sé*, bensì soltanto allo Spirito come esso è in relazione a un Altro.

Lo spinozismo è una filosofia che considera lo Spirito in sé e per sé. — Per quanto riguarda lo spinozismo, invece, va rilevato che lo Spirito, nel giudizio mediante cui esso si costituisce come *Io*, come soggettività libera contro la determinatezza, emerge dalla Sostanza. La Filosofia, pertanto, poiché essa intende questo giudizio (questa divisione originaria) come determinazione assoluta dello Spirito, viene fuori dallo spinozismo.

§ 416

Das Ziel des Geistes als Bewußtseins ist, diese seine Erscheinung mit seinem Wesen identisch zu machen, *die Gewißheit seiner selbst zur Wahrheit* zu erheben. Die *Existenz*, die er im Bewußtsein hat, hat darin ihre Endlichkeit, daß sie die formelle Beziehung auf sich, nur Gewißheit ist; weil das Objekt nur abstrakt als das *Seinige* bestimmt oder er in demselben nur in sich als abstraktes Ich reflektiert ist, so hat diese Existenz noch einen Inhalt, der nicht als der seinige ist. |

§ 417

Die Stufen dieser Erhebung der Gewißheit zur Wahrheit sind, daß er

a) *Bewußtsein* überhaupt ist, welches einen Gegenstand als solchen hat,

b) *Selbstbewußtsein*, für welches *Ich* der Gegenstand ist,

c) Einheit des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, daß der Geist den Inhalt des Gegenstandes als sich selbst und sich selbst, als an und für sich bestimmt anschaut; – *Vernunft, der Begriff des Geistes*.

a. DAS BEWUSSTSEIN, ALS SOLCHES

a) DAS SINNLICHE BEWUSSTSEIN

§ 418

Das Bewußtsein ist zunächst das *unmittelbare*, seine Beziehung auf den Gegenstand daher die einfache unvermittelte Gewißheit desselben; der Gegenstand selbst ist daher ebenso als unmittelbarer, als *seiender* und in sich reflektierter, weiter als unmittelbar *Einzelner* bestimmt; – *sinnliches* Bewußtsein.

Das Bewußtsein als Verhältnis enthält nur die dem abstrakten Ich oder formellen Denken angehörigen Kategorien, die ihm Bestimmungen des Objekts sind (§ 415). Das sinnliche Bewußtsein weiß daher nur von diesem als einem *Seienden, Etwas, existierenden Dinge, Einzelnem* und

§ 416. La meta dello Spirito in quanto coscienza

La meta dello Spirito in quanto coscienza consiste nel rendere questo suo Fenomeno identico all'Essenza, nell'elevare *l'autocertezza a Verità*.

L'Esistenza che lo Spirito ha nella coscienza è di carattere finito perché è l'autorelazione formale, perché è soltanto certezza. Poiché l'Oggetto è determinato solo astrattamente come il *Suo* – cioè: nell'Oggetto, lo Spirito è riflesso entro sé soltanto come Io astratto –, ecco che questa Esistenza ha ancora un contenuto che non è il suo. |

§ 417. Gli stadi della Fenomenologia dello Spirito

Gli stadi di questa elevazione della certezza a Verità sono quelli in cui lo Spirito è:-

a) *coscienza* in generale, la quale ha un oggetto in quanto tale;

b) *autocoscienza*, per la quale l'oggetto è l'*Io*;

c) unità della coscienza e dell'autocoscienza, per cui lo Spirito intuisce il contenuto dell'oggetto come se stesso, e intuisce se stesso come determinato in sé e per sé: questa è la *Ragione, il Concetto dello Spirito*.

a. LA COSCIENZA IN QUANTO TALE

a) LA COSCIENZA SENSIBILE

§ 418. La coscienza immediata e il suo oggetto immediato

La coscienza è innanzitutto la coscienza *immediata*, e la sua relazione all'oggetto, pertanto, è la certezza semplice e non mediata di esso.

L'oggetto stesso è pertanto determinato anch'esso come immediato, come *essente* e riflesso entro sé, e poi ulteriormente come oggetto immediatamente *singolare*.

Questa è la sfera della coscienza *sensibile*.

Le categorie della coscienza immediata e le determinazioni sentimentali che ne costituiscono il contenuto. — La coscienza, in quanto rapporto, contiene soltanto le categorie appartenenti all'Io astratto, cioè al pensiero formale, categorie che essa considera come determinazioni dell'Oggetto (§ 415).

La coscienza sensibile sa pertanto questo Oggetto soltanto come un *Essente*, un *Qualcosa*, una *Cosa esistente*, un *Singolare*, ecc. Essa appare

so fort. Es erscheint als das reichste an Inhalt, ist aber das ärmste an Gedanken. Jene reiche Erfüllung machen die Gefühlsbestimmungen aus; sie sind der *Stoff* des Bewußtseins, (§ 414) das Substantielle und Qualitative, das in der anthropologischen Sphäre die Seele *ist* und *in sich* findet. Diesen Stoff trennt die Reflexion der Seele in sich, Ich, von sich ab, und gibt ihm zunächst die Bestimmung des *Seins*. — Die räumliche | und zeitliche Einzelheit, *Hier* und *Jetzt*, wie ich in der *Phänomenologie des Geistes* S. 25 ff. den Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins bestimmt habe, gehört eigentlich dem Anschauen an. Das Objekt ist hier zunächst nur nach dem Verhältnisse zu nehmen, welches es zu dem *Bewußtsein* hat, nämlich ein demselben *Äußerliches*, noch nicht als an ihm selbst *Äußerliches* oder als *Außersichsein* bestimmt zu sein.

§ 419

Das *Sinnliche* als Etwas wird ein *Anderes*; die Reflexion des *Etwas* in sich, das *Ding*, hat *vielen* Eigenschaften, und als Einzelnes in seiner Unmittelbarkeit *mannigfaltige Prädikate*. Das *vielen Einzelne* der Sinnlichkeit wird daher ein *Breites*, — eine Mannigfaltigkeit von *Beziehungen*, *Reflexionsbestimmungen* und *Allgemeinheiten*. — Dies sind logische Bestimmungen, durch das Denkende, d.i. hier durch das Ich gesetzt. Aber *für dasselbe* als erscheinend hat der Gegenstand sich so verändert. Das sinnliche Bewußtsein ist in dieser Bestimmung des Gegenstandes *Wahrnehmen*.

β) DAS WAHRNEHMEN

§ 420

Das Bewußtsein, das über die Sinnlichkeit hinausgegangen, will den Gegenstand in seiner *Wahrheit nehmen*, nicht als bloß unmittelbaren, sondern als vermittelten, in sich reflektierten und Allgemeinen. Er ist somit eine Verbindung von sinnlichen und von erweiterten Gedankenbestimmungen konkreter Verhältnisse und Zusammenhänge. Damit ist die Identität des Bewußtseins mit dem Gegenstand nicht mehr die abstrakte der *Gewißheit*, sondern die *bestimmte*, ein *Wissen*. |

Die nähere Stufe des Bewußtseins, auf welcher die *Kantische Philosophie* den Geist auffaßt, ist das *Wahrnehmen*, welches überhaupt der Standpunkt unsers *gewöhnlichen Bewußtseins* und mehr oder weniger

come la più ricca di contenuto, mentre invece è la più povera di pensieri. Quel ricco riempimento è costituito dalle determinazioni sentimentali, le quali sono il *materiale* della coscienza (§ 414), sono l'aspetto sostanziale e qualitativo che, nella sfera antropologica, l'anima è e trova *entro sé*. La riflessione entro sé dell'anima, l'io, separa da sé questo materiale, e gli conferisce innanzitutto la determinazione dell'*Essere*.

L'oggetto della coscienza sensibile come Qui e Ora. — La singolarità spaziale | e temporale, il *Qui* e l'*Ora* (come io ho determinato l'oggetto della coscienza sensibile nella *Fenomenologia dello Spirito*, pp. 25 ss.)³⁰⁸, appartiene propriamente all'intuizione. L'Oggetto va preso qui, innanzitutto e soltanto, secondo il rapporto che esso ha con la *coscienza*, cioè va determinato come un qualcosa di *esteriore* rispetto alla coscienza, non ancora come esteriore in se stesso o come essere-fuori-di-sé.

§ 419. Le molte proprietà e i molteplici predicati

Il *Sensibile*, in quanto Qualcosa, diviene un *Altro*. La riflessione del Qualcosa entro sé, la *Cosa*, ha *molte* proprietà, e, in quanto Singolare, nella sua immediatezza ha *molteplici predicati*.

I *molti singoli* della sensibilità divengono perciò un'*ampiezza*, una molteplicità di *relazioni*, di *determinazioni riflesse* e di *universalità*. Queste sono determinazioni logiche, poste mediante l'entità pensante — cioè, qui, mediante l'io. *Per l'io stesso*, però, in quanto fenomenico, è l'oggetto ad alterarsi in questo modo.

In questa determinazione dell'oggetto, la coscienza sensibile è *percezione*.

β) LA PERCEZIONE

§ 420. L'identità determinata della coscienza e dell'oggetto

La coscienza, una volta andata oltre la sensibilità, vuole *prendere* l'oggetto nella sua *verità*, non come oggetto meramente immediato, bensì come oggetto mediato, riflesso entro sé e universale.

L'oggetto è quindi un collegamento tra determinazioni sensibili e determinazioni di pensiero ampliate a rapporti e nessi concreti. Con ciò, l'identità della coscienza con l'oggetto non è più l'identità astratta della *certezza*, bensì l'identità *determinata*: è un *sapere*. |

La percezione come punto di vista della coscienza ordinaria e delle scienze. — Lo stadio più prossimo della coscienza nel quale la *filosofia* di Kant intende lo spirito è la *percezione*, la quale, in generale, è il punto di vista della nostra *coscienza ordinaria* e, più o meno, delle *scienze*. Si

der *Wissenschaften* ist. Es wird von sinnlichen Gewißheiten einzelner Apperzeptionen oder Beobachtungen ausgegangen, die dadurch zur Wahrheit erhoben werden sollen, daß sie in ihrer Beziehung betrachtet, über sie reflektiert, überhaupt daß sie nach bestimmten Kategorien zugleich zu etwas Notwendigem und Allgemeinem, zu *Erfahrungen*, werden.

§ 421

Diese Verknüpfung des Einzelnen und Allgemeinen ist Vermischung, weil das Einzelne zum *Grunde* liegendes Sein und fest gegen das Allgemeine bleibt, auf welches es zugleich bezogen ist. Sie ist daher der vielseitige Widerspruch, – berhaupt der *einzelnen* Dinge der sinnlichen Apperzeption, die *den Grund* der allgemeinen Erfahrung ausmachen sollen, und der *Allgemeinheit*, die vielmehr das Wesen und der Grund sein soll, – der *Einzelheit*, welche die *Selbständigkeit* in ihrem konkreten Inhalte genommen ausmacht, und der mannigfaltigen *Eigenschaften*, die vielmehr frei von diesem negativen Bande und von einander, selbständige *allgemeine Materien* sind, (s. § 123 ff.) usf. Es fällt hierin eigentlich der Widerspruch des Endlichen durch alle Formen der logischen Sphären, am konkretesten, insofern das Etwas als *Objekt* bestimmt ist, (§ 194 ff.).

γ) DER VERSTAND

§ 422

Die nächste *Wahrheit* des Wahrnehmens ist, daß der Gegenstand vielmehr *Erscheinung* und seine Reflexion-in-sich ein dagegen für sich seiendes *Inneres* und Allgemeines ist. Das Bewußtsein dieses Gegenstandes ist der *Ver|stand*. – Jenes *Innere* ist einerseits die *aufgehobene Mannigfaltigkeit* des Sinnlichen, und auf diese Weise die abstrakte Identität, aber andererseits enthält es deswegen die Mannigfaltigkeit auch, aber als *innern einfachen Unterschied*, welcher in dem Wechsel der Erscheinung mit sich identisch bleibt. Dieser einfache Unterschied ist das Reich der *Gesetze* der Erscheinung, ihr ruhiges allgemeines Abbild.

parte dalle certezze sensibili di singole apperzezioni o osservazioni, e le si deve elevate a verità; esse vengono perci considerate nella loro relazione, e si riflette su di esse in generale per farne a un tempo, secondo categorie determinate, qualcosa di necessario e universale, per farne *esperienze*³⁰⁹.

§ 421. La contraddizione del Finito nella percezione

Questo congiungimento del Singolare e dell'Universale è semplice mescolanza, perch il Singolare resta l'Essere che è a *fondamento* e che è rigido davanti all'Universale cui a un tempo è relazionato.

Il congiungimento è perci la contraddizione multilaterale: in generale, è la contraddizione tra le *singole* cose dell'apperzezione sensibile, le quali devono costituire *il fondamento* dell'esperienza universale, e l'*universalit* che dev'essere piuttosto l'Essenza e il fondamento: contraddizione tra la *singularit*, che costituisce l'*autonomia* presa nel suo contenuto concreto, e le molteplici *propriet*, le quali piuttosto sono libere da questo vincolo negativo e libere l'una dall'altra, sono *materie universali* autonome (v. §§ 123 ss.), ecc.

Qui, propriamente, la contraddizione del Finito mediante tutte le forme delle sfere logiche ha luogo nel modo pi concreto nella misura in cui il Qualcosa è determinato come *Oggetto* (§§ 194 ss.).

γ) L'INTELLETTO

§ 422. Il regno delle leggi del fenomeno

La *verit* pi prossima della percezione è la seguente: L'oggetto è piuttosto *fenomeno*, e la sua riflessione-entro-s è un *Interno* e Universale essente-per-s.

La coscienza di questo oggetto è | l'*intelletto*.

Quell'*Interno*, da un lato, è la *molteplicit rimossa* del Sensibile e, in tal modo, è l'identit astratta; dall'altro lato, invece, esso contiene di conseguenza anche la molteplicit, ma come *differenza interna semplice*, la quale nell'alternarsi del fenomeno resta identica a se stessa.

Questa differenza semplice è il regno *delle leggi* del fenomeno, la copia quieta e universale del fenomeno.

§ 423

Das Gesetz zunächst das Verhältnis allgemeiner, bleibender Bestimmungen hat, insofern sein Unterschied der innere ist, seine Notwendigkeit an ihm selbst; die eine der Bestimmungen als nicht äußerlich von der andern unterschieden liegt unmittelbar selbst in der andern. Der innere Unterschied ist aber auf diese Weise, was er in Wahrheit ist, der Unterschied an ihm selbst, oder *der Unterschied, der keiner ist*. – In dieser Formbestimmung überhaupt ist *an sich* das Bewußtsein, welches als solches die *Selbständigkeit* des Subjekts und Objekts gegeneinander enthält, verschwunden; Ich hat als urteilend einen Gegenstand, der nicht von ihm unterschieden ist, – *sich selbst*; – *Selbstbewußtsein*.

b. DAS SELBSTBEWUSSTSEIN

§ 424

Die Wahrheit des Bewußtseins ist das *Selbstbewußtsein*, und dieses der Grund von jenem, so daß in der Existenz alles Bewußtsein eines andern Gegenstandes Selbstbewußtsein ist; Ich weiß von dem Gegenstande als dem Meinigen (er ist meine Vorstellung), Ich weiß daher darin von mir. – Der Ausdruck vom Selbstbewußtsein ist Ich = Ich; – *abstrakte Freiheit*, reine Idealität. – So ist es ohne Realität, denn es selbst, das *Gegenstand* seiner ist, ist nicht ein solcher, da kein Unterschied desselben und seiner vorhanden ist.

§ 425

Das abstrakte Selbstbewußtsein ist die *erste* Negation des Bewußtseins, daher auch behaftet mit einem äußerlichen Objekt, formell mit der Negation seiner; es ist somit zugleich die vorhergehende Stufe, Bewußtsein, und ist der Widerspruch seiner als Selbstbewußtseins und seiner als Bewußtseins. Indem letzteres und die Negation überhaupt im Ich = Ich an sich schon aufgehoben ist, ist es als diese Gewißheit seiner selbst gegen das Objekt der *Trieb*, das zu setzen, was es an sich ist, – d.i. dem abstrakten

§ 423. L'Io che ha come oggetto se stesso

La legge è innanzitutto il rapporto tra determinazioni universali e permanenti. Essa, nella misura in cui la sua differenza è quella interna, ha in se stessa la sua necessità. L'una delle due determinazioni, in quanto non differisce esteriormente dall'altra, è essa stessa insita immediatamente nell'altra. In tal modo, però, la differenza interna è nella sua verità, è la differenza in se stessa, vale a dire: è *la differenza che non è differenza*.

In generale, in questa determinazione formale, è dileguata *in sé* la coscienza, la quale, appunto in quanto coscienza, implica l'*autonomia* del Soggetto e dell'Oggetto l'uno rispetto all'altro. L'Io, in quanto originariamente differenziante (giudicante), ha per oggetto qualcosa che non differisce da esso, ha come oggetto *se stesso*, ed è *autocoscienza*.

b. L'AUTOCOSCIENZA

§ 424. L'Io = Io come Idealità pura

La verità della coscienza è l'*autocoscienza*, e l'autocoscienza è il fondamento della coscienza. Nell'esistenza, pertanto, ogni coscienza di un altro oggetto è autocoscienza: Io so l'oggetto come il Mio (esso è una mia rappresentazione), e in esso quindi Io so me stesso.

L'espressione dell'autocoscienza è Io = Io, la *Libertà astratta*, l'Idealità | pura.

Così l'autocoscienza è senza Realtà. Essa stessa è infatti l'oggetto di sé e, a un tempo, non è un oggetto, perché non è data nessuna differenza tra sé e l'oggetto.

§ 425. L'impulso a rimuovere la contraddizione tra coscienza e autocoscienza

L'autocoscienza astratta è la *prima* negazione della coscienza, e pertanto è ancora affetta da un Oggetto esteriore, cioè, formalmente, dalla negazione di sé. Essa è quindi, a un tempo, lo stadio precedente, la coscienza, ed è la contraddizione tra sé come autocoscienza e sé come coscienza.

Poiché nell'Io = Io la coscienza e la negazione in generale sono già in sé rimosse, ecco che l'autocoscienza, in quanto è questa autocertezza davanti all'Oggetto, è l'*impulso* a porre ciò che essa è in sé.

Wissen von sich Inhalt und Objektivität zu geben, und umkehrt sich von seiner Sinnlichkeit zu befreien, die gegebene Objektivität aufzuheben und mit sich identisch zu setzen; beides ist ein und dasselbe; – die Identifizierung seines Bewußtseins und Selbstbewußtseins.

α) DIE BEGIERDE

§ 426

Das Selbstbewußtsein in seiner Unmittelbarkeit ist *Einzelnes* und *Begierde*, – der Widerspruch seiner Abstraktion, welche objektiv sein soll, oder seiner Unmittelbarkeit, welche die Gestalt eines äußern Objekts hat und subjektiv sein soll. Für die aus dem Aufheben des Bewußtseins hervorgegangene Gewißheit seiner selbst ist das Objekt und für die Beziehung des Selbstbewußtseins auf das Objekt ist seine abstrakte Idealität ebenso als ein Nichtiges bestimmt.

§ 427

Das Selbstbewußtsein ist sich daher *an sich* im Gegenstande, der in dieser Beziehung dem Triebe gemäß ist. In der Negation der beiden einseitigen Momente als der eigenen Tätigkeit des Ich, wird *für* dasselbe diese Identität. Der Gegenstand kann dieser Tätigkeit keinen Widerstand leisten, als an sich und für das Selbstbewußtsein das Selbstlose; die Dialektik, welche seine Natur ist, sich aufzuheben, existiert hier als jene Tätigkeit des Ich. Das gegebene Objekt wird hierin ebenso subjektiv gesetzt, als die Subjektivität sich ihrer Einseitigkeit entäußert und sich objektiv wird.

§ 428

Das Produkt dieses Prozesses ist, daß Ich sich mit sich selbst zusammenschließt und hiedurch *für sich* befriedigt, Wirkliches ist. Nach der äußerlichen Seite bleibt es in dieser Rückkehr zunächst als *Einzelnes* bestimmt und hat sich als solches erhalten, weil es sich auf das selbstlose Objekt nur negativ bezieht, dieses

In altre parole: L'autocoscienza è qui l'impulso (1) a conferire contenuto e oggettività all'astratto sapere di sé, e, per converso, (2) a liberarsi dalla propria sensibilità, a rimuovere l'oggettività data e a porsi come identica a sé.

Entrambi gli impulsi sono un'unica e medesima cosa: l'identificazione della sua coscienza e della sua autocoscienza.

α) IL DESIDERIO

§ 426. Nullità dell'Oggetto e dell'Idealità astratta

Nella sua immediatezza, l'autocoscienza è un *singolo* ed è *desiderio*. Essa è la contraddizione della sua astrazione che deve essere oggettiva, cioè della sua immediatezza che ha la figura di un Oggetto esterno e dev'essere soggettiva.

Per l'autocertezza venuta fuori dalla rimozione della coscienza, l'Oggetto è determinato come qualcosa di nullo; analogamente, per quanto riguarda la relazione | all'Oggetto, anche l'Idealità astratta dell'autocoscienza è determinata come nullità.

§ 427. L'autocoscienza che diviene oggettiva a se stessa

Ai propri occhi, pertanto, l'autocoscienza è *in sé* nell'oggetto, il quale, in questa relazione, è conforme all'impulso.

Nella negazione dei due momenti unilaterali – in questa negazione che è l'attività propria dell'Io –, tale identità diviene *per* l'Io stesso. L'oggetto non può opporre nessuna resistenza a questa attività, perché esso, in sé e per l'autocoscienza, è privo del Sé. La dialettica, cioè la sua natura che consiste nell'autorimozione, esiste qui come quell'attività propria dell'Io.

L'Oggetto dato viene qui posto soggettivamente, mentre la soggettività si spoglia della sua unilateralità e diviene oggettiva a se stessa.

§ 428. Il riprodursi del desiderio nell'appagamento

Il prodotto di questo processo è il seguente:-

L'Io si sillogizza con se stesso, e così, appagato *per sé*, è un'entità reale.

Secondo il lato esteriore, in questo ritorno l'Io resta determinato innanzitutto come un *singolo*, e si è conservato come tale perché si relaziona soltanto negativamente all'Oggetto privo di ipseità; questo Oggetto, pertanto, è soltanto consumato.

insofern nur aufgezehrt wird. Die Begierde ist so in ihrer Befriedigung überhaupt *zerstörend* wie ihrem Inhalte nach *selbstsüchtig*, und da die Befriedigung nur im Einzelnen geschehen, dieses aber vorübergehend ist, so erzeugt sich in der Befriedigung wieder die Begierde.

§ 429

Aber das Selbstgefühl, das ihm in der Befriedigung wird, bleibt nach der innern Seite oder *an sich* nicht im abstrakten *Fürsichsein* oder nur seiner | Einzelheit, sondern als die Negation der *Unmittelbarkeit* und der Einzelheit enthält das Resultat die Bestimmung der *Allgemeinheit*, und der *Identität* des Selbstbewußtseins mit seinem Gegenstande. Das Urteil oder die Direktion dieses Selbstbewußtseins ist das Bewußtsein eines *freien* Objekts, in welchem Ich das Wissen seiner als Ich hat, das aber auch noch außer ihm ist.

β) DAS ANERKENNENDE SELBSTBEWUSSTSEIN

§ 430

Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein, zunächst *unmittelbar* als ein Anderes für ein *Anderes*. Ich schaue in ihm als Ich unmittelbar mich selbst an, aber auch darin ein unmittelbar daseiendes, als Ich absolut gegen mich selbständiges anderes Objekt; das Aufheben der *Einzelheit* des Selbstbewußtseins war das erste Aufheben; es ist damit nur als *besonderes* bestimmt. – Dieser Widerspruch gibt den Trieb, sich als freies Selbst zu zeigen und für den andern als solches *da* zu sein, – den Prozeß des *Anerkennens*.

§ 431

Er ist ein *Kampf*; denn Ich kann mich im Andern nicht als mich selbst wissen, insofern das Andere ein unmittelbares anderes Dasein für mich ist; Ich bin daher auf die Aufhebung dieser seiner Unmittelbarkeit gerichtet. Ebenso sehr kann Ich nicht als unmittelbares anerkannt werden, sondern nur insofern Ich an mir selbst die Unmittelbarkeit aufhebe und dadurch meiner Freiheit Dasein gebe. Aber diese Unmittelbarkeit ist zugleich die Leiblichkeit des Selbstbewußtseins, in welcher es als in seinem Zeichen und Werkzeug sein eignes *Selbstgefühl* und sein Sein für *Anderes*, und seine es mit ihnen vermittelnde Beziehung hat. |

Il desiderio, così, nel suo appagamento, è in generale *distruttivo*, così come, secondo il suo contenuto, è *egoistico*. E poiché l'appagamento è avvenuto soltanto nel singolo, ma quest'ultimo è transeunte, allora nell'appagamento il desiderio si riproduce.

§ 429. La coscienza di un Oggetto libero

Nell'appagamento, però, l'Io ottiene un autosenimento che non resta, secondo il lato interno – *in sé* – nell'*Essere-per-sé* astratto, cioè soltanto | nella sua singolarità. Piuttosto, in quanto negazione dell'*immediatezza* e della singolarità, il risultato contiene la determinazione dell'*universalità* e dell'*identità* dell'autocoscienza col suo oggetto.

Il giudizio di questa autocoscienza, cioè la sua scissione, è la coscienza di un Oggetto *libero*, nel quale l'Io sa se stesso come Io, il quale però è un Io ancora fuori di sé.

β) IL RICONOSCIMENTO DELL'AUTOCOSCIENZA

§ 430. Il processo del riconoscimento

Innanzitutto, *immediatamente*, c'è un'autocoscienza per una autocoscienza, nel senso di un Altro per un *Altro*: Nell'Altro, Io intuisco immediatamente me stesso come Io, ma con ciò intuisco anche un Oggetto il cui Esserci immediato è un Io assolutamente altro e autonomo di fronte a me.

La rimozione della *singolarità* dell'autocoscienza era la prima rimozione; essa è quindi determinata soltanto come rimozione *particolare*. Proprio questa contraddizione dà l'impulso a *mostrarsi* come Sé libero e a esserci in quanto tale per l'altro Sé, ed è così che si ha il processo del *riconoscimento*.

§ 431. La lotta per il riconoscimento

Si ha una *lotta*. Io, infatti, non posso sapermi nell'Altro come me stesso finché l'Altro è per me un altro Esserci immediato: Io sono pertanto diretto alla rimozione di questa sua immediatezza.

Analogamente, Io posso essere riconosciuto non come un Io immediato, ma solo nella misura in cui Io, in me stesso, rimuovo l'immediatezza e conferisco così un Esserci alla mia libertà.

Ora, questa immediatezza è a un tempo la corporalità dell'autocoscienza, nella quale l'autocoscienza, come nel suo segno e strumento, ha il suo proprio *autosentimento*, il suo Essere per *Altri* e la sua relazione che la media con loro. |

§ 432

Der Kampf des Anerkennens geht also auf Leben und Tod; jedes der beiden Selbstbewußtsein bringt das Leben des Andern in *Gefahr* und begibt sich selbst darein, aber nur als *in Gefahr*, denn ebenso ist jedes auf die Erhaltung seines Lebens, als des Daseins seiner Freiheit gerichtet. Der Tod des einen, der den Widerspruch nach einer Seite auflöst, durch die abstrakte, daher rohe Negation der Unmittelbarkeit, ist so nach der wesentlichen Seite, dem Dasein des Anerkennens, welches darin zugleich aufgehoben wird, ein neuer Widerspruch, und der höhere als der erste.

§ 433

Indem das Leben so wesentlich als die Freiheit ist, so endigt sich der Kampf zunächst als *einseitige* Negation mit der Ungleichheit, daß das Eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, sich als einzelnes Selbstbewußtsein erhält, sein Anerkanntsein aber aufgibt, das Andere aber an seiner Beziehung auf sich selbst hält und vom Ersten als dem Unterworfenen anerkannt wird: - das *Verhältnis* der *Herrschaft* und *Knechtschaft*.

Der Kampf des Anerkennens und die Unterwerfung unter einen Herrn ist die *Erscheinung*, in welcher das Zusammenleben der Menschen als ein Beginnen der *Staaten* hervorgegangen ist. Die *Gebalt*, welche in dieser Erscheinung Grund ist, ist darum nicht Grund des *Rechts*, obgleich das *notwendige* und *berechtigte* Moment im Übergange des *Zustandes* des in die Begierde und Einzelheit versenkten Selbstbewußtseins in den Zustand des allgemeinen Selbstbewußtseins. Es ist der äußerliche oder *erscheinende Anfang* der Staaten, nicht ihr *substantielles Prinzip*.

§ 434

Dies Verhältnis ist einerseits, da das Mittel der Herrschaft, der Knecht, in seinem Leben gleichfalls erhalten werden muß, *Gemeinsamkeit* des Bedürf|nisses und der Sorge für dessen Befriedigung. An die Stelle der rohen Zerstörung des unmittelbaren Objekts tritt die Erwerbung, Erhaltung und Formieren desselben als des Vermittelnden, worin die beiden Extreme der Selbständigkeit und Unselbständigkeit sich zusammenschließen; - die

§ 432. La messa in pericolo della vita e la morte

La lotta per il riconoscimento è dunque lotta per la vita e la morte. Ciascuna delle due autocoscienze mette in *pericolo* la propria vita e quella dell'Altro. Si tratta però soltanto di una messa *in pericolo*: ciascuna autocoscienza, infatti, è altrettanto rivolta alla conservazione della propria vita in quanto Esserci della propria libertà.

Da un lato, la morte di una delle due autocoscienze scioglie la contraddizione mediante la negazione astratta, e perciò brutta, dell'immediatezza. In questa morte, però, il riconoscimento viene a un tempo rimosso.

Di conseguenza, dal lato essenziale (il lato dell'Esserci del riconoscimento), sorge una nuova contraddizione, superiore alla prima.

§ 433. Signoria e servitù

Poiché la vita è essenziale quanto la libertà, la lotta termina innanzitutto, come negazione *unilaterale*, con la seguente disuguaglianza:-

Uno dei due combattenti preferisce la vita, si conserva come autocoscienza singolare, ma rinuncia al suo essere-riconosciuto; l'Altro, invece, si mantiene saldo alla sua autorelazione, e viene riconosciuto dal primo come da un assoggettato.

Si ha così il *rapporto* tra *signoria* e *servitù*.

L'inizio fenomenico degli Stati. — La lotta per il riconoscimento e l'assoggettamento a un signore è il *fenomeno* in cui la convivenza degli uomini è emersa e ha dato inizio agli *Stati*.

La *violenza* che sta a fondamento di questo fenomeno, pertanto, non è fondamento del *diritto*, sebbene sia il momento *necessario* e *legittimo* nel passaggio dallo *stato* dell'autocoscienza immersa nel desiderio e nella singolarità, allo stato dell'autocoscienza universale.

Si tratta dell'*inizio* esteriore, cioè *fenomenico*, degli Stati, non del loro *principio sostanziale*.

§ 434. La forma dell'universalità nell'appagamento del bisogno

Per un verso, poiché il mezzo della signoria - il servo - deve essere anch'esso mantenuto in vita, il rapporto signoria-servitù è la *comunanza* del bisogno | e della cura per appagarlo.

Al posto della distruzione brutale dell'Oggetto immediato, subentra l'acquisto, la conservazione e la formazione dell'Oggetto in quanto mediatore in cui si sillogizzano i due estremi dell'autonomia e della non autonomia.

Form der Allgemeinheit in Befriedigung des Bedürfnisses ist ein *daurendes* Mittel und eine die Zukunft berücksichtigende und sichere Vorsorge.

§ 435

Zweitens nach dem Unterschiede hat der Herr in dem Knechte und dessen Dienste die Anschauung des Geltens seines *einzelnen* Fürsichseins; und zwar vermittelt der Aufhebung des unmittelbaren Fürsichseins, welche aber in einen andern fällt. — Dieser, der Knecht, aber arbeitet sich im Dienste des Herrn seinen Einzel- und Eigenwillen ab, hebt die innere Unmittelbarkeit der Begierde auf, und macht in dieser Entäußerung und der Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, — den Übergang zum *allgemeinen Selbstbewußtsein*.

γ) DAS ALLGEMEINE SELBSTBEWUSSTSEIN

§ 436

Das allgemeine Selbstbewußtsein ist das affirmative Wissen seiner selbst im andern Selbst, deren jedes als freie Einzelheit *absolute Selbständigkeit* hat, aber, vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit oder Begierde, sich nicht vom andern unterscheidet, allgemeines und objektiv ist und die reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit so hat, als es im freien Andern sich anerkannt weiß, und dies weiß insofern es das andere anerkennt und es frei weiß. |

Dies allgemeine Widerscheinen des Selbstbewußtseins, der Begriff, der sich in seiner Objektivität als mit sich identische Subjektivität und darum allgemein weiß, ist die Form des Bewußtseins der *Substanz* jeder wesentlichen Geistigkeit, der Familie, des Vaterlandes, des Staats; sowie aller Tugenden, der Liebe, Freundschaft, Tapferkeit, der Ehre, des Ruhms. Aber dies *Erscheinen* des Substantiellen kann auch vom Substantiellen getrennt und für sich in gehaltleerer Ehre, eitlem Ruhm, usf. festgehalten werden.

§ 437

Diese Einheit des Bewußtseins und Selbstbewußtseins enthält zunächst die Einzelnen als ineinander scheinende. Aber ihr Unterschied ist in dieser Identität die ganz unbestimmte Verschie-

La forma dell'universalità nell'appagamento del bisogno è un mezzo *duraturo* e una previdenza volta ad assicurare il futuro.

§ 435. L'inizio della saggezza

In secondo luogo, in base alla differenza, il signore ha nel servo e nel servizio servile l'intuizione della validità del proprio Essere-per-sé *singolo*. E, precisamente, lo intuisce per mezzo della rimozione dell'Essere-per-sé immediato, la quale rimozione, però, cade in un Altro.

Questo Altro, il servo, invece, nel servizio elabora la propria volontà singola, rimuove l'immediatezza interna del desiderio e, in questa exteriorizzazione e nella paura del signore, dà inizio alla saggezza.

Si ha così il passaggio all'*autocoscienza universale*.

γ) L'AUTOCOSCIENZA UNIVERSALE

§ 436. L'autonomia assoluta del Sé nell'altro Sé libero

L'autocoscienza universale è il sapere affermativo di se stesso entro l'altro Sé.

Ciascuno di questi Sé, in quanto singolarità libera, ha *autonomia assoluta*, ma, per via della negazione della sua immediatezza, cioè per via del desiderio, non si differenzia dall'Altro, è un Sé universale e oggettivo, e ha l'universalità realitata come reciprocità, al punto che si sa riconosciuto entro l'altro Sé libero nella misura esso stesso riconosce l'Altro e lo sa libero. |

L'autocoscienza universale come fenomeno della sostanzialità. — Questo riflesso universale dell'autocoscienza — il Concetto che, nella sua oggettività, si sa come soggettività identica a sé e, perciò, universale — è la forma di consapevolezza intorno alla *sostanza* di ciascuna spiritualità essenziale: la famiglia, la patria, lo Stato, come pure di ogni virtù, dell'amore, dell'amicizia, del valore militare, dell'onore, della fama.

Questo *fenomeno* della sostanzialità, però, può anche essere tenuto separato dalla sostanzialità stessa, ed essere fissato per sé in un onore vacuo, in vanagloria, ecc.

§ 437. L'universalità e oggettività essente-in-sé-e-per-sé dell'autocoscienza

Questa unità della coscienza e dell'autocoscienza contiene innanzitutto i singoli come parvenze l'uno nell'altro.

La loro differenza, però, in questa identità, è la diversità total-

denheit, oder vielmehr ein Unterschied, der keiner ist. Ihre Wahrheit ist daher die an und für sich seiende Allgemeinheit und Objektivität des Selbstbewußtseins, – die *Vernunft*.

Die Vernunft als die *Idea* (§ 213) erscheint hier in der Bestimmung, daß der Gegensatz des Begriffs und der Realität überhaupt, deren Einheit sie ist, hier die nähere Form des für sich existierenden Begriffs, des Bewußtseins und des demselben gegenüber äußerlich vorhandenen Objektes gehabt hat.

c. DIE VERNUNFT

§ 438

Die an und für sich seiende Wahrheit, welche die Vernunft ist, ist die einfache *Identität* der *Subjektivität* des Begriffs und seiner *Objektivität* und Allgemeinheit. Die Allgemeinheit der Vernunft hat daher ebensowohl die Bedeutung des im Bewußtsein als solchem nur gegebenen aber nun selbst *allgemeinen* das Ich durchdringenden und befassenden *Objekts*, als des reinen | *Ich*, der über das Objekt übergreifenden und es in sich befassenden reinen Form.

§ 439

Das Selbstbewußtsein so die Gewißheit, daß seine Bestimmungen ebensowohl gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind, ist die Vernunft, welche als diese Identität nicht nur die absolute *Substanz*, sondern die *Wahrheit* als Wissen ist. Denn sie hat hier zur eigentümlichen *Bestimmtheit*, zur immanenten Form den für sich selbst existierenden reinen Begriff, Ich, die Gewißheit seiner selbst als unendliche Allgemeinheit. – Diese wissende Wahrheit ist der *Geist*.

mente indeterminata, o meglio, è una differenza che non è una differenza.

La loro verità è pertanto l'universalità e oggettività essente-in-sé-e-per-sé dell'autocoscienza: la *ragione*.

La Ragione nella determinazione dell'opposizione tra il Concetto e la Realtà. — La Ragione, in quanto è l'*Idea* (§ 213) e in quanto unità del Concetto e della Realtà, appare qui nella determinazione per cui l'opposizione tra il Concetto e la Realtà ha avuto la forma più precisa di opposizione tra il Concetto esistente per sé della coscienza e l'Oggetto dato esteriormente rispetto alla coscienza stessa.

c. LA RAGIONE

§ 438. L'identità semplice tra soggettività e oggettività del Concetto

La ragione è la Verità essente-in-sé-e-per-sé, e consiste nell'*identità* semplice tra la *soggettività* del Concetto e la sua *oggettività* e universalità.

L'universalità della ragione ha pertanto anche il significato dell'*Oggetto* semplicemente dato nella coscienza in quanto tale, ma un Oggetto che ora è esso stesso *universale*, e abbraccia e compenetra l'io: e questo Oggetto è | l'io puro, la forma pura che, oltrepassando l'Oggetto, lo abbraccia entro sé.

§ 439. La Verità in quanto sapere

In tal modo l'autocoscienza è la certezza che le sue determinazioni sono tanto oggettive – determinazioni dell'Essenza delle cose –, quanto anche suoi propri pensieri. Essa è quindi la ragione che, in quanto costituisce questa identità, è non soltanto la *Sostanza* assoluta, ma anche la *Verità* in quanto sapere.

Qui, infatti, la Verità ha per *determinatezza* peculiare, per forma immanente, il Concetto puro esistente per se stesso, l'io, l'autocertezza come universalità infinita.

Questa Verità in quanto sapere è lo *Spirito*.

C
PSYCHOLOGIE

DER GEIST

§ 440

Der *Geist* hat sich zur Wahrheit der Seele und des Bewußtseins bestimmt, jener einfachen unmittelbaren Totalität, und dieses Wissens, welches nun als unendliche Form von jenem Inhalt nicht beschränkt, nicht im Verhältnisse zu ihm als Gegenstand steht, sondern Wissen der substantiellen weder subjektiven noch objektiven Totalität ist. Der Geist fängt daher nur von seinem eigenen Sein an und verhält sich nur zu seinen eigenen Bestimmungen.

Die *Psychologie* betrachtet daher die Vermögen oder allgemeinen Tätigkeitsweisen des *Geistes als solchen*, Anschauen, Vorstellen, Erinnern | usf., Begierden usf., teils ohne den Inhalt, der nach der *Erscheinung* sich im empirischen Vorstellen auch im Denken, wie in Begierde und Willen findet, teils ohne die Formen, in der Seele als Naturbestimmung, in dem Bewußtsein selbst als ein für sich vorhandener Gegenstand desselben, zu sein. Dies ist jedoch nicht eine willkürliche Abstraktion; der Geist ist selbst dies, über die Natur und natürliche Bestimmtheit, wie über die Verwicklung mit einem äußerlichen Gegenstande, d.i. über das Materielle überhaupt erhoben zu sein; wie sein Begriff sich ergeben hat. Er hat jetzt nur dies zu tun, diesen Begriff seiner Freiheit zu realisieren, d.i. nur die *Form* der Unmittelbarkeit, mit der er wieder anfängt, aufzuheben. Der Inhalt, der zu Anschauungen erhoben wird, sind *seine* Empfindungen, wie seine Anschauungen, welche in Vorstellungen, und sofort Vorstellungen, die in Gedanken verändert werden usw.

§ 441

Die Seele ist *endlich*, insofern sie unmittelbar oder von Natur bestimmt ist; das Bewußtsein, insofern es einen Gegenstand hat; der Geist, insofern er zwar nicht mehr einen Gegenstand aber eine Bestimmtheit in seinem Wissen hat, nämlich durch seine Unmittelbarkeit, und was dasselbe ist, dadurch daß er subjektiv

C.
PSICOLOGIA

LO SPIRITO

§ 440. Lo spirito come verità dell'anima e della coscienza

Lo *spirito* si è determinato divenendo la verità dell'anima e della coscienza, cioè la verità di quella totalità semplice e immediata e di questo sapere.

Adesso il sapere, in quanto forma infinita, non è più limitato da quel contenuto, non sta in rapporto con esso come con un oggetto, ma è sapere della totalità sostanziale, né soggettiva né oggettiva.

Lo spirito inizia pertanto solo dal suo proprio Essere, e si rapporta soltanto alle sue proprie determinazioni.

L'oggetto della Psicologia speculativa. — La *Psicologia* considera perciò le facoltà dello *spirito in quanto tale*, cioè le modalità universali della sua attività (intuizione, rappresentazione, ricordo, | ecc., desideri, ecc.), in un duplice senso: da un lato, le considera senza il contenuto *fenomenico* che si trova nelle rappresentazioni empiriche e anche nel pensiero, come pure nel desiderio e nella volontà; dall'altro lato, senza le forme secondo cui quelle facoltà sono nell'anima come determinazione naturale, e nella coscienza stessa come un oggetto dato di per sé.

Non si tratta tuttavia di un'astrazione arbitraria. Lo Spirito, infatti, come è risultato il suo Concetto, consiste appunto nell'essere elevato al di sopra della Natura e della determinatezza naturale, come pure al di sopra del coinvolgimento con un oggetto esteriore, cioè al di sopra della materialità in generale.

Adesso il compito della Spirito è unicamente quello di realitare questo Concetto della sua Libertà, cioè di rimuovere la *forma* dell'immediatezza con cui esso inizia qui nuovamente. Il contenuto che viene elevato a intuizioni è costituito dalle *sue* sensazioni, come pure sono le sue intuizioni a essere trasformate in rappresentazioni, e le sue rappresentazioni in pensieri, ecc.

§ 441. La finitezza dello spirito

L'anima è *finita* nella misura in cui è determinata immediatamente, cioè determinata per natura.

La coscienza è finita nella misura in cui ha un oggetto.

Lo spirito è invece finito nella misura in cui esso, nel suo sapere, non ha più un oggetto, ma una determinatezza, nel senso che è finito per via della sua immediatezza e — che è la stessa cosa — perché è soggettivo, è cioè come il Concetto.

oder als der Begriff ist. Und es ist gleichgültig, was als sein Begriff und was als dessen Realität bestimmt wird. Die schlechthin unendliche objektive *Vernunft* als sein *Begriff* gesetzt, so ist die Realität das *Wissen* oder die *Intelligenz*; oder das *Wissen* als der Begriff genommen, so ist dessen Realität diese *Vernunft* und die Realisierung des Wissens sich dieselbe anzueignen. Die Endlichkeit des Geistes besteht daher darin, daß das Wissen das An- und Fürsichsein seiner Vernunft nicht erfaßt, oder ebensowohl daß diese sich | nicht zur vollen Manifestation im Wissen gebracht hat. Die Vernunft ist zugleich nur insofern die unendliche, als sie die absolute Freiheit ist, daher sich ihrem Wissen *voraussetzt* und sich dadurch verendlicht, und die ewige Bewegung ist, diese Unmittelbarkeit aufzuheben, sich selbst zu begreifen und Wissen der Vernunft zu sein.

§ 442

Das Fortschreiten des Geistes ist *Entwicklung*, insofern seine Existenz, das *Wissen*, in sich selbst das an und für sich Bestimmte d.i. das Vernünftige zum Gehalte und Zweck hat, also die Tätigkeit des Übersetzens rein nur der formelle Übergang in die Manifestation und darin Rückkehr in sich ist. Insofern das Wissen mit seiner ersten Bestimmtheit behaftet, nur erst *abstrakt* oder *formell* ist, ist das Ziel des Geistes, die objektive Erfüllung und damit zugleich die Freiheit seines Wissens *hervorzubringen*.

Es ist hiebei nicht an die mit der *anthropologischen* zusammenhängende Entwicklung des Individuums zu denken, nach welcher die Vermögen und Kräfte als nacheinander hervortretend und in der Existenz sich äußernd betrachtet werden, – ein Fortgang, auf dessen Erkenntnis eine zeitlang (von der *Condillac'schen* Philosophie) ein großer Wert gelegt worden ist, als ob solches vermeintliches *natürliches* Hervorgehen das *Entstehen* dieser Vermögen aufstellen und dieselben *erklären* sollte. Es ist hierin die Richtung nicht zu verkennen, die *mannigfaltigen* Tätigkeitsweisen des Geistes bei der *Einheit* desselben begreiflich zu machen, und einen Zusammenhang der Notwendigkeit aufzuzeigen. Allein die dabei gebrauchten Kategorien sind überhaupt dürftiger Art. Vornehmlich ist die herrschende Bestimmung, daß das Sinnliche zwar mit Recht als das Erste, als anfangende Grundlage genommen wird, aber daß von diesem | Ausgangspunkte die weitem Bestimmungen nur auf *affirmative* Weise hervorgehend erscheinen, und das *Negative* der Tätigkeit des Geistes, wodurch jener Stoff vergeistigt und als Sinnliches aufgehoben wird, verkannt und übersehen ist. Das Sinnliche ist in jener

Qui è indifferente ciò che viene determinato come concetto dello spirito e ciò che invece viene determinato come realtà di questo concetto. Se infatti la *ragione* assolutamente infinita, oggettiva, viene posta come *concetto* dello spirito, allora la realtà è il *sapere*, cioè l'*intelligenza*; se invece è il *sapere* a essere considerato come il concetto, allora la realtà del concetto è questa *ragione* e la realizzazione del sapere consiste nell'appropriarsi della ragione.

La finitezza dello spirito, pertanto, consiste in ciò: Il sapere non comprende l'Essere-in-sé-e-per-sé della sua ragione. In altri termini: La ragione | non si è manifestata pienamente nel sapere.

A un tempo, la ragione è la ragione infinita solo nella misura in cui è la Libertà assoluta, per cui *presuppone* se stessa al suo sapere, si rende quindi finita ed è il movimento eterno che rimuove questa immediatezza, comprende concettualmente se stessa ed è sapere della ragione.

§ 442. Il sapere astratto e formale dello spirito

Il procedere dello spirito è *sviluppo* nella misura in cui la sua esistenza, il *sapere*, ha entro se stessa l'essere-determinato in sé e per sé, cioè ha per contenuto e per fine il Razionale; l'attività di trasposizione è dunque puramente e soltanto il passaggio formale nella manifestazione e, in questa, è ritorno entro sé.

Nella misura in cui il sapere, affetto dalla sua prima determinatezza, è soltanto *astratto*, cioè *formale*, la meta dello spirito è quella di *produrre* il riempimento oggettivo e quindi, a un tempo, la libertà del suo sapere.

Il processo psicologico è diverso dal processo antropologico. — Non si deve pensare qui allo sviluppo *antropologico* dell'individuo, in base al quale le facoltà e forze vengono considerate come emergenti in successione ed estrinsecantisi nell'esistenza: per un certo periodo, alla conoscenza di questo processo è stato attribuito (dalla filosofia di Condillac)³¹⁰ un grande valore, come se una tale presunta emergenza *naturale* dovesse stabilire la *genesì* di queste facoltà e *spiegarle*.

Non bisogna disconoscere qui la tendenza a rendere comprensibili le *molteplici* modalità di attività dello spirito nell'*unità* dello spirito stesso, e a indicare un nesso necessario. Sennonché, le categorie impiegate in questo sono in generale di bassa lega.

Di solito la determinazione dominante è questa: Il Sensibile viene inteso, certo a buon diritto, come il Primo, come fondamento iniziante, ma da questo | punto di partenza le ulteriori determinazioni appaiono procedere soltanto in una modalità *affermativa*, e viene misconosciuto e trascurato il *Negativo* dell'attività dello spirito, il Negativo mediante cui quella materia viene spiritualizzata e rimossa come Sensibile. Il Sensibile,

Stellung nicht bloß das empirische Erste, sondern bleibt so, daß es die wahrhaft substantielle Grundlage sein solle.

Ebenso wenn die Tätigkeiten des Geistes nur als *Äußerungen*, Kräfte überhaupt, etwa mit der Bestimmung von *Nützlichkeit*, d.h. als zweckmäßig für irgend ein anderes Interesse der Intelligenz oder des Gemüts betrachtet werden, so ist kein *Endzweck* vorhanden. Dieser kann nur der Begriff selbst sein und die Tätigkeit des Begriffs nur ihn selbst zum Zwecke haben, die Form der Unmittelbarkeit oder der Subjektivität aufzuheben, sich zu erreichen und zu fassen, sich *zu sich selbst* zu befreien. Auf diese Weise sind die sogenannten Vermögen des Geistes in ihrer Unterschiedenheit nur als Stufen dieser Befreiung zu betrachten. Und dies ist allein für die *vernünftige* Betrachtungsweise des Geistes und seiner verschiedenen Tätigkeiten zu halten.

§ 443

Wie das Bewußtsein zu seinem Gegenstande die vorhergehende Stufe, die natürliche Seele hat (§ 413), so hat oder macht vielmehr der Geist das Bewußtsein zu seinem Gegenstande; d.i. indem dieses nur *an sich* die Identität des Ich mit seinem Andern ist (§ 415), so setzt sie der Geist *für sich*, daß nun Er sie wisse, diese *konkrete* Einheit. Seine Produktionen sind nach der Vernunftbestimmung, daß der Inhalt sowohl der *an sich seiende*, als nach der Freiheit der *seinige* sei. Somit, indem er in seinem Anfang *bestimmt* ist, ist diese Bestimmtheit die gedoppelte, die des *seienden* und die des *seinigen*; nach jener etwas als *seiend* in sich zu finden, nach dieser es nur als das *seinige* zu setzen. Der Weg des Geistes ist daher: |

a) *theoretisch* zu sein, es mit dem Vernünftigen als seiner unmittelbaren Bestimmtheit zu tun zu haben und es nun als das *seinige* zu setzen; oder das Wissen von der Voraussetzung und damit von seiner Abstraktion zu befreien, und die Bestimmtheit subjektiv zu machen. Indem das Wissen so als *in sich* an und für sich bestimmt, die Bestimmtheit als die *seinige* gesetzt, hiemit als *freie Intelligenz* ist, ist es

b) *Wille, praktischer Geist*, welcher zunächst gleichfalls formell ist, einen Inhalt als *nur* den *seinigen* hat, unmittelbar will und nun seine Willensbestimmung von ihrer Subjektivität als der einseitigen Form seines Inhalts befreit, so daß er

in quella posizione, non è meramente il Primo empirico, ma resta determinato in modo da dover essere la base veramente sostanziale.

Le facoltà spirituali come stadi della liberazione del Concetto. — Analogamente, non può darsi nessun *fine ultimo* se le attività dello spirito vengono considerate soltanto come *estrinsecazioni*, come forze in generale, per esempio con la determinazione dell'*utilità*, cioè come finalizzate a un qualsiasi altro interesse dell'intelligenza o dell'animo.

Fine ultimo può essere soltanto il Concetto, e l'attività del Concetto può avere per fine soltanto il Concetto stesso: questo fine consiste nel rimuovere la forma dell'immediatezza, cioè della soggettività, nel pervenire a sé e nel cogliersi liberandosi *a se stesso*.

In tal senso le cosiddette facoltà spirituali, nel loro carattere differenziato, vanno considerate soltanto come stadi di questa liberazione. E solo questo importa nella considerazione *razionale* dello spirito e delle sue diverse attività.

§ 443. Partizione della sfera psicologica

Così come la coscienza ha per oggetto lo stadio precedente, cioè l'anima naturale (§ 413), allo stesso modo lo spirito ha per oggetto, o meglio rende suo oggetto, la coscienza. Vale a dire: Poiché la coscienza è soltanto *in sé* l'identità dell'Io con il suo Altro (§ 415), lo spirito pone quindi *per sé* tale identità, affinché adesso sia lo spirito stesso a sapere questa unità *concreta*.

Le produzioni dello spirito sono conformi alla determinazione razionale per cui il contenuto è tanto il contenuto *essente-in-sé*, quanto anche, secondo la libertà, è il contenuto *suo*, dello spirito.

Ora, poiché lo spirito è *determinato* nel suo inizio, questa determinatezza è dunque duplice: è determinatezza dell'*Essente* e determinatezza del *Suo*. Secondo la prima, lo spirito deve trovare entro sé qualcosa come *essente*; secondo l'altra determinatezza, lo spirito deve porre questo Essente soltanto come il *Suo*.

Il cammino dello spirito consiste pertanto: - |

a) nell'essere spirito *teoretico*, cioè nell'avere a che fare con il Razionale come sua determinatezza immediata, e di porlo adesso come il *Suo*; in altre parole: il cammino consiste innanzitutto nel liberare il sapere dal presupposto e, con ciò, dalla sua astrazione, e nel rendere soggettiva la determinatezza.

Poiché in tal modo il sapere è in sé e per sé determinato come sapere *entro sé*, e poiché la determinatezza è posta come la *sua*, quindi come *intelligenza libera*, il sapere è

b) *volontà, spirito pratico*, il quale innanzitutto è anch'esso formale: ha un contenuto che è *soltanto* il *suo*: esso vuole immediatamente, e adesso libera la sua determinazione di volontà dalla soggettività che la condizionava come forma unilaterale del proprio contenuto.

c) sich als *freier Geist* wird, in welchem jene gedoppelte Einseitigkeit aufgehoben ist.

§ 444

Der theoretische sowohl als praktische Geist sind noch in der Sphäre des *subjektiven Geistes* überhaupt. Sie sind nicht als passiv und aktiv zu unterscheiden. Der subjektive Geist ist hervorbringend; aber seine Produktionen sind formell. Nach *innen* ist die Produktion des theoretischen nur seine ideelle Welt und das Gewinnen der abstrakten Selbstbestimmung in sich. Der praktische hat es zwar nur mit Selbstbestimmungen, seinem eigenen aber ebenfalls noch formellen Stoffe und damit beschränkten Inhalte zu tun, für den er die Form der Allgemeinheit gewinnt. Nach *außen*, indem der subjektive Geist Einheit der Seele und des Bewußtseins, hiemit auch *seiende*, in Einem anthropologische und dem Bewußtsein gemäße Realität ist, sind seine Produkte im theoretischen das *Wort*, und im praktischen (noch nicht Tat und Handlung) *Genuß*.

Die Psychologie gehört, wie die Logik, zu denjenigen Wissenschaften, die in neuern Zeiten von der allgemeineren Bildung des Geistes und dem tiefern Begriffe der Vernunft noch am wenigsten Nutzen gezogen haben, | und befindet sich noch immer in einem höchst schlechten Zustande. Es ist ihr zwar durch die Wendung der Kantischen Philosophie eine größere Wichtigkeit beigelegt worden, sogar daß sie und zwar in ihrem *empirischen* Zustande die Grundlage der Metaphysik *ausmachen solle*, als welche Wissenschaft in nichts anderem bestehe, als die *Tatsachen* des menschlichen *Bewußtseins*, und zwar als *Tatsachen*, wie sie *gegeben* sind, *empirisch* aufzufassen und sie zu zergliedern. Mit dieser Stellung der Psychologie, wobei sie mit Formen aus dem Standpunkte des Bewußtseins und mit Anthropologie vermischt wird, hat sich für ihren Zustand selbst nichts verändert, sondern nur dies hinzugefügt, daß auch für die Metaphysik und die Philosophie überhaupt, wie für den Geist als solchen, auf die *Erkenntnis der Notwendigkeit* dessen, *was an und für sich* ist, auf den *Begriff* und die *Wahrheit* Verzicht geleistet worden ist.

In tal modo, lo spirito

c) diviene come *spirito libero*, nel quale è rimossa quella doppia unilateralità.

§ 444. Le produzioni dello spirito teoretico e di quello pratico

Sia lo spirito teoretico, sia lo spirito pratico, sono ancora nella sfera dello *Spirito soggettivo* in generale.

Non bisogna distinguerli come attivo e passivo. Lo Spirito soggettivo è produttivo, ma le sue produzioni sono formali.

Verso *dentro*, la produzione dello spirito teoretico è soltanto il suo mondo idealitato e la conquista entro sé dell'autodeterminazione astratta. Lo spirito pratico ha, sì, a che fare soltanto con autodeterminazioni, con un materiale che è suo proprio, ma anch'esso formale, e quindi ha un contenuto limitato, in vista del quale lo spirito pratico acquista la forma dell'universalità.

Verso *fuori*, invece – poiché lo Spirito soggettivo è unità dell'anima e della coscienza, e quindi anche unità *essente*, entro un'unica realtà antropologica e fenomenologica (conforme alla coscienza) –, i suoi prodotti sono: nell'ambito teoretico, la *parola*, e, nell'ambito pratico (che non è ancora atto e azione), il *godimento*.

La pessima condizione della Psicologia nell'epoca attuale. — La Psicologia, come la Logica, appartiene a quelle scienze che in epoca moderna hanno tratto scarsissimo vantaggio dalla cultura più universale dello spirito e dal concetto più approfondito della ragione. | Ed essa continua ancora a versare in una condizione pessima.

Certo, con la svolta della filosofia kantiana alla Psicologia è stata attribuita un'importanza maggiore, nel senso che il versante *empirico* di questa scienza *dovrebbe costituire* la base fondamentale della metafisica, perché non consisterebbe in altro se non nel cogliere e articolare *empiricamente* i *fatti della coscienza umana*, e precisamente i *fatti* così come sono *dati*³¹¹.

In realtà, però, la nuova collocazione – in cui la Psicologia viene mescolata con forme appartenenti al punto di vista della coscienza, cioè con la Fenomenologia, e con l'Antropologia – non ha modificato affatto la condizione di questa scienza, e l'unica conseguenza è stata che, così come per lo spirito in quanto tale, anche per la metafisica e per la Filosofia in generale si è rinunciato alla *conoscenza della Necessità* dell'*In sé e per sé*, si è rinunciato al *Concetto* e alla *Verità*.

a. DER THEORETISCHE GEIST

§ 445

Die Intelligenz *findet sich bestimmt*; dies ist ihr Schein, von dem sie in ihrer Unmittelbarkeit ausgeht, als *Wissen* aber ist sie dies, das Gefundene als ihr eigenes zu setzen. Ihre Tätigkeit hat es mit der leeren Form zu tun, die Vernunft zu *finden* und ihr Zweck ist, daß ihr Begriff *für sie* sei, d.i. *für sich* Vernunft zu sein, womit in Einem der *Inhalt* für sie vernünftig wird. Diese Tätigkeit ist *Erkennen*. Das formelle Wissen der Gewißheit erhebt sich, da die Vernunft konkret ist, zum bestimmten und begriffgemäßen Wissen. Der Gang dieser Erhebung ist selbst vernünftig, und ein durch den Begriff bestimmter, notwendiger Übergang einer Bestimmung der intelligenten Tätigkeit (eines sogenannten *Vermögens* des Geistes) [in] die andere. Die Widerlegung des Scheins, das Vernünftige zu finden, die das Erkennen ist, geht [aus] von der Gewißheit, d.i. dem Glauben der Intelligenz an ihre Fähigkeit vernünftig zu wissen, an die Möglichkeit, sich die Vernunft aneignen zu können, die sie und der Inhalt an sich ist.

Die Unterscheidung der *Intelligenz* von *dem Willen* hat oft den unrichtigen Sinn, daß beide als eine fixe von einander getrennte Existenz genommen werden, so daß das Wollen ohne Intelligenz, oder die Tätigkeit der Intelligenz willenlos sein könne. Die Möglichkeit, daß, wie es genannt wird, der *Verstand* ohne das *Herz* und das *Herz* ohne den *Verstand* gebildet werden könne, daß es auch einseitigerweise verstandlose Herzen, und herzlose Verstande gibt, zeigt auf allen Fall nur dies an, daß schlechte in sich unwahre Existenzen statthaben, aber die Philosophie ist es nicht, welche solche Unwahrheiten des Daseins und der Vorstellung für die Wahrheit, das Schlechte für die Natur der Sache, nehmen soll. — Eine Menge sonstiger Formen, die von der Intelligenz gebraucht werden, daß sie *Eindrücke* von Außen empfangen, sie *aufnehme*, daß die Vorstellungen durch *Einwirkungen* äußerlicher Dinge als der Ursachen entstehen usf. gehören einem Standpunkte von Kategorien an, der nicht der Standpunkt des Geistes und der philosophischen Betrachtung ist.

Eine beliebte Reflexionsform ist die der *Kräfte* und *Vermögen* der *Seele*, der Intelligenz oder des Geistes. — Das *Vermögen* ist wie die *Kraft* die *fixierte Bestimmtheit* eines *Inhalts*, als Reflexion-in-sich vorgestellt. Die *Kraft* (§ 136) ist zwar die *Unendlichkeit* der Form, des Innern und

a. LO SPIRITO TEORETICO

§ 445. L'intelligenza e la conoscenza

L'intelligenza *trova se stessa determinata*. Questa è la sua parvenza, da cui essa procede nella sua immediatezza.

In quanto *sapere*, invece, l'intelligenza consiste nel porre come suo, come proprio, ciò che ha trovato.

La sua attività è alle prese con la forma vuota che consiste nel *trovare* la ragione, e il suo fine è che il suo concetto sia *per essa*, vale a dire: il fine dell'intelligenza è di essere *per sé* ragione, di modo che per essa il *contenuto* divenga a un tempo razionale. Questa attività è *conoscenza*.

Ora, poiché la ragione è concreta, il sapere formale della certezza si eleva a sapere determinato e concettuale. Il corso di questa elevazione è anch'esso razionale, e costituisce il passaggio necessario, determinato dal Concetto, di una determinazione dell'attività dell'intelligenza (di una cosiddetta *facoltà* dello spirito) in un'altra.

La parvenza secondo cui il Razionale sarebbe qualcosa di «trovato» viene confutata dalla conoscenza stessa nel suo procedere dalla certezza — cioè dalla fede dell'intelligenza nella propria capacità di sapere razionalmente — verso la possibilità di appropriarsi della ragione, la quale è l'intelligenza e il contenuto in sé.

Inadeguatezza della distinzione ordinaria tra intelligenza e volontà. — La distinzione tra *intelligenza* e *volontà* ha spesso il senso impreciso per cui ciascuna di esse viene intesa come un'esistenza fissa, separata dall'altra, come se la volontà potesse essere senza intelligenza, o l'attività dell'intelligenza senza volontà.

La possibilità che, come si suol dire, *l'intelletto* si formi senza il *cuore* e il *cuore* senza *l'intelletto*, e che vi siano unilateralmente anche dei cuori senza intelletto e degli intelletti senza cuore, mostra in ogni caso soltanto questo: Ci sono esistenze cattive, entro sé non vere. Ma non è certo la Filosofia quella che deve prendere per verità tali non-verità dell'Esserci e della rappresentazione, e ciò che è cattivo per la natura della Cosa.

Una moltitudine di altre forme impiegate dall'intelligenza (il fatto che essa riceva *impressioni* dall'esterno e le *accolga*, che le rappresentazioni sorgano da *influssi* delle cose esterne come da cause, ecc.) appartengono a un punto di vista categoriale che non è il punto di vista dello spirito e della considerazione filosofica.

Nello spirito non ci sono «facoltà» e «forze», né diverse «attività». — Una forma riflessa molto in voga è quella delle *forze* e *facoltà* dell'*anima*, dell'intelligenza o dello spirito.

La *facoltà*, come pure la *forza*, è la *determinatezza fissata* di un *contenuto* rappresentato come riflessione-entro-sé. La *forza* (§ 136) è precisa-

Äußern, aber ihre wesentliche *Endlichkeit* enthält die *Gleichgültigkeit* des *Inhalts* gegen die Form (ebendas. Anm.). Hierin liegt das Vernunftlose, was durch diese Reflexions-Form und die Betrachtung des Geistes als einer Menge von *Kräften* in denselben sowie auch in die Natur, gebracht wird. Was an seiner Tätigkeit *unterschieden* | werden kann, wird als eine *selbständige Bestimmtheit* festgehalten, und der Geist auf diese Weise zu einer verknöcherten, mechanischen *Sammlung* gemacht. Es macht dabei ganz und gar keinen Unterschied, ob statt der Vermögen und Kräfte der Ausdruck *Tätigkeiten* gebraucht wird. Das *Isolieren* der Tätigkeiten macht den Geist ebenso nur zu einem Aggregatwesen und betrachtet das Verhältnis derselben als eine äußerliche, zufällige Beziehung.

Das Tun der Intelligenz als theoretischen Geistes ist *Erkennen* genannt worden, nicht in dem Sinne, daß sie *unter anderem* auch erkennt, außerdem aber auch anschaut, vorstelle, sich erinnere, einbilde usf.; eine solche Stellung hängt zunächst mit dem soeben gerügten Isolieren der Geistestätigkeiten, aber ferner hängt damit auch die große Frage neuerer Zeit zusammen, ob wahrhaftes Erkennen, d.i. die Erkenntnis der Wahrheit möglich sei; so daß wenn wir einsehen, sie sei nicht möglich, wir dies Bestreben aufzugeben haben. Die vielen Seiten, Gründe und Kategorien, womit eine äußerliche Reflexion den Umfang dieser Frage anschwellt, finden ihre Erledigung an ihrem Orte; je äußerlicher der Verstand sich dabei verhält, desto diffuser wird ihm ein einfacher Gegenstand. Hier ist die Stelle des einfachen Begriffs des Erkennens, welcher dem ganz allgemeinen Gesichtspunkt jener Frage entgegentritt, nämlich dem, die *Möglichkeit* des wahrhaften Erkennens überhaupt in Frage zu stellen, und es für eine Möglichkeit und Willkür auszugeben, das Erkennen zu treiben oder aber es zu unterlassen. Der Begriff des Erkennens hat sich als die Intelligenz selbst, als die Gewißheit der Vernunft ergeben; die Wirklichkeit der Intelligenz *ist* nun das Erkennen selbst. Es folgt daraus, daß es ungereimt ist, von der Intelligenz und doch zugleich von der Möglichkeit oder Willkür des Erkennens zu sprechen. Wahrhaft aber ist das Erkennen, eben insofern sie es verwirklicht, d.i. den Begriff desselben *für sich* setzt. Diese formelle Bestimmung hat ihren konkreten Sinn in demselben, worin das Erkennen ihn hat. Die Momente seiner realisierenden Tätigkeit sind Anschauen, Vorstellen, Erinnern usf.; die Tätigkeiten haben keinen andern immanenten Sinn; ihr Zweck allein ist der Begriff des Erkennens (s. Anm. § 442). Nur wenn sie isoliert werden, so wird teils vorgestellt, | daß sie für anderes als für das Erkennen nützlich sein, teils die Befriedigung desselben für sich

mente l'*infinità* della forma, dell'Interno e dell'Esterno, mentre la sua *finitezza* essenziale contiene l'*indifferenza* del *contenuto* rispetto alla forma (*ivi*, annot.)³¹².

È così, mediante questa forma riflessa e mediante la considerazione dello spirito come di una moltitudine di *forze*, che l'Irrazionale viene introdotto nello Spirito, come pure nella Natura. Ciò che nell'attività spirituale può essere | *differenziato*, viene in tal modo irrigidito come una *determinatezza autonoma*, e lo spirito viene trasformato in una *raccolta* ossificata e meccanica.

Il risultato non cambia affatto neppure se al posto delle facoltà e delle forze si impiega l'espressione «*de attività dello spirito*». Anche l'*isolamento* delle attività trasforma lo spirito semplicemente in un aggregato, e considera il rapporto tra le attività come una relazione esteriore, accidentale.

La conoscenza autentica è tale in quanto realizzata dall'intelligenza.

— L'attività propria dell'intelligenza in quanto spirito teoretico è stata chiamata *conoscenza* non nel senso che l'intelligenza, oltre a conoscere, faccia poi anche altre cose, e che quindi anche intuisca, rappresenti, si ricordi, immagini, ecc. Una tale collocazione è legata innanzitutto a quell'isolamento appena criticato delle attività spirituali, ma si connette inoltre anche alla grande questione moderna «è possibile una conoscenza vera, cioè la conoscenza della verità?»; secondo il senso di tale questione, una volta stabilito che questa conoscenza non è possibile, dovremmo rinunciare all'impresa.

I molti aspetti, argomenti e categorie con cui una riflessione esteriore ingolfa l'ambito di tale questione, vengono discussi e risolti a loro tempo e luogo³¹³; quanto più esteriormente l'intelletto si comporta al riguardo, tanto più gli diviene complicato e confuso un oggetto che è semplice. In questa sede si tratta del concetto semplice della conoscenza, il quale si contrappone al punto di vista interamente generale di quella questione, al punto di vista, cioè, che mette in questione la *possibilità* della conoscenza vera in generale e ne fa una possibilità arbitraria di impegnarsi nella conoscenza oppure di rinunciarvi.

Il concetto della conoscenza è risultato come l'intelligenza stessa, come la certezza della ragione: la realtà dell'intelligenza è adesso la conoscenza stessa. Ne consegue che è insensato parlare dell'intelligenza e tuttavia, a un tempo, della possibilità o dell'arbitrio della conoscenza. La conoscenza, invece, è verità appunto nella misura in cui l'intelligenza la realizza, cioè pone il concetto della conoscenza *per sé*. Questa determinazione formale ha il suo senso concreto nello stesso elemento in cui ce l'ha la conoscenza. I momenti della sua attività realitante sono l'intuizione, la rappresentazione, il ricordo, ecc., attività, queste, che non hanno nessun altro senso immanente: il loro fine è unicamente il concetto della conoscenza (v. § 442 annot.).

Solo quando le attività vengono isolate, allora, da un lato, le si rappresenta | come utili in vista di qualcosa di diverso dalla conoscenza, e, dall'altro, come attività che garantiscono di per se stesse l'appagamento

selbst gewähren, und es wird das Genußreiche des Anschauens, der Erinnerung, des Phantasierens usf. gerühmt. Auch isoliertes d.i. geistloses Anschauen, Phantasieren usf. kann freilich Befriedigung gewähren; was in der physischen Natur die Grundbestimmtheit ist, das Außersichsein, die Momente der immanenten Vernunft aufeinander darzustellen, das vermag in der Intelligenz teils die Willkür, teils geschieht es ihr insofern sie selbst nur natürlich, ungebildet ist. Die *wahre Befriedigung* aber, gibt man zu, gewähre nur ein von Verstand und Geist durchdrungenes Anschauen, vernünftiges Vorstellen, von Vernunft durchdrungene, Ideen darstellende Produktionen der Phantasie usf., d.i. *erkennendes* Anschauen, Vorstellen usf. Das *Wahre*, das solcher Befriedigung zugeschrieben wird, liegt darin, daß das Anschauen, Vorstellen usf. nicht isoliert, sondern nur als Moment der Totalität, des Erkennens selbst, vorhanden ist.

α) ANSCHAUUNG

§ 446

Der Geist, der als *Seele natürlich* bestimmt, als *Bewußtsein* im Verhältnis zu dieser Bestimmtheit als zu einem *äußern* Objekte ist, als Intelligenz aber 1) *sich selbst* so bestimmt *findet*, ist sein dumpfes Weben in *sich*, worin er sich *stoffartig* ist und den ganzen *Stoff* seines Wissens hat. Um der *Unmittelbarkeit* willen, in welcher er so zunächst ist, ist er darin schlechthin nur als ein *einzelner* und *gemein-subjektiver*, und erscheint so als fühlender.

Wenn schon früher (§ 399 ff.) das Gefühl als eine Existenzweise der Seele vorkam, so hat das *Finden* oder die *Unmittelbarkeit* daselbst wesentlich die Bestimmung des natürlichen Seins oder der Leiblichkeit, hier aber nur *abstrakt* der *Unmittelbarkeit* überhaupt. |

§ 447

Die *Form* des Gefühls ist, daß es zwar eine *bestimmte* Affektion, aber diese *Bestimmtheit* einfach ist. Darum hat ein Gefühl, wenn sein Inhalt doch der gediegenste und wahrste ist, die Form zufälliger Partikularität, außerdem daß der Inhalt ebensowohl der dürftigste und unwahrste sein kann.

della conoscenza, e si celebra la ricchezza di godimento dell'intuire, del ricordare, del fantasticare, ecc. Certo, le intuizioni, le fantasie, ecc., possono garantire appagamento anche se sono isolate, cioè prive di spiritualità; ciò che nella natura fisica è la determinatezza fondamentale – l'essere-fuori-di-sé, per cui i momenti della ragione immanente sono presentati l'uno fuori dell'altro – può dar luogo nell'intelligenza, in parte, all'arbitrio, e, in parte, ciò le accade nella misura in cui è essa stessa soltanto naturale, non coltivata.

Il *vero appagamento*, invece – e ciò lo si ammette –, sarebbe garantito soltanto da un'intuizione compenetrata da intelletto e spirito, da una rappresentazione razionale, da produzioni della fantasia, ecc., razionalmente compenstrate e veicolanti Idee, cioè da intuizioni, rappresentazioni, ecc., *conoscitive*.

La *verità* che viene attribuita a tale appagamento consiste in ciò: Le intuizioni, le rappresentazioni, ecc., non sono date allo stato isolato, bensì soltanto come momento della totalità, della conoscenza stessa.

α) L'INTUIZIONE

§ 446. aa) Lo spirito sentimentale

In quanto *anima*, lo spirito è determinato *naturalmente*. In quanto *coscienza*, poi, esso è in rapporto con questa determinatezza come con un oggetto *esterno*. In quanto intelligenza, infine, lo spirito *trova se stesso* determinato nel modo seguente.

aa) Innanzitutto, lo spirito è la trama oscura e ottusa entro sé, in cui esso è *materiale* e ha l'intero *materiale* del suo sapere. Per via dell'*immediatezza* nella quale lo spirito si trova inizialmente, esso vi è assolutamente e soltanto come uno spirito *singolare* e *comunemente soggettivo*, e appare quindi come spirito sentimentale.

Differenza tra anima sentimentale e spirito sentimentale — Se già in precedenza (§§ 399 ss.) il sentimento è apparso come una modalità d'esistenza dell'anima, tuttavia il *trovare*, cioè l'immediatezza, aveva lì essenzialmente la determinazione dell'Essere naturale o della corporalità, mentre qui ha solo *astrattamente* la determinazione dell'immediatezza in generale. |

§ 447. La forma del sentimento come particolarità accidentale

La *forma* del sentimento consiste nel fatto che esso è un'affezione *determinata*, ma questa *determinatezza* è semplice. Un sentimento, pertanto, anche se il suo contenuto è il più compatto e il più vero, ha la forma di una particolarità accidentale, oltre al fatto che il contenuto può ben essere il più povero e il più privo di verità.

Daß der Geist in seinem Gefühle den *Stoff* seiner Vorstellungen hat, ist eine sehr allgemeine Voraussetzung, aber gewöhnlicher in dem entgegengesetzten Sinne von dem, den dieser Satz hier hat. Gegen die Einfachheit des Gefühls pflegt vielmehr das *Urteil* überhaupt, die Unterscheidung des Bewußtseins in ein Subjekt und Objekt, als das Ursprüngliche vorausgesetzt [zu] werden; so wird dann die Bestimmtheit der Empfindung von einem *selbständigen* äußerlichen oder innerlichen *Gegenstände* abgeleitet. Hier in der Wahrheit des Geistes ist dieser seinem Idealismus entgegengesetzte Standpunkt des Bewußtseins untergegangen, und der Stoff des Gefühls vielmehr bereits als dem Geiste immanent gesetzt. In Betreff des Inhalts ist es gewöhnliches* Vorurteil, daß im Gefühl mehr sei, als im Denken; insbesondere wird dies in Ansehung der moralischen und religiösen Gefühle statuiert. Der Stoff, der sich der Geist als fühlend ist, hat sich auch hier als das an und für sich Bestimmte der Vernunft ergeben; es tritt darum aller vernünftige und näher auch aller geistige Inhalt in das Gefühl ein. Aber die Form der selbstischen Einzelheit, die der Geist im Gefühle hat, ist die unterste und schlechteste, in der er nicht als freies, als unendliche Allgemeinheit, - sein Gehalt und Inhalt vielmehr als ein zufälliges, subjektives, partikuläres ist. *Gebildete*, wahr | hafte Empfindung ist die Empfindung eines gebildeten Geistes, der sich das Bewußtsein von bestimmten Unterschieden, wesentlichen Verhältnissen, wahrhaften Bestimmungen usf. erworben, und bei dem dieser berichtigte Stoff es ist, der in sein Gefühl tritt, d.i. diese Form erhält. Das Gefühl ist die unmittelbare, gleichsam präsenteste Form, in der sich das Subjekt zu einem gegebenen Inhalte verhält; es reagiert zuerst mit seinem besondern Selbstgeföhle dagegen, welches wohl gediegener und umfassender sein kann, als ein einseitiger Verstandesgesichtspunkt, aber ebensowohl auch beschränkt und schlecht; auf allen Fall ist es die Form des Partikulären und Subjektiven. Wenn ein Mensch sich über Etwas nicht auf die Natur und den Begriff der Sache oder wenigstens auf Gründe, die Verstandesallgemeinheit, sondern auf sein Gefühl beruft, so ist nichts anderes zu tun, als ihn stehen zu lassen, weil er sich dadurch der Gemeinschaft der Vernünftigkeit verweigert, sich in seine isolierte Subjektivität, die *Partikularität*, abschließt.

§ 448

2) In der Direktion dieses unmittelbaren Findens ist das eine Moment die abstrakte *identische* Richtung des Geistes im Geföhle wie in allen andern seiner weitem Bestimmungen, die *Aufmerksamkeit*, ohne welche nichts für ihn ist; - die tätige *Erinnerung*, das Moment des *Seinigen*, aber als die noch *formelle* Selbstbe-

* es [ein] gewöhnliches BL.

In che senso il sentimento fornisce allo spirito il materiale delle sue rappresentazioni. — Un presupposto assai generale è che lo spirito, nel suo sentimento, avrebbe il *materiale* delle sue rappresentazioni. Ma di solito tale presupposto viene preso nel senso opposto a quello che ha qui la proposizione. In genere, infatti, davanti alla semplicità del sentimento, si presuppone piuttosto come originario il *giudizio* in generale, cioè la differenziazione della coscienza in un Soggetto e in un Oggetto; allora la determinatezza della sensazione viene dedotta da un *oggetto autonomo*, esteriore o interiore.

Qui, nella verità dello spirito, questo punto di vista della coscienza contrapposto al suo Idealismo è tramontato, e il materiale del sentimento è stato posto piuttosto come già immanente allo spirito.

Quanto al contenuto, è pregiudizio diffuso *che nel sentimento ci sarebbe più materiale che nel pensiero*; in particolare, ciò viene stabilito a proposito dei sentimenti morali e religiosi. Il materiale, che lo spirito è a se stesso in quanto sentimentale, è risultato anche qui come la determinatezza in sé e per sé della ragione; pertanto ogni contenuto razionale, e più precisamente ogni contenuto spirituale, entra nel sentimento. Tuttavia, la forma dell'ipseità singolare, che lo spirito ha nel sentimento, è la più bassa e cattiva, e in essa lo spirito non è come libertà, come universalità infinita, bensì il suo contenuto e la sua consistenza sono piuttosto qualcosa di accidentale, soggettivo e particolare.

Una sensazione *coltivata* | e vera è la sensazione di uno spirito coltivato, il quale si è conquistato la coscienza di differenze determinate, di rapporti essenziali, di determinazioni vere, ecc., e nel sentimento del quale a entrare - a ricevere tale forma - è questo materiale regolato e assestato. Il sentimento è la forma immediata, per così dire più presente, in cui il soggetto si rapporta a un contenuto dato; esso vi reagisce contro inizialmente con il suo autosentimento particolare, il quale può ben essere più compatto e comprensivo di un punto di vista unilaterale dell'intelletto, ma è altrettanto limitato e cattivo, e in ogni caso è una forma particolare e soggettiva.

Quando un uomo, riguardo a qualcosa, si *appella* non alla natura e al concetto della Cosa, o almeno ad argomentazioni raziocinanti, all'universalità intellettuale, bensì al suo *sentimento*, allora non bisogna fare altro che lasciarlo stare, perché egli rifiuta in tal modo la comunanza della razionalità e si rinchiude nella propria soggettività isolata, la *particolarità*.

§ 448. ββ) Il ricordo attivo e il materiale sentimentale come l'Altro dello spirito

ββ) Nella scissione di questo trovare immediato, uno dei due momenti è la direzione astratta e *identica* dello spirito entro il sentimento, come pure entro tutte le sue ulteriori determinazioni. Questa direzione comporta: l'*attenzione*, senza la quale nulla è per lo spirito; il *ricordo* attivo, il momento del *Suo*, ma come auto-determinazione ancora *formale* dell'intelligenza.

stimmung der Intelligenz. Das andere Moment ist, daß sie gegen diese ihre Innerlichkeit die Gefühlsbestimmtheit als ein *seiendes*, aber als ein *Negatives*, als das abstrakte Anderssein seiner selbst setzt. Die Intelligenz bestimmt hiemit den Inhalt der Empfindung als *außer sich seiendes*, wirft ihn *in Raum und Zeit* hinaus, welches die *Formen* sind, worin sie anschauend ist. Nach dem Bewußtsein ist der Stoff nur Gegenstand desselben, relatives Anderes; von dem Geiste aber erhält er die vernünftige Bestimmung, das *Andere seiner selbst* zu sein (vgl. § 247, 254).

§ 449

3) Die Intelligenz als diese konkrete Einheit der beiden Momente, und zwar unmittelbar in diesem äußerlich-seienden Stoffe in sich erinnert und in ihrer Erinnerung in sich in das Außer-sichsein versenkt zu sein, ist *Anschauung*.

§ 450

Auf und gegen dies eigene Außersichsein richtet die Intelligenz ebenso wesentlich ihre Aufmerksamkeit, und ist das Erwachen zu sich selbst in dieser ihrer Unmittelbarkeit, ihre *Erinnerung in sich* in derselben; so ist die Anschauung dies Konkrete des Stoffs und ihrer selbst, das *ihrige*, so daß sie diese Unmittelbarkeit und das Finden des Inhalts nicht mehr nötig hat. –

β) Die Vorstellung

§ 451

Die Vorstellung ist als die erinnerte Anschauung die Mitte zwischen dem unmittelbaren Bestimmt-sich-finden der Intelligenz und zwischen derselben in ihrer Freiheit, dem Denken. Die Vorstellung ist das *Ihrige* der Intelligenz noch mit einseitiger Subjektivität, indem dies Ihrige noch bedingt durch die Unmittelbarkeit, nicht an ihm selbst das *Sein* ist. Der Weg der Intelligenz in den Vorstellungen ist, die Unmittelbarkeit ebenso innerlich zu machen, sich in *sich* | *selbst anschauend* zu setzen, als die Subjektivität der Innerlichkeit aufzuheben und in ihr selbst ihrer sich zu entäußern, und in ihrer *eigenen Äußerlichkeit in sich zu sein*. Aber indem das Vorstellen von der Anschauung und deren *gefundenem* Stoffe anfängt, so ist diese Tätigkeit mit dieser Diffe-

L'altro momento è quello in cui l'intelligenza, rispetto a questa sua interiorità, pone la determinatezza sentimentale come *essente*, ma come un *Negativo*, come l'alterità astratta di se stessa. Con ciò, l'intelligenza determina il contenuto della sensazione come un contenuto *essente fuori di sé*, lo proietta *nello spazio e nel tempo*, che sono le *forme* in cui essa è intuitiva. – Secondo la coscienza, il materiale è soltanto suo oggetto, | un Altro relativo; dallo spirito, invece, il materiale riceve la determinazione razionale di essere l'*Altro dello spirito stesso* (cfr. §§ 247, 254).

§ 449. γγ) L'intelligenza come intuizione

γγ) L'intelligenza, in quanto è questa unità concreta dei due momenti – vale a dire, immediatamente, (1) di essere ricordata entro sé in questo materiale esteriormente essente, e (2) di essere immersa nell'essere-fuori-di-sé mentre entro sé si interiorizza col proprio ricordo –, è *intuizione*.

§ 450. Il destarsi dell'intelligenza a se stessa

L'intelligenza rivolge essenzialmente la sua attenzione anche verso e contro questo proprio essere-fuori-di-sé, ed è il destarsi a se stessa in questa sua immediatezza, è il suo *ricordarsi entro sé* in questa immediatezza. In tal modo, l'intuizione è questa concretezza del materiale e di se stessa, è il *Suo*, per cui non ha più bisogno di questa immediatezza e di trovare il contenuto.

β) LA RAPPRESENTAZIONE

§ 451. Il cammino dell'intelligenza nelle rappresentazioni

La rappresentazione, come pure l'intuizione ricordata, è il termine medio fra l'immediato trovarsi-determinata dell'intelligenza e il pensiero, cioè l'intelligenza stessa nella sua libertà.

La rappresentazione è il *Suo* dell'intelligenza che ha ancora una soggettività unilaterale; questo *Suo*, infatti, è ancora condizionato dall'immediatezza, non è in se stesso l'*Essere*.

Il cammino dell'intelligenza nelle rappresentazioni consiste nel rendere l'immediatezza anche interiore, nel porsi | entro se stessa come *intuitiva*, nel rimuoversi come la soggettività dell'interiorità e nell'esteriorizzarsi entro se stessa, e nell'*essere entro sé* nella *propria exteriorità*.

Tuttavia, poiché l'attività rappresentativa inizia dall'intuizione e dal materiale *trovato*, ecco che questa attività è ancora affetta da

renz noch behaftet und ihre konkreten Produktionen in ihr sind noch *Synthesen*, die erst im Denken zu der konkreten Immanenz des Begriffes werden.

αα) DIE ERINNERUNG

§ 452

Als die Anschauung zunächst erinnernd setzt die Intelligenz den *Inhalt des Gefühls* in ihre Innerlichkeit, in ihren *eigenen Raum* und ihre *eigene Zeit*. So ist er 1) *Bild*, von seiner ersten Unmittelbarkeit und abstrakten Einzelheit gegen anderes befreit, als in die Allgemeinheit des Ich überhaupt, aufgenommen. Das Bild hat nicht mehr die vollständige Bestimmtheit, welche die Anschauung hat, und ist willkürlich oder zufällig, überhaupt isoliert von dem äußerlichen Orte, Zeit und dem unmittelbaren Zusammenhang, in dem sie stand.

§ 453

2) Das Bild für sich ist vorübergehend, und die Intelligenz selbst ist als Aufmerksamkeit die Zeit und auch der Raum, das Wann und Wo, desselben. Die Intelligenz ist aber nicht nur das Bewußtsein und Dasein, sondern als solche das Subjekt, und das *Ansich* ihrer Bestimmungen; in ihr *erinnert* ist das Bild nicht mehr existierend, *bewußtlos aufbewahrt*.

Die Intelligenz als diesen nächtlichen Schacht, in welchem eine Welt unendlich vieler Bilder und Vorstellungen aufbewahrt ist, ohne daß sie im Bewußtsein wären, zu fassen, ist einerseits die allgemeine Forderung überhaupt, den Begriff als konkret, wie den Keim z.B. so zu fassen, daß er alle *Bestimmtheiten*, welche in der Entwicklung des Baumes erst zur *Existenz* kommen, in *virtueller* Möglichkeit, *affirmativ* enthält. Die Unfähigkeit, dies in sich konkrete und doch *einfach* bleibende Allgemeine zu fassen, ist es, welche das Aufbewahren der besondern Vorstellungen in besondern *Fibern* und *Plätzen* veranlaßt hat; das Verschiedene soll wesentlich nur eine auch vereinzelt räumliche Existenz haben. – Der Keim aber kommt aus den existierenden Bestimmtheiten nur in einem Andern, dem Keime der Frucht, zur *Rückkehr* in seine Einfachheit, wieder zur Existenz des Ansichseins. Aber die Intelligenz ist als solche die

questa differenza, e le sue produzioni concrete sono in essa ancora *sintesi*, le quali soltanto nel pensiero divengono immanenza concreta del Concetto.

αα) IL RICORDO

§ 452. 1) *L'immagine*

L'intelligenza, quando ricorda inizialmente l'intuizione, pone il *contenuto del sentimento* nella propria interiorità, nel suo *proprio spazio* e nel suo *proprio tempo*.

In tal modo, il contenuto è 1) *immagine*, liberata dalla sua prima immediatezza e dalla singolarità astratta rispetto ad altro, in quanto essa è accolta nell'universalità dell'Io in generale.

L'immagine non ha più la determinatezza compiuta dell'intuizione, ed è arbitraria o accidentale, e in generale isolata dal luogo esterno, dal tempo e dal contesto immediato in cui l'intuizione stava.

§ 453. 2) *Conservazione inconscia dell'immagine*

2) L'immagine è per sé transeunte, e l'intelligenza stessa, in quanto attenzione, è il tempo e anche lo spazio – il Quando e il Dove – dell'immagine.

L'intelligenza, però, non è soltanto la coscienza e l'Esserci delle proprie determinazioni, bensì, in quanto tale, ne è anche il soggetto e l'*In-sé*. *Ricordata* nell'intelligenza, perciò, l'immagine non è più esistente, ma è *conservata inconsciamente*.

L'intelligenza come pozzo notturno del mondo rappresentativo inconscio. — L'intelligenza è dunque questo pozzo notturno in cui è conservato un mondo di immagini e rappresentazioni infinitamente molteplici, senza che esse siano nella coscienza.

Cogliere l'intelligenza in questi termini è, *da un lato*, l'esigenza universale | di cogliere il Concetto come concreto – esigenza analoga, per esempio, a quella di cogliere il germoglio come contenente *affermativamente*, in possibilità *virtuale*, tutte le *determinatezze* che vengono all'*esistenza* soltanto nello sviluppo dell'albero.

L'incapacità di cogliere questo Universale – il quale, essendo entro sé concreto, permane tuttavia *semplice* – ha fatto credere che le rappresentazioni particolari siano conservate in *fibre* e *sedi* particolari³¹⁴, e che ciò che è diverso debba anche avere, essenzialmente e soltanto, un'esistenza spaziale isolata.

Ora, il germoglio va dalle determinatezze esistenti soltanto in un Altro, cioè nel germoglio del frutto, per poi *ritornare* nella sua semplicità, cioè nuovamente nell'esistenza dell'Essere-in-sé. L'intelligenza, inve-

freie *Existenz* des in seiner Entwicklung sich in sich erinnernden *Ansich-seins*. Es ist also andererseits die Intelligenz als dieser *bewußtlose* Schacht, d.i. als das *existierende* Allgemeine, in welchem das Verschiedene noch nicht als diskret gesetzt ist, zu fassen. Und zwar ist dieses *Ansich* die erste Form der Allgemeinheit, die sich im Vorstellen darbietet.

§ 454

3) Solches abstrakt aufbewahrte Bild bedarf zu seinem Dasein einer daseienden Anschauung; die eigentliche sogenannte Erinnerung ist die Beziehung des Bildes auf eine Anschauung und zwar als *Subsumtion* der unmittelbaren einzelnen Anschauung unter das der Form nach Allgemeine, unter die *Vorstellung*, die derselbe Inhalt ist; so daß die Intelligenz in der bestimmten Empfindung und deren Anschauung sich innerlich ist, und sie als das *bereits ihrige erkennt*, so wie sie zugleich ihr zunächst nur inneres Bild, nun auch als unmittelbares der Anschauung, und an solcher als *bewährt* weiß. – Das Bild, das im Schachte der Intelligenz nur ihr Eigentum war, ist mit der Bestimmung der Äußerlichkeit nun auch im Besitze derselben. Es ist damit zugleich [als] unterscheidbar von der Anschauung und trennbar von der einfachen Nacht, in der es zunächst versenkt ist, gesetzt. Die Intelligenz ist so die Gewalt | ihr Eigentum äußern zu können, und für dessen Existenz in ihr nicht mehr der äußern Anschauung zu bedürfen. Diese Synthese des innerlichen Bildes mit dem erinnerten Dasein ist die eigentliche *Vorstellung*; indem das innere nun auch an ihm die Bestimmung hat, vor die Intelligenz *gestellt* werden zu können, in ihr Dasein zu haben.

ββ) DIE EINBILDUNGSKRAFT

§ 455

1) Die in diesem Besitz tätige Intelligenz ist die *reproduktive Einbildungskraft*, das *Hervorgehen* der Bilder aus der eigenen Innerlichkeit des Ich, welches nunmehr deren Macht ist. Die nächste *Beziehung* der Bilder ist die ihres mit aufbewahrten äußerlichen unmittelbaren Raums und Zeit. – Aber das Bild hat im

ce, in quanto tale, è l'*esistenza* libera dell'*Essere-in-sé* che, nel suo sviluppo, si ricorda entro sé.

Dall'*altro lato*, dunque, l'intelligenza va colta come questo pozzo *inconscio*, cioè come l'Universale *esistente* in cui ciò che è diverso non è ancora posto come discreto. E, per la precisione, questo *In-sé* è la prima forma dell'universalità che si offre nella rappresentazione.

§ 454. 3) L'immagine come possesso dell'intelligenza. La rappresentazione vera e propria

3) Per il suo Esserci, una tale immagine astrattamente conservata ha bisogno di un'intuizione essenteci. Il ricordo propriamente detto è la relazione dell'immagine a un'intuizione, e precisamente come *sussunzione* della singola intuizione immediata sotto l'Universale formale, cioè sotto la *rappresentazione* che è lo stesso contenuto.

Di conseguenza, nella sensazione determinata e nella corrispettiva intuizione, l'intelligenza è interiore a se stessa e *conosce* questa intuizione come ciò che è *già suo*; a un tempo, l'intelligenza sa ora la sua immagine, inizialmente soltanto interna, anche come immagine immediata dell'intuizione, e in quest'ultima sa l'immagine come *confermata e garantita*.

L'immagine, che nel pozzo dell'intelligenza era soltanto sua proprietà, è ora, con la determinazione dell'esteriorità, anche in suo possesso. L'immagine è posta quindi a un tempo come distinguibile dall'intuizione e separabile dalla notte semplice in cui essa è inizialmente immersa.

In tal modo, l'intelligenza è il potere | di esternare la sua proprietà e di non aver più bisogno, per l'esistenza della proprietà entro essa, dell'intuizione esterna.

Questa sintesi dell'immagine interiore con l'Esserci ricordato è la *rappresentazione* vera e propria: ora l'Interno ha anche in sé la determinazione di poter essere *collocato* davanti all'intelligenza e di avere il proprio Esserci in essa.

ββ) L'IMMAGINAZIONE

§ 455. 1) L'immaginazione riproduttiva

1) L'intelligenza attiva in questo possesso è l'*immaginazione riproduttiva*, il *venir fuori* delle immagini dall'interiorità propria dell'Io, il quale ormai è la loro potenza.

La *relazione* più prossima delle immagini è quella dello spazio e del tempo, immediati ed esteriori, conservati insieme a esse. È

Subjekte, worin es aufbewahrt ist, allein die Individualität, in der die Bestimmungen seines Inhalts zusammengeknüpft sind, seine unmittelbare, d.i. zunächst nur räumliche und zeitliche Konkretion, welche [es] als *Eines* im Anschauen hat, ist dagegen aufgelöst. Der reproduzierte Inhalt, als der mit sich identischen Einheit der Intelligenz angehörend, und aus deren allgemeinem Schachte hervorgeht, hat eine *allgemeine* Vorstellung zur *assoziiierenden Beziehung* der Bilder, der nach sonstigen Umständen mehr abstrakten oder mehr konkreten Vorstellungen.

Die sogenannten *Gesetze der Ideen-Assoziation* haben besonders in der mit dem Verfall der Philosophie gleichzeitigen Blüte der empirischen Psychologie ein großes Interesse gehabt. Fürs erste sind es keine *Ideen*, welche assoziiert werden. Fürs andere sind diese Beziehungsweisen keine *Gesetze*, eben darum schon, weil so *viele* Gesetze über dieselbe Sache sind, wodurch Willkür und Zufälligkeit, das Gegenteil eines Gesetzes, vielmehr statthat; es ist zufällig, ob das Verknüpfende ein Bildliches oder eine Verstandes-Kategorie, Gleichheit und Ungleichheit, Grund und Folge | usf. ist. Das Fortgehen an Bildern und Vorstellungen nach der assoziiierenden Einbildung ist überhaupt das Spiel eines gedankenlosen Vorstellens, in welchem die Bestimmung der Intelligenz noch formelle Allgemeinheit überhaupt, der Inhalt aber der in den Bildern gegebene ist. – Bild und Vorstellung sind, insofern von der angegebenen genauern Formbestimmung abgesehen wird, dem Inhalte nach dadurch unterschieden, daß jenes die sinnlich-konkretere Vorstellung ist; Vorstellung, der Inhalt mag ein Bildliches oder Begriff und Idee sein, hat überhaupt den Charakter, ob zwar ein der Intelligenz angehöriges doch ihrem Inhalte nach gegebenes und unmittelbares zu sein. Das *Sein*, das *Sich-bestimmt-Finden* der Intelligenz klebt der Vorstellung noch an, und die Allgemeinheit, welche jener Stoff durch das Vorstellen erhält, ist noch die abstrakte. Die Vorstellung ist die Mitte in dem Schlusse der Erhebung der Intelligenz; die Verknüpfung der *beiden Bedeutungen der Beziehung-auf-sich*, nämlich des *Seins* und der *Allgemeinheit*, die im Bewußtsein als Objekt und Subjekt bestimmt sind. Die Intelligenz ergänzt das *Gefundene* durch die Bedeutung der Allgemeinheit, und das *Eigne*, Innere, durch die des aber von ihr gesetzten *Seins*. – Über den Unterschied von Vorstellungen und Gedanken vergl. Einl. § 20 Anm.

solo nel soggetto in cui è conservata, però, che l'immagine ha l'individualità, nella quale sono collegate le determinazioni del suo contenuto: qui la sua concrezione immediata – cioè, inizialmente, soltanto la concrezione spaziale e temporale che essa ha in quanto *unità* nell'intuizione – è dissolta. Il contenuto riprodotto appartiene all'unità autoidentica dell'intelligenza ed è tratto dal suo pozzo universale; il contenuto ha perciò una rappresentazione *universale* come *relazione associativa* delle immagini, cioè delle rappresentazioni che, in base alle diverse circostanze, sono più astratte o più concrete.

Non esistono «leggi dell'associazione di idee». — Le cosiddette *leggi dell'associazione di idee* hanno avuto grande interesse soprattutto nel periodo di massima prosperità della psicologia empirica, contemporaneamente alla decadenza della Filosofia.

In primo luogo, non sono affatto *idee* quelle che vengono associate.

In secondo luogo, queste modalità relazionali non sono affatto *leggi*, e non lo sono già soltanto perché si tratterebbe di *molte* leggi su un'unica e medesima Cosa, il che dà luogo all'arbitrio e all'accidentalità che sono piuttosto il contrario di una legge. È infatti accidentale se l'elemento da collegare sia un'immagine oppure una categoria dell'intelletto, un'uguaglianza o una disuguaglianza, un fondamento o una conseguenza, | ecc.

Il procedere in immagini e rappresentazioni secondo l'immaginazione associativa è in generale il gioco dell'attività rappresentativa priva di pensiero, nella quale la determinazione dell'intelligenza è ancora universalità formale in generale, mentre il contenuto è dato nelle immagini.

Differenza di contenuto tra immagine e rappresentazione. — Immagine e rappresentazione, nella misura in cui si prescinde dalla più precisa determinazione formale indicata, sono contenutisticamente differenti.

L'immagine è la rappresentazione sensibile più concreta, una rappresentazione il cui contenuto può essere un'immagine o un concetto o un'idea, e che, sebbene appartenga all'intelligenza, ha tuttavia in generale, secondo il suo contenuto, il carattere di essere un'entità data e immediata. L'*Essere*, il *Trovarsi-determinato* dell'intelligenza, è qui ancora attaccato alla rappresentazione, e l'universalità che quel materiale riceve per mezzo dell'attività rappresentativa è ancora l'universalità astratta.

La rappresentazione propriamente tale, invece, è il termine medio nel sillogismo dell'elevazione dell'intelligenza: è il collegamento dei *due significati dell'autorelazione*, cioè il collegamento dell'*Essere* e dell'*Universale*, i quali nella coscienza sono determinati come Oggetto e Soggetto. L'intelligenza integra il *Trovato* con il significato dell'Universale, e integra il Proprio, l'Interno, con il significato dell'Essere – Essere, però, che è posto dall'intelligenza stessa.

Per la differenza tra rappresentazioni e pensieri cfr. Introduzione, § 20 annot.

Die Abstraktion, welche in der vorstellenden Tätigkeit stattfindet, wodurch *allgemeine Vorstellungen* produziert werden, und die Vorstellungen als solche haben schon die Form der Allgemeinheit an ihnen, wird häufig als ein *Aufeinanderfallen* vieler *ähnlicher* Bilder ausgedrückt und soll auf diese Weise begreiflich werden. Damit dies *Aufeinanderfallen* nicht ganz der *Zufall*, das Begrifflose sei, müßte eine *Attraktionskraft* der ähnlichen Bilder oder desgleichen angenommen werden, welche zugleich die negative Macht wäre, das noch Ungleiche derselben aneinander abzureiben. Diese Kraft ist in der Tat die Intelligenz selbst, das mit sich identische Ich, welches durch seine Erinnerung ihnen unmittelbar Allgemeinheit gibt, und die einzelne Anschauung unter das bereits innerlich gemachte Bild *subsumiert*. (§ 453.) |

§ 456

Auch die Assoziation der Vorstellungen ist daher als *Subsumtion* der Einzelnen unter eine *Allgemeine*, welche deren Zusammenhang ausmacht, zu fassen. Die Intelligenz ist aber an ihr nicht nur allgemeine Form, sondern ihre Innerlichkeit ist *in sich bestimmte, konkrete* Subjektivität von eigenem Gehalt, der aus irgend einem Interesse, ansichseiendem Begriffe oder Idee stammt, insofern von solchem Inhalte antizipierend gesprochen werden kann. Die Intelligenz ist die Macht über den Vorrat der ihr angehörigen Bilder und Vorstellungen, und so 2) freies Verknüpfen und Subsumieren dieses Vorrats unter den eigentümlichen Inhalt. So ist sie in jenem in sich *bestimmt* erinnert, und ihn diesem ihrem Inhalt einbildend, – *Phantasie, symbolisierende, allegorisierende* oder *dichtende* Einbildungskraft. Diese mehr oder weniger konkreten, individualisierten Gebilde sind noch Synthesen, insofern der Stoff, in dem der subjektive Gehalt [sich] ein Dasein der Vorstellung gibt, von dem Gefundenen der Anschauung herkommt.

§ 457

Die Intelligenz ist in der Phantasie zur Selbstanschauung in ihr insoweit vollendet, als ihr aus ihr selbst genommener Gehalt bildliche Existenz hat. Dies Gebilde ihres Selbstanschauens ist subjektiv, das Moment des *Seienden* fehlt noch. Aber in dessen

L'Io come potenza negativa che elimina la disuguaglianza tra le immagini simili. — L'astrazione che ha luogo nell'attività rappresentativa, mediante cui vengono prodotte *rappresentazioni universali* – e le rappresentazioni in quanto tali hanno già in sé la forma dell'universalità –, viene spesso indicata come un *sovrapporsi* di molte immagini *simili*, ed è proprio questo il modo in cui essa dev'essere compresa.

Tuttavia, affinché questa *sovrapposizione* non sia del tutto *casuale*, aconcettuale, si dovrebbe ammettere una *forza attrattiva* delle immagini simili, o comunque qualcosa di analogo che, a un tempo, costituisca la potenza negativa in grado di eliminare quanto ancora c'è di disuguale nelle immagini. Ora, questa forza è di fatto l'intelligenza stessa, è l'Io identico a sé che, mediante il suo ricordo, conferisce alle immagini immediatamente l'universalità, e *sussume* la singola intuizione sotto l'immagine già interiorizzata (§ 453). |

§ 456. 2) La fantasia

Anche l'associazione delle rappresentazioni, pertanto, va intesa come *sussunzione* di rappresentazioni singole sotto una rappresentazione *universale*, la quale sussunzione costituisce la loro connessione.

Ora, però, l'intelligenza non è in sé soltanto forma universale, ma la sua interiorità è soggettività *entro sé determinata, concreta*, che ha un contenuto proprio – derivante da un qualche interesse, da un concetto o da un'idea essenti-in-sé – nella misura in cui di tale contenuto si può parlare per anticipazione.

L'intelligenza è la potenza che domina sulla riserva di immagini e rappresentazioni che le appartengono; essa è quindi 2) congiunzione e sussunzione libera di questa riserva sotto il contenuto peculiare. L'intelligenza si ricorda e interiorizza in modo *determinato* entro quella riserva, e la plasma immaginativamente secondo questo suo contenuto: essa è quindi *fantasia*, immaginazione *simbolizzante, allegorizzante* o *poetante*.

Queste formazioni immaginative più o meno concrete, più o meno individualizzate, sono ancora delle sintesi nella misura in cui il materiale, in cui il contenuto soggettivo conferisce un Esserci alla rappresentazione, proviene dal Trovato dell'intuizione.

§ 457. 3) La fantasia significativa

Nella fantasia, l'intelligenza è entro sé compiuta come autointuizione nella misura in cui il suo contenuto, tratto da essa stessa, ha esistenza immaginativa.

Questa immagine della sua autointuizione è soggettiva, nel senso che manca ancora il momento dell'Essente. Tuttavia, nell'u-

Einheit des innern Gehalts und des Stoffes ist die Intelligenz ebenso zur identischen Beziehung auf sich als Unmittelbarkeit *an sich* zurückgekehrt. Wie sie als Vernunft davon ausgeht, sich das in sich gefundene Unmittelbare anzueignen (§ 445. Vgl. 455 Anm.), d.i. es als *Allgemeines* zu bestimmen, so ist ihr Tun als Vernunft (§ 438) von dem nunmehrigen | Punkte aus, das in ihr zur konkreten Selbstanschauung Vollendete als *seiendes* zu bestimmen, d.h. sich selbst zum *Sein*, zur *Sache* zu machen. In dieser Bestimmung tätig, ist sie sich *äußernd*, *Anschauung* produzierend, – 3) *Zeichen machende Phantasie*.

Die Phantasie ist der Mittelpunkt, in welchem das Allgemeine und das Sein, das Eigene und das Gefundensein, das Innere und Äußere vollkommen in Eins geschaffen sind. Die vorhergehenden Synthesen, der Anschauung, Erinnerung usf. sind Vereinigungen derselben Momente; aber es sind Synthesen; erst in der Phantasie ist die Intelligenz nicht als der unbestimmte Schacht und das Allgemeine, sondern als Einzelheit, d.i. als konkrete Subjektivität, in welcher die Beziehung auf sich ebenso zum Sein als zur Allgemeinheit bestimmt ist. Für solche Vereinigungen des Eigenen und Innern des Geistes, und des *Anschaulichen* werden die Gebilde der Phantasie allenthalben anerkannt; ihr weiter bestimmter Inhalt gehört andern Gebieten an. Hier ist diese innere Werkstätte nur nach jenen abstrakten Momenten zu fassen. – Als die Tätigkeit dieser Einigung ist die Phantasie Vernunft, aber die *formelle* Vernunft nur, insofern der *Gehalt* der Phantasie als solcher gleichgültig ist, die Vernunft aber als solche auch den *Inhalt* zur *Wahrheit* bestimmt.

Es ist noch dies besonders herauszuheben, daß indem die Phantasie den innern Gehalt zum Bild und zur Anschauung bringt, und dies ausgedrückt wird, daß sie denselben als *seiend* bestimmt, der Ausdruck auch nicht auffallend scheinen muß, daß die Intelligenz sich *seiend*, sich zur *Sache* mache; denn ihr Gehalt ist sie selbst, und ebenso die ihm von ihr gegebene Bestimmung. Das von der Phantasie produzierte Bild ist nur subjektiv anschaulich; im *Zeichen* fügt sie eigentliche Anschaulichkeit hinzu; im *mechanischen* Gedächtnis vollendet sie diese Form des *Seins* an ihr.

§ 458

In dieser von der Intelligenz ausgehenden Einheit *selbständiger Vorstellung* und einer *Anschauung* ist die Materie der letztern zunächst wohl | ein aufgenommenes, etwas unmittelbares oder gegebenes (z.B. die Farbe der Kokarde u. dgl.). Die *Anschauung*

nità del contenuto interno e del materiale, l'intelligenza è anche ritornata all'autorelazione identica come immediatezza *in sé*. Quando essa, in quanto ragione, parte dall'appropriazione dell'immediatezza trovata entro sé (§ 445; cfr. § 455 annot.), cioè la determina come *Universale*, ecco allora che la sua attività razionale (§ 438) procede dal punto attuale | a determinare come *essente* ciò che in essa si è sviluppato in autointuizione concreta, procede cioè a rendere se stessa *Essere, Cosa*.

Quando è attiva in questa determinazione, l'intelligenza si *estrinseca*, produce *intuizione*: è *fantasia che si esprime in segni*.

La fantasia è ragione formale. — La fantasia è il punto centrale in cui l'Universale e l'Essere, il Proprio e il Trovato, l'Interno e l'Esterno, sono perfettamente unificati. Le sintesi precedenti dell'intuizione, del ricordo, ecc., sono unificazioni del medesimo momento; tuttavia, si tratta pur sempre di sintesi. Solo nella fantasia l'intelligenza non è più come il pozzo indeterminato e come l'Universale, bensì è come Singolare, cioè come soggettività concreta nella quale l'autorelazione è determinata sia come Essere, sia come Universalità.

Tutti riconoscono che le immagini della fantasia costituiscono tali unificazioni del Proprio e dell'Interno dello spirito con l'elemento *intuitivo*. Il loro contenuto ulteriormente determinato appartiene ad altri ambiti, mentre qui questa fucina interna va intesa soltanto secondo quel momento astratto.

In quanto attività di questa unione, la fantasia è ragione, ma è ragione *formale* solo nella misura in cui il *contenuto* in quanto tale della fantasia è indifferente. La ragione in quanto tale, invece, determina a *verità* anche il *contenuto*.

Nel segno la fantasia conferisce all'immagine l'autentica intuibilità. — In particolare, bisogna ancora rilevare questo fatto: Poiché la fantasia porta il contenuto interno a immagine e a intuizione – e ciò viene espresso dicendo che essa lo determina come *essente* –, non deve sembrare sorprendente l'espressione secondo cui l'intelligenza si farebbe *essente*, si farebbe *Cosa*. Il contenuto dell'intelligenza, infatti, è l'intelligenza stessa, e lo è altrettanto la determinazione che essa gli conferisce.

L'immagine prodotta dalla fantasia è solo soggettivamente intuitiva, mentre è nel *segno* che la fantasia aggiunge a ciò l'autentica intuibilità; nella memoria *meccanica*, poi, essa completa in sé questa forma dell'*Essere*³¹⁵.

§ 458. Il segno come rappresentazione intuitiva di qualcos'altro

In questa unità, procedente dall'intelligenza, di una *rappresentazione autonoma* e di un'*intuizione*, la materia dell'intuizione è certo innanzitutto | un qualcosa di accolto, di immediato o di dato (per esempio: il colore della coccarda, e affini).

gilt aber in dieser Identität nicht als positiv und sich selbst, sondern *etwas anderes* vorstellend. Sie ist ein Bild, das eine *selbständige* Vorstellung der Intelligenz als Seele in sich empfangen hat, seine *Bedeutung*. Diese Anschauung ist das Zeichen.

Das *Zeichen* ist irgend eine unmittelbare Anschauung, die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat; — die *Pyramide*, in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist. Das *Zeichen* ist vom *Symbol* verschieden, einer Anschauung, deren *eigene* Bestimmtheit ihrem Wesen und Begriffe nach mehr oder weniger der Inhalt ist, den sie als Symbol ausdrückt; beim Zeichen als solchen hingegen geht der eigene Inhalt der Anschauung, und der, dessen Zeichen sie ist, einander nichts an. Als *bezeichnend* beweist daher die Intelligenz eine freiere Willkür und Herrschaft im Gebrauch der Anschauung, denn als symbolisierend.

Gewöhnlich wird das *Zeichen* und die *Sprache* irgendwo als *Anhang* in der Psychologie oder auch in der Logik eingeschoben, ohne daß an ihre Notwendigkeit und Zusammenhang in dem Systeme der Tätigkeit der Intelligenz gedacht würde. Die wahrhafte Stelle des Zeichens ist die aufgezeigte, daß die Intelligenz, welche als anschauend, die Form der Zeit und des Raums erzeugt, aber den sinnlichen Inhalt als aufnehmend und aus diesem Stoffe sich Vorstellungen bildend erscheint, nun ihren selbständigen Vorstellungen ein bestimmtes Dasein aus sich gibt, den erfüllten Raum und Zeit, die Anschauung *als die ihrige gebraucht*, deren unmittelbaren und eigentümlichen Inhalt tilgt, und ihr einen andern Inhalt zur Bedeutung und Seele gibt. — Diese Zeichen erschaffende Tätigkeit kann das *produktive* Gedächtnis (die zunächst abstrakte Mnemosyne) vornehmlich genannt werden, indem das Gedächtnis, das im gemeinen Leben oft mit Erinnerung, auch Vorstellung und Einbildungskraft verwechselt | und gleichbedeutend gebraucht wird, es überhaupt nur mit Zeichen zu tun hat.

§ 459

Die Anschauung als unmittelbar zunächst ein gegebenes und räumliches erhält, insofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird, die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehobene zu sein. Die Intelligenz ist diese ihre Negativität; so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung, die ein Zeichen ist, ein Dasein in der *Zeit*, — ein Verschwinden des Daseins, indem es ist, und nach seiner weitem äußerlichen, psychischen Bestimmtheit ein von der In-

In questa identità, però, l'*intuizione* non ha il valore di rappresentare positivamente e di rappresentare se stessa, bensì di rappresentare *qualcos'altro*. Essa è un'immagine che ha ricevuto entro sé una rappresentazione *autonoma* dell'intelligenza come anima, che ha ricevuto, cioè, il suo *significato*.

Questa intuizione è il *segno*.

La differenza tra segno e simbolo. — Il *segno* è una certa intuizione immediata che rappresenta un contenuto completamente diverso da quello che essa ha per sé: è la *piramide* in cui è trasferita e custodita un'anima estranea.

Il *segno* è diverso dal *simbolo*, cioè da una intuizione la cui determinatezza *propria*, secondo la sua essenza e il suo concetto, è più o meno il contenuto che essa esprime appunto come simbolo. Nel segno in quanto tale, invece, il contenuto proprio dell'intuizione è affatto estraneo al contenuto di cui essa è segno.

In quanto *designatrice*, pertanto, l'intelligenza rivela nell'impiego dell'intuizione un arbitrio e un dominio più liberi rispetto a quando è simbolizzatrice.

L'attività creatrice di segni come memoria produttiva. — Di solito, nella psicologia o anche nella logica, il *segno* e il *linguaggio* vengono inseriti a caso come *appendici*, senza che si pensi alla loro necessità e connessione nel sistema dell'attività dell'intelligenza.

Ora, la collocazione autentica del segno è quella indicata: L'intelligenza che, in quanto intuitiva, produce la forma del tempo e dello spazio, ma appare come ricettiva del contenuto sensibile e come plasmantesi con questo materiale alcune rappresentazioni, conferisce adesso da se stessa alle sue rappresentazioni autonome un Esserci determinato: l'intelligenza *impiega* adesso spazio e tempo riempiti, impiega cioè l'intuizione *come l'intuizione sua propria*, ne elimina il contenuto immediato e peculiare, e per significato e per anima le conferisce un altro contenuto.

Questa attività creatrice di segni può essere chiamata in particolare «memoria *produttiva*» (la Mnemosyne inizialmente astratta), perché la memoria — la quale nella vita ordinaria viene spesso scambiata col ricordo, con la rappresentazione e con l'immaginazione, e viene impiegata | come loro equivalente —, ha in generale a che fare soltanto con segni.

§ 459. Il suono articolato, il discorso, la lingua

L'intuizione, che immediatamente e inizialmente è qualcosa di dato e di spaziale, una volta impiegata come segno riceve la determinazione essenziale di essere soltanto come intuizione rimossa. Questa sua negatività è l'intelligenza.

Perciò la figura più autentica dell'intuizione-segno è un Esserci nel *tempo*: un dileguare dell'Esserci mentre l'Esserci è.

Inoltre, secondo la sua ulteriore determinatezza esteriore, psichica, la figura più vera dell'intuizione è un *essere-posta* dall'intel-

telligenza aus ihrer (anthropologischen) eigenen Natürlichkeit hervorgehendes *Gesetztsein*, – der *Ton*, die erfüllte Äußerung der sich kundgebenden Innerlichkeit. Der für die bestimmten Vorstellungen sich weiter artikulierende Ton, die *Rede* und ihr System, die *Sprache*, gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites höheres, als ihr unmittelbares Dasein, überhaupt eine Existenz, die *im Reiche des Vorstellens* gilt.

Die Sprache kommt hier nur nach der eigentümlichen Bestimmtheit als das Produkt der Intelligenz, ihre Vorstellungen in einem äußerlichen Elemente zu manifestieren, in Betracht. Wenn von der Sprache auf konkrete Weise gehandelt werden sollte, so wäre für das *Material* (das Lexikalische) derselben der anthropologische, näher der psychisch-physiologische (§ 401) Standpunkt zurückzurufen, für die *Form* (die Grammatik) der des Verstandes zu antizipieren. Für das *elementarische Material* der Sprache hat sich einerseits die Vorstellung bloßer Zufälligkeit verloren, andererseits das Prinzip der Nachahmung auf seinen geringen Umfang, tönende Gegenstände, beschränkt. Doch kann man noch die deutsche Sprache über ihren Reichtum wegen der vielen besondern Ausdrücke rühmen hören, die sie für besondere Töne (Rauschen, Sausen, Knarren usw., man | hat deren vielleicht mehr als hundert gesammelt; die augenblickliche Laune erschafft deren, wenn es beliebt, neue) besitzt; ein solcher Überfluß im Sinnlichen und Unbedeutenden ist nicht zu dem zu rechnen, was den Reichtum einer gebildeten Sprache ausmachen soll. Das eigentümlich Elementarische selbst beruht nicht sowohl auf einer auf äußere Objekte sich beziehenden, als auf innerer Symbolik, nämlich der anthropologischen Artikulation gleichsam als einer *Gebärde* der leiblichen Sprech-Äußerung. Man hat so für jeden Vokal und Konsonanten, wie für deren abstraktere Elemente (Lippengebärde, Gaumen-, Zungengebärde), und dann ihre Zusammensetzungen die eigentümliche Bedeutung gesucht. Aber diese bewußtlosen dumpfen Anfänge werden durch weitere so Äußerlichkeiten als Bildungs-Bedürfnisse zur Unscheinbarkeit und Unbedeutendheit modifiziert, wesentlich dadurch, daß sie als sinnliche Anschauungen selbst zu Zeichen herabgesetzt, und dadurch ihre eigene ursprüngliche Bedeutung verkümmert und ausgelöscht wird. Das *Formelle* der Sprache aber ist das Werk des Verstandes, der seine Kategorien in sie einbildet, dieser logische Instinkt bringt das Grammatische derselben hervor. Das Studium von ursprünglich gebliebenen Sprachen, die man in neuern Zeiten erst gründlich kennen zu lernen angefangen hat, hat hierüber gezeigt, daß sie eine sehr ins Einzelne

ligenza, essere-posta che viene fuori dalla naturalità propria (antropologica) dell'intelligenza stessa: è il *tono*, *suono articolato*, cioè l'estrinsecazione riempita dell'interiorità annunciantesi.

Il tono che si articola ulteriormente in vista delle rappresentazioni determinate è il *discorso*, e il sistema del discorso è la *lingua*. In questo ambito, il tono conferisce a sensazioni, intuizioni e rappresentazioni un secondo Esserci, più elevato dell'Esserci immediato: in generale, conferisce loro un'esistenza che ha valore *nel regno dell'attività rappresentativa*.

Aspetto materiale (lessicale) e aspetto formale (grammaticale) della lingua. — La lingua viene qui presa in considerazione soltanto secondo la sua determinatezza peculiare di prodotto dell'intelligenza, cioè in quanto l'intelligenza manifesta le sue rappresentazioni in un elemento esteriore.

Se si dovesse parlare concretamente della lingua, allora, per il suo *materiale* (l'aspetto lessicale), si dovrebbe chiamare in causa il punto di vista antropologico, e, più precisamente, quello psichico-fisiologico (§ 401); per la *forma* (la grammatica), invece, si dovrebbe anticipare il punto di vista dell'intelletto³¹⁶.

Per quanto riguarda il *materiale elementare* della lingua, da un lato è stata ormai superata la rappresentazione secondo cui esso sarebbe mera accidentalità; dall'altro lato, il principio dell'imitazione è stato limitato al suo ambito ristretto, agli oggetti sonori. Tuttavia, è ancora possibile veder esaltata la ricchezza della lingua tedesca per via delle molte espressioni particolari che essa possiede per tradurre suoni particolari (*rauschen, sausen, knarren*, ecc.: | se ne sono raccolti forse più di cento, e l'umore del momento ne crea a piacimento sempre di nuovi). Ora, una tale sovrabbondanza di tratti sensibili e insignificanti non va certo annoverata tra ciò che deve costituire una lingua evoluta.

Lo stesso aspetto peculiarmente *materiale-elementare* della lingua si fonda non tanto su una simbolica riferita a oggetti esterni, bensì su una simbolica interna, cioè sull'articolazione antropologica, come si trattasse, per così dire, di un *gesto* dell'estrinsecazione linguistica corporale. Così si è ricercato il significato peculiare di ogni vocale e consonante, come pure dei loro elementi più astratti (posizioni labiali, palatali, linguali) e, inoltre, delle loro combinazioni³¹⁷. Ma questi rudimenti inconsci e ottusi vengono modificati da ulteriori fatti esterni e da bisogni culturali, tanto da diventare impercettibili e insignificanti; e ciò avviene essenzialmente perché, essendo essi stessi intuizioni sensibili, vengono abbassati a segni, per cui il loro significato originario si atrofizza e si estingue.

L'aspetto *formale* della lingua, invece, è l'opera dell'intelletto, il quale nella lingua plasma le proprie categorie. Questo istinto logico dà luogo all'aspetto grammaticale della lingua. Al riguardo, lo studio di lingue rimaste allo stadio primitivo – lingue che solo di recente si è imparato a conoscere a fondo – ha mostrato che esse contengono una grammatica molto complessa e perfezionata nei dettagli, ed esprimono differenze che

ausgebildete Grammatik enthalten und Unterschiede ausdrücken, die in Sprachen gebildeterer Völker mangeln oder verwischt worden sind; es scheint daß die Sprache der gebildetsten Völker die unvollkommnere Grammatik, und dieselbe Sprache bei einem ungebildeten Zustande ihres Volkes eine vollkommnere als bei dem höher gebildeten hat. Vergl. Hrn. W. v. Humboldt, über den Dualis I. 10, 11.

Bei der Tonsprache, als der ursprünglichen, kann auch der *Schriftsprache*, jedoch hier nur im Vorbeigehn erwähnt werden; sie ist nur eine weitere Fortbildung im *besondern* Gebiete der Sprache, welche eine äußerlich praktische Tätigkeit zu Hülfe nimmt. Die Schriftsprache geht zum Felde des unmittelbaren räumlichen Anschauens fort, in welchem sie die Zeichen (§ 454) nimmt und hervorbringt. Näher bezeichnet die *Hieroglyphenschrift* die *Vorstellungen* durch räumliche Figuren, die *Buchstabenschrift* hingegen *Töne*, welche selbst schon Zeichen sind. Diese besteht daher aus Zeichen der Zeichen, und so, daß sie die konkreten Zeichen der Tonsprache, die Worte, in ihre einfachen Elemente auflöst, und diese Elemente bezeichnet. — *Leibniz* hat sich durch seinen Verstand verführen lassen, eine vollständige Schriftsprache, auf hieroglyphische Weise gebildet, was wohl partiell auch bei Buchstabenschrift (wie in unsern Zeichen der Zahlen, der Planeten, der chemischen Stoffe u. dgl.) stattfindet, als eine allgemeine Schriftsprache für den Verkehr der Völker und insbesondere der Gelehrten für sehr wünschenswert zu halten. Man darf aber dafür halten, daß der Verkehr der Völker (was vielleicht in Phönizien der Fall war, und gegenwärtig in Kanton geschieht — s. *Macartneys* Reise von Staunton) vielmehr das Bedürfnis der Buchstabenschrift und deren Entstehung herbeigeführt hat. Ohnehin ist nicht an eine umfassende *fertige* Hieroglyphen-Sprache zu denken; sinnliche Gegenstände sind zwar festbleibender Zeichen fähig, aber für Zeichen von Geistigem führt der Fortgang der Gedankenbildung, die fortschreitende logische Entwicklung veränderte Ansichten über ihre innern Verhältnisse und damit über ihre Natur herbei, so daß damit auch eine andere hieroglyphische Bestimmung einträte. Geschieht dies doch schon bei sinnlichen Gegenständen, daß ihre Zeichen in der Tonsprache, ihre Namen häufig verändert werden, wie z.B. bei den chemischen, auch mineralogischen. Seitdem man vergessen hat, was Namen als solche sind, nämlich für sich *sinnlose Äußerlichkeiten*, die erst als *Zeichen* eine Bedeutung haben, seit man statt eigentlicher Namen den Ausdruck einer Art von Definition fordert und dieselbe sogar häufig auch wieder nach Willkür und Zufall formiert, ändert sich die Benennung, d.i. nur die Zusammensetzung aus Zeichen ihrer | Gattungsbestimmung oder anderer charakteristisch sein sollender Eigenschaften, nach der Verschiedenheit der Ansicht, die man von der Gattung oder sonst einer spezifisch sein sollenden Eigenschaft faßt. — Nur dem Statarischen der chinesischen Geistesbildung ist die hieroglyphische Schriftsprache dieses Vol-

nelle lingue di popoli più evoluti o mancano del tutto oppure sono molto più sfumate. Sembra che la lingua dei popoli più civilizzati abbia la grammatica più imperfetta, e che una stessa lingua, in uno stadio meno civilizzato del popolo che la parla, abbia una grammatica più perfetta che non nello stadio più evoluto. Cfr. W. v. Humboldt, *Sul duale*, sez. I, pp. 10-11¹⁸.

La lingua scritta. Scrittura geroglifica e scrittura alfabetica. — Insieme alla lingua fonica, che è quella originaria, si può far menzione — ma solo di passaggio — anche della *lingua scritta*.

La lingua scritta è soltanto una formazione ulteriore nella sfera *particolare* del linguaggio, formazione di cui | si serve un'attività esteriormente pratica. La lingua scritta accede al campo dell'intuizione spaziale immediata, e in questo campo prende e produce i segni (§ 454). In particolare, la *scrittura geroglifica* designa le *rappresentazioni* mediante figure spaziali; la *scrittura alfabetica*, invece, designa dei *suoni* che sono essi stessi già dei segni. La scrittura alfabetica è costituita pertanto da segni di segni, nel senso che essa risolve i segni concreti della lingua fonica — le parole — nei loro elementi semplici, e designa questi elementi.

Leibniz, lasciandosi fuorviare dal suo intelletto, ha auspicato con molto fervore una lingua scritta completa, formata sull'esempio di quella geroglifica — cosa che, in parte, ha luogo anche nella scrittura alfabetica (come pure nei nostri segni dei numeri, dei pianeti, delle materie chimiche, ecc.) —: si tratterebbe di una lingua scritta universale per il commercio dei popoli e, in particolare, dei dotti¹⁹.

Si deve invece sostenere che il commercio dei popoli (come forse accadeva in Fenicia, e come oggi accade a Kanton; v. il *Viaggio di Macartney* di Staunton²⁰) ha suscitato piuttosto il bisogno della scrittura alfabetica e l'ha fatta sorgere.

Per di più, non bisogna pensare a una lingua geroglifica ampia e *definitiva*; è vero, infatti, che gli oggetti sensibili sono capaci di segni stabili, ma per i segni di ciò che è spirituale il progresso della cultura del pensiero, il progressivo sviluppo logico, trasforma i punti di vista sui loro rapporti interni e, quindi, sulla loro natura; di conseguenza, subentrerebbe presto una nuova determinazione geroglifica.

Già nella sfera degli oggetti sensibili accade addirittura che i loro segni nella lingua parlata — i loro nomi — vengano spesso cambiati, come per esempio a proposito degli oggetti chimici e mineralogici²¹. Infatti, da quando ci si è dimenticati di cosa siano i nomi in quanto tali — cioè, *esteriorità* di per sé *prive di senso* che hanno significato soltanto come *segni* —, da quando al posto di nomi veri e propri si esige l'enunciazione di una specie di definizione, coniandola spesso in base all'arbitrio e al caso, ecco che la denominazione — cioè, nient'altro che la combinazione di segni | corrispondenti alla determinazione del genere degli oggetti, o di altre loro proprietà che devono essere caratteristiche — si trasforma secondo la diversità del punto di vista intorno al genere o a una proprietà che dev'essere specifica.

L'esempio della cultura cinese. — La scrittura geroglifica è adatta soltanto alla staticità della cultura spirituale cinese. E questo tipo di

kes angemessen; diese Art von Schriftsprache kann ohnehin nur der Anteil des geringern Teils eines Volkes sein, der sich in ausschließendem Besitze geistiger Kultur hält. – Die Ausbildung der Tonsprache hängt zugleich aufs genaueste mit der Gewohnheit der Buchstabenschrift zusammen, durch welche die Tonsprache allein die Bestimmtheit und Reinheit ihrer Artikulation gewinnt. Die Unvollkommenheit der chinesischen Tonsprache ist bekannt; eine Menge ihrer Worte hat mehrere ganz verschiedene Bedeutungen selbst bis auf zehn ja zwanzig, so daß im Sprechen der Unterschied bloß durch die Betonung, Intensität, leiseres Sprechen oder Schreien bemerklich gemacht wird. Europäer, welche anfangen chinesisches zu sprechen, ehe sie sich diese absurden Feinheiten der Akzentuation zu eigen gemacht haben, fallen in die lächerlichsten Mißverständnisse. Die Vollkommenheit besteht hier in dem Gegenteil von dem *parler sans accent*, was mit Recht in Europa für ein gebildetes Sprechen gefordert wird. Es fehlt um der hieroglyphischen Schriftsprache willen der chinesischen Tonsprache an der objektiven Bestimmtheit, welche in der Artikulation durch die Buchstabenschrift gewonnen wird.

Die Buchstabenschrift ist an und für sich die intelligentere; in ihr ist das *Wort*, die der Intelligenz eigentümliche würdigste Art der Äußerung ihrer Vorstellungen, zum Bewußtsein gebracht, zum Gegenstande der Reflexion gemacht. Es wird in dieser Beschäftigung der Intelligenz mit demselben analysiert, d. i. dies Zeichenmachen wird auf seine einfachen, wenigen Elemente (die Urgebärden des Artikulierens) reduziert; sie sind das Sinnliche der Rede, auf die Form der Allgemeinheit gebracht, welches in dieser elementarischen Weise zugleich völlige Bestimmtheit und Reinheit erlangt. Die Buchstabenschrift behält damit auch den Vorteil der Tonsprache, daß in ihr wie in dieser, die Vorstellungen eigentliche Namen haben; der Name ist das einfache Zeichen für die eigentliche, d. i. *einfache*, nicht in ihre Bestimmungen aufgelöste und aus ihnen zusammengesetzte Vorstellung. Die Hieroglyphensprache entsteht nicht aus der unmittelbaren | Analyse der sinnlichen Zeichen, wie die Buchstabenschrift, sondern aus der voranzugehenden Analyse der Vorstellungen, woraus dann leicht der Gedanke gefaßt wird, daß alle Vorstellungen auf ihre Elemente, auf die einfachen logischen Bestimmungen zurückgeführt werden könnten, so daß aus den hiefür gewählten Elementarzeichen, (wie bei den chinesischen *Koua* der einfache gerade und der in zwei Teile gebrochene Strich) durch ihre Zusammensetzung die Hieroglyphensprache erzeugt würde. Dieser Umstand der analytischen Bezeichnung der Vorstellungen bei der hieroglyphischen Schrift, welcher *Leibniz* verführt hat, diese für vorzüglicher zu halten, als die Buchstabenschrift, ist es vielmehr, der dem Grundbedürfnisse der Sprache überhaupt, dem Namen, widerspricht, für die unmittelbare Vorstellung, welche so reich

scrittura può essere in ogni caso appannaggio solo di quella parte più piccola di un popolo la quale si riserva il possesso esclusivo della cultura spirituale.

Il perfezionamento del linguaggio parlato è invece connesso molto più strettamente con la consuetudine della scrittura alfabetica: solo per mezzo di questa la lingua parlata guadagna la determinatezza e purezza della sua articolazione.

Ora, l'imperfezione della lingua parlata cinese è nota: moltissime sue parole hanno fino a dieci, anzi fino a venti significati completamente diversi fra loro, per cui nella pratica linguistica la differenza viene sottolineata meramente mediante l'accento, l'intensità, i toni sommessi o urlati. Gli Europei, quando cominciano a parlare cinese, prima di appropriarsi di queste assurde sottigliezze dell'accentazione cadono nei più ridicoli equivoci. La perfezione consiste qui nel contrario del *parler sans accent*, il quale in Europa viene giustamente considerato come un parlare evoluto. A causa della scrittura geroglifica, la lingua parlata cinese manca di determinatezza oggettiva, la quale viene invece raggiunta appunto con l'articolazione determinata dalla scrittura alfabetica.

Il primato della scrittura alfabetica. Il nome come bisogno fondamentale della lingua in generale. — La scrittura alfabetica è, in sé e per sé, la più intelligente. In essa, la *parola* — che per l'intelligenza è il tipo più peculiare e più degno di estrinsecazione delle sue rappresentazioni — è portata alla coscienza, è resa oggetto della riflessione. La parola, in quanto oggetto di questa occupazione dell'intelligenza, viene analizzata, vale a dire: questa produzione di segni viene ridotta ai suoi pochi elementi semplici (i gesti originari dell'articolazione). Tali elementi costituiscono quel carattere sensibile del discorso che è portato alla forma dell'universalità, carattere che, in questo modo materiale-elementare, ottiene a un tempo piena determinatezza e purezza.

La scrittura alfabetica vanta quindi anche il privilegio della lingua parlata, per cui nell'una e nell'altra le rappresentazioni hanno dei nomi veri e propri. Il nome è il segno semplice per la rappresentazione propriamente tale, cioè per la rappresentazione *semplice*, non risolta nelle sue determinazioni e non composta di esse.

La lingua geroglifica, diversamente dalla scrittura alfabetica, non sorge dall'analisi | immediata dei segni sensibili, bensì dall'analisi preliminare delle rappresentazioni; qui, di conseguenza, si è facilmente portati a pensare che tutte le rappresentazioni possano essere ricondotte ai loro elementi, alle loro semplici determinazioni logiche, per cui il linguaggio geroglifico verrebbe prodotto dalla combinazione dei segni elementari prescelti a questo scopo (tali sono, nei *koua* cinesi, il semplice tratto diritto e il tratto spezzato in due parti).

Questa circostanza della designazione analitica delle rappresentazioni nella scrittura geroglifica — circostanza che ha fuorviato Leibniz al punto da fargli ritenere tale scrittura più vantaggiosa di quella alfabetica — contraddice piuttosto il bisogno fondamentale della lingua in generale, cioè il nome: contraddice il bisogno, per la rappresentazione immediata,

ihr Inhalt in sich gefaßt werden möge, für den Geist im Namen einfach ist, auch ein einfaches unmittelbares Zeichen zu haben, das als ein Sein für sich nichts zu denken gibt, nur die Bestimmung hat, die einfache Vorstellung als solche zu bedeuten und sinnlich vorzustellen. Nicht nur tut die vorstellende Intelligenz dies, sowohl bei der Einfachheit der Vorstellungen zu verweilen, als auch sie aus den abstrakteren Momenten, in welche sie analysiert worden, wieder zusammenzufassen, sondern auch das Denken resumiert den konkreten Inhalt aus der Analyse, in welcher derselbe zu einer Verbindung vieler Bestimmungen geworden, in die Form eines einfachen Gedankens. Für beide ist es Bedürfnis auch solche in Ansehung der Bedeutung einfache Zeichen, die aus mehrern Buchstaben oder Silben bestehend und auch darein zergliedert doch nicht eine Verbindung von mehrern Vorstellungen darstellen, zu haben. – Das Angeführte macht die Grundbestimmung für die Entscheidung über den Wert dieser Schriftsprachen aus. Alsdann ergibt sich auch, daß bei der Hieroglyphenschrift die Beziehungen konkreter geistiger Vorstellungen notwendig verwickelt und verworren werden müssen, und ohnehin die Analyse derselben, deren nächste Produkte ebenso wieder zu analysieren sind, auf die mannigfaltigste und abweichendste Weise möglich erscheint. Jede Abweichung in der Analyse brächte eine andere Bildung des Schriftnamens hervor, wie in neuern Zeiten, nach der vorhin gemachten Bemerkung sogar in dem sinnlichen Gebiete die Salzsäure auf mehrfache Weise ihren Namen verändert hat. Eine hieroglyphische Schriftsprache erforderte eine ebenso statarische Philosophie als es die Bildung der Chinesen überhaupt ist. |

Es folgt noch aus dem Gesagten, daß Lesen- und Schreibenlernen einer Buchstabenschrift für ein nicht genug geschätztes, unendliches Bildungsmittel zu achten ist, indem es den Geist von dem sinnlich Konkreten zu der Aufmerksamkeit auf das Formellere, das tönende Wort und dessen abstrakte Elemente, bringt, und den Boden der Innerlichkeit im Subjekte zu begründen und rein zu machen ein wesentliches tut. – Die erlangte Gewohnheit tilgt auch später die Eigentümlichkeit der Buchstabenschrift, im Interesse des Sehens als ein Umweg durch die Hörbarkeit zu den Vorstellungen zu erscheinen, und macht sie für uns zur Hieroglyphenschrift, so daß wir beim Gebrauche derselben die Vermittlung der Töne nicht im Bewußtsein vor uns zu haben bedürfen; Leute dagegen, die eine geringe Gewohnheit des Lesens haben, sprechen [sich] das Gelesene laut vor, um es in seinem Tönen zu verstehen. Außerdem daß bei jener Fertigkeit, die die Buchstabenschrift in Hieroglyphen verwandelte, die durch jene erste Einübung gewonnene Abstraktions-Fähigkeit bleibt, ist das hieroglyphische Lesen für sich selbst ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben; das Hörbare oder Zeit-

di avere anche un segno semplice immediato, il quale, in quanto Essere per sé, non dia nulla da pensare e abbia unicamente la determinazione di significare la rappresentazione semplice in quanto tale e di rappresentarla sensibilmente. Solo nel nome la rappresentazione immediata – per quanto riccamente possa essere inteso il suo contenuto entro sé – è semplice per lo spirito.

Non è soltanto l'intelligenza rappresentativa a soffermarsi presso la semplicità delle rappresentazioni e a raccoglierle nuovamente insieme a partire dai momenti astratti in cui esse sono state analizzate; il pensiero stesso, infatti, a partire dall'analisi in cui il contenuto concreto è divenuto un collegamento di molte determinazioni, riassume questo contenuto nella forma di pensiero semplice. Tanto per l'intelligenza quanto per il pensiero c'è bisogno di avere anche tali segni semplici riferiti al significato, ciascuno dei quali, pur essendo costituito da diverse lettere o sillabe ed essendo anche scomposto in esse, non presenta tuttavia un collegamento tra varie rappresentazioni.

Quanto detto finora costituisce la determinazione fondamentale per decidere del valore di queste lingue scritte. Da ciò risulta pure che nella scrittura geroglifica le relazioni tra rappresentazioni spirituali concrete devono essere necessariamente complicate e confuse; per di più, l'analisi di tali relazioni – i cui prodotti più prossimi vanno anch'essi, a loro volta, analizzati – può essere condotta nei modi più vari e divergenti. Ogni divergenza nell'analisi produrrebbe una diversa formazione del nome scritto; analogamente, secondo l'osservazione fatta in precedenza, vediamo che di recente persino nell'ambito sensibile l'acido muriatico ha cambiato nome molte volte³²². Una lingua scritta geroglifica comporterebbe una filosofia tanto statica quanto lo è la cultura cinese in generale. |

Il vantaggio di leggere e scrivere in una lingua alfabetica. — Da ciò che si è detto consegue inoltre che imparare a leggere e a scrivere in una lingua alfabetica va considerato come un mezzo infinito di cultura, finora non debitamente apprezzato. Esso, infatti, porta lo spirito dalla concretezza sensibile all'attenzione verso ciò che è più formale, verso la parola sonora e i relativi elementi astratti: questo mezzo contribuisce essenzialmente a fondare e a purificare il terreno dell'interiorità nel soggetto.

Più tardi, poi, l'abitudine acquisita elimina anche l'aspetto peculiare della scrittura alfabetica – cioè il fatto di apparire come una via indiretta per giungere alle rappresentazioni attraverso l'udibilità e nell'interesse della vista –, e ce la trasforma in una scrittura geroglifica; a quel punto, nell'impiego della scrittura alfabetica, non abbiamo più bisogno che nella coscienza, davanti a noi, ci sia la mediazione dei suoni. Le persone poco abituate a leggere, invece, pronunciano ciò che leggono ad alta voce per comprenderne i suoni.

Ma a parte il fatto che nell'abilità di trasformare la scrittura alfabetica in geroglifi permane ancora la capacità di astrazione guadagnata grazie a quel primo esercizio, va fatta quest'ulteriore considerazione: La scrittura geroglifica è, di per se stessa, un leggere sordo e uno scrivere muto,

liche und das Sichtbare oder Räumliche hat zwar jedes seine eigene Grundlage zunächst von gleichem Gelten mit der andern; bei der Buchstabenschrift aber ist nur Eine Grundlage und zwar in dem richtigen Verhältnisse, daß die sichtbare Sprache zu der tönenden nur als Zeichen sich verhält; die Intelligenz äußert sich unmittelbar und unbedingt durch Sprechen. – Die Vermittlung der Vorstellungen durch das Unsinnlichere der Töne zeigt sich weiter für den folgenden Übergang von dem Vorstellen zum Denken, – das Gedächtnis, – in seiner eigentümlichen Wesentlichkeit. |

§ 460

Der Name als Verknüpfung der von der Intelligenz produzierten Anschauung und seiner Bedeutung ist zunächst eine *einzelne* vorübergehende Produktion und die Verknüpfung der Vorstellung als eines innern mit der Anschauung als einem äußerlichen, ist selbst *äußerlich*. Die Erinnerung dieser Äußerlichkeit ist das *Gedächtnis*.

γγ) GEDÄCHTNIS

§ 461

Die Intelligenz durchläuft als Gedächtnis gegen die Anschauung des Worts dieselben Tätigkeiten des Erinnerns, wie als Vorstellung überhaupt gegen die erste unmittelbare Anschauung (§ 451 ff.). – 1) Jene Verknüpfung, die das Zeichen ist, zu dem ihrigen machend, erhebt sie durch diese Erinnerung die *einzelne* Verknüpfung zu einer *allgemeinen*, d.i. bleibenden Verknüpfung, in welcher Name und Bedeutung objektiv für sie verbunden sind, und macht die Anschauung, welche der Name zunächst ist, zu einer *Vorstellung*, so daß der Inhalt, die Bedeutung, und das Zeichen identifiziert, Eine Vorstellung sind und das Vorstellen in seiner Innerlichkeit konkret, der Inhalt als dessen Dasein ist; – das Namen *behaltende* Gedächtnis.

§ 462

Der Name ist so die *Sache*, wie sie *im Reiche der Vorstellung* vorhanden ist und Gültigkeit hat. Das 2) *reproduzierende* Gedächtnis hat und erkennt im Namen die Sache, und mit der Sache den Namen, ohne Anschauung und Bild. Der Name als *Existenz* des Inhalts in der Intelligenz ist die *Äußerlichkeit* ihrer

nel senso che l'udibile (temporale) e il visibile (spaziale) hanno qui ciascuno la sua propria base fondamentale, valida quanto quella dell'altro; nella scrittura alfabetica, invece, c'è soltanto un'unica base, ed essa consiste nel corretto rapporto secondo cui la lingua visibile è nient'altro che segno di quella fonica: qui, con l'attività del parlare, l'intelligenza si estrinseca immediatamente e incondizionatamente.

La mediazione delle rappresentazioni attraverso il carattere meno sensibile dei suoni si mostra inoltre, nella sua essenzialità peculiare, nel passaggio dalla rappresentazione al pensiero, cioè nella memoria. |

§ 460. Il nome come collegamento esteriore

Il nome, in quanto collegamento tra l'intuizione prodotta dall'intelligenza e il proprio significato, è innanzitutto una produzione *singola* transeunte. E il collegamento della rappresentazione con l'intuizione, in quanto collegamento tra un'entità interiore e una esteriore, è esso stesso *esteriore*.

Il ricordo di questa esteriorità è la *memoria*.

γγ) LA MEMORIA

§ 461. 1) La ritenzione del nome nella memoria

Rispetto all'intuizione della parola, l'intelligenza in quanto memoria promuove quelle stesse attività che il ricordo, in quanto rappresentazione, percorre rispetto alla prima intuizione immediata (§§ 451 ss.).

1) Rendendo suo quel collegamento che è il segno, l'intelligenza eleva il collegamento *singolo*, mediante questo ricordo, a collegamento *universale*, cioè permanente, in cui per l'intelligenza stessa nome e significato sono legati oggettivamente. Inoltre, essa trasforma in *rappresentazione* quell'intuizione che il nome è inizialmente, per cui il contenuto, il significato e il segno sono identificati, sono un'unica rappresentazione: così l'attività rappresentativa nella sua interiorità è concretamente il contenuto, in quanto Esserci del contenuto stesso.

Questa è la memoria che *ritiene e conserva* il nome.

§ 462. 2) La memoria riproduttiva

Il nome è quindi la *Cosa* quale è data e ha validità *nel regno della rappresentazione*.

2) Nel nome, la memoria *riproduttiva* ha e conosce la Cosa, e, con la Cosa, ha e conosce il nome senza intuizione e immagine. Il nome, in quanto *esistenza* del contenuto nell'intelligenza, è | l'e-

selbst in ihr, und die *Erinnerung* des Namens als der von ihr hervorgebrachten Anschauung ist zugleich die *Entäußerung*, in der sie innerhalb ihrer selbst sich setzt. Die Assoziation der besondern Namen liegt in der Bedeutung der Bestimmungen der empfindenden, vorstellenden oder denkenden Intelligenz, von denen sie Reihen als empfindend usf. in sich durchläuft.

Bei dem Namen Löwe bedürfen wir weder der Anschauung eines solchen Tieres, noch auch selbst des Bildes, sondern der Name, indem wir ihn *verstehen*, ist die bildlose einfache Vorstellung. Es ist in Namen, daß wir *denken*.

Die vor einiger Zeit wieder aufgewärmte und billig wieder vergessene *Mnemonic* der Alten besteht darin, die Namen in Bilder zu verwandeln, und hiemit das Gedächtnis wieder zur Einbildungskraft herabzusetzen. Die Stelle der *Kraft* des Gedächtnisses vertritt ein in der Einbildungskraft befestigtes, bleibendes Tableau einer Reihe von Bildern, an welche dann der auswendig zu lernende Aufsatz, die Folge seiner Vorstellungen, angeknüpft wird. Bei der Heterogenität des Inhalts dieser Vorstellungen und jener permanenten Bilder, wie auch wegen der Geschwindigkeit, in der es geschehen soll, muß dies Anknüpfen nicht anders als durch schale, alberne, ganz zufällige Zusammenhänge geschehen. Nicht nur wird der Geist auf die Folter gesetzt, sich mit verrücktem Zeuge zu plagen, sondern das auf solche Weise auswendig gelernte ist eben deswegen schnell wieder vergessen, indem ohnehin dasselbe Tableau für das Auswendiglernen jeder andern Reihe von Vorstellungen gebraucht, und daher die vorher daran geknüpften wieder weggewischt werden. Das mnemonisch eingeprägte wird nicht wie das im Gedächtnis Behaltene *auswendig*, d.h. eigentlich von *Innen* heraus, aus dem tiefen Schachte des Ich hervorgebracht und so hergesagt, sondern es wird von dem Tableau der Einbildungskraft, sozusagen, abgelesen. — Die *Mnemonic* hängt mit den gewöhnlichen Vorurteilen zusammen, die man von dem Gedächtnis im Verhältnis zur Einbildungskraft hat, als ob diese eine höhere, geistigere Tätigkeit wäre als das Gedächtnis. Vielmehr hat es das Gedächtnis nicht mehr mit dem *Bilde* zu tun, welches aus dem unmittelbaren, ungeistigen Bestimmtheit der Intelligenz, aus der Anschauung, hergenommen ist, sondern mit einem Dasein, welches das Produkt der Intelligenz selbst ist, — einem solchen *Auswendigen*, welches in das Inwendige der Intelligenz eingeschlossen | bleibt und nur *innerhalb ihrer selbst* deren auswendige, existierende Seite ist.

steriorità dell'intelligenza entro se stessa, e l'*interiorizzazione* del nome, in quanto ricordo dell'intuizione prodotta dall'intelligenza, è a un tempo l'*esteriorizzazione* in cui essa si pone all'interno di se stessa.

L'associazione dei nomi particolari risiede nel significato delle determinazioni dell'intelligenza senziente, rappresentativa o pensante, delle quali determinazioni essa, in quanto senziente, ecc., percorre entro sé le serie.

Il nome come strumento del pensiero. — Nel nome «leone», noi non abbiamo bisogno né dell'intuizione di un tale animale, né dell'immagine relativa. Il nome, allorché noi lo *comprendiamo*, è la rappresentazione semplice e senza immagine. È nel nome che noi *pensiamo*.

Sui limiti della mnemotecnica antica. — La *mnemotecnica* degli antichi — qualche tempo fa riesumata³²³ e presto ricaduta giustamente in oblio — consiste nel trasformare i nomi in immagini, e quindi nel ridurre nuovamente la memoria a immaginazione. Qui, al posto della *forza* della memoria, subentra il quadro di una serie di immagini, un quadro permanente fissato nell'immaginazione; a questa serie di immagini viene poi collegato il componimento da imparare a mente, la serie delle sue rappresentazioni. Nell'eterogeneità fra il contenuto di queste rappresentazioni e quelle immagini permanenti, come pure per via della rapidità in cui ciò deve accadere, questo collegamento non può avvenire se non mediante connessioni banali, puerili, in tutto e per tutto accidentali.

Non solo lo spirito viene qui sottoposto al supplizio di tormentarsi con roba da idioti, ma ciò che in tal modo si impara a mente è, proprio per questo, rapidamente dimenticato; lo stesso quadro, infatti, viene senz'altro impiegato per imparare a mente ogni altra serie di rappresentazioni, e perciò le rappresentazioni che erano state collegate in precedenza, vengono nuovamente cancellate via.

A differenza delle cose ritenute e conservate nella memoria, ciò che è impresso in modo mnemotecnico non viene *tenuto a mente* né esternato, cioè non viene propriamente fuori dall'*intimo*, dal pozzo profondo dell'io, per essere quindi enunciato; esso viene invece, per così dire, letto sul quadro dell'immaginazione.

La mnemotecnica si connette con i pregiudizi ordinari che si hanno sulla memoria in rapporto all'immaginazione, come se quest'ultima fosse un'attività più elevata e più spirituale della memoria. La memoria, piuttosto, non ha più a che fare con l'*immagine*, la quale è tratta dalla determinatezza immediata e non spirituale dell'intelligenza, cioè dall'intuizione; la memoria ha invece a che fare con un Esserci che è il prodotto dell'intelligenza stessa, con un *Tenuto-a-mente* — un *Esterno* — che rimane chiuso nell'Interno dell'intelligenza | e che soltanto *entro l'intelligenza stessa* è il suo lato esterno, esistente.

§ 463

3) Insofern der Zusammenhang der Namen in der Bedeutung liegt, ist die Verknüpfung derselben mit dem Sein als Namen noch eine Synthese und die Intelligenz in dieser ihrer Äußerlichkeit nicht einfach in sich zurückgekehrt. Aber die Intelligenz ist das Allgemeine, die einfache Wahrheit ihrer besondern Entäußerungen und ihr durchgeführtes Aneignen ist das Aufheben jenes Unterschiedes der Bedeutung und des Namens; diese höchste Erinnerung des Vorstellens ist ihre höchste Entäußerung, in der sie sich als das *Sein*, den allgemeinen Raum der Namen als solcher, d.i. sinnloser Worte setzt. Ich, welches dies abstrakte Sein ist, ist als Subjektivität zugleich die Macht der verschiedenen Namen, das leere *Band*, welches Reihen derselben in sich befestigt und in fester Ordnung behält. Insofern sie nur *seiend* sind, und die Intelligenz in sich hier selbst dies ihr Sein ist, ist sie diese Macht als *ganz abstrakte Subjektivität*, – das *Gedächtnis*, das um der gänzlichen Äußerlichkeit willen, in der die Glieder solcher Reihen gegeneinander sind, und das selbst diese obgleich subjektive Äußerlichkeit ist, *mechanisch* (§ 195) genannt wird.

Man weiß bekanntlich einen Aufsatz erst dann recht auswendig, wenn man keinen Sinn bei den Worten hat; das Hersagen solches Auswendiggewußten wird darum von selbst akzentlos. Der richtige Akzent, der hineingebracht wird, geht auf den Sinn; die Bedeutung, Vorstellung, die herbeigerufen wird, stört dagegen den mechanischen Zusammenhang und verwirrt daher leicht das Hersagen. Das Vermögen, Reihen von Worten, in | deren Zusammenhang kein Verstand ist, oder die schon für sich sinnlos sind (eine Reihe von Eigennamen) auswendig behalten zu können, ist darum so höchst wunderbar, weil der Geist wesentlich dies ist, *bei sich selbst* zu sein, hier aber derselbe als *in ihm selbst* entäußert, seine Tätigkeit als ein Mechanismus ist. Der Geist aber ist nur *bei sich als Einheit der Subjektivität und der Objektivität*; und hier im Gedächtnis, nachdem er in der Anschauung zunächst als Äußerliches so ist, daß er die Bestimmungen *findet*, und in der Vorstellung *dieses Gefundene* in sich erinnert und es zu dem Seinigen macht, macht er sich als Gedächtnis in ihm selbst zu einem Äußerlichen, so daß das Seinige als ein Gefunden-werdendes erscheint. Das eine der Momente des Denkens, die *Objektivität*, ist hier als Qualität der Intelligenz selbst in ihr

§ 463. 3) La memoria meccanica

3) Nella misura in cui la connessione dei nomi risiede nel significato, il collegamento dei nomi con l'Essere in quanto nome è ancora una sintesi, e l'intelligenza, in questa sua exteriorità, non è ancora semplicemente ritornata entro sé.

L'intelligenza, però, è l'Universale; la verità semplice delle sue exteriorizzazioni particolari e il suo atto completo di appropriazione è la rimozione di quella differenza tra il significato e il nome. Questo ricordo supremo, questa suprema interiorizzazione dell'attività rappresentativa, è la suprema exteriorizzazione dell'intelligenza, in cui essa si pone come l'Essere dei nomi in quanto tali, come il loro spazio universale, cioè come lo spazio delle parole prive di senso.

Questo Essere astratto è l'Io, il quale, in quanto soggettività, è a un tempo la potenza che domina sui diversi nomi, è il *legame* vuoto che consolida entro sé le serie dei nomi e le mantiene in un ordine stabile.

Nella misura in cui i nomi sono soltanto *essenti* e l'intelligenza è entro sé appunto questo loro Essere, essa costituisce questa potenza in quanto *soggettività interamente astratta*: allora l'intelligenza è la *memoria* che, a causa della totale exteriorità in cui i membri di tali serie si trovano l'uno rispetto all'altro, e per il fatto di essere essa stessa questa exteriorità – sebbene si tratti di un'esteriorità soggettiva –, viene chiamata memoria *meccanica* (§ 195).

Nella memoria meccanica lo spirito è exteriorizzato entro se stesso. — Com'è noto, un componimento si sa bene a mente solo quando non si dà nessun senso alle sue parole. La recitazione di ciò che così si sa a mente, pertanto, viene fatta spontaneamente senza intonazione.

L'intonazione giusta, quando viene introdotta, si riferisce al senso; ma il significato, la rappresentazione che viene evocata, disturba la connessione meccanica e confonde perciò facilmente la recitazione. La facoltà di poter ritenere a mente | serie di parole tra le quali non c'è nessuna connessione intellettuale, o che sono già di per sé senza senso (una serie di nomi propri), desta pertanto così tanta meraviglia perché lo spirito, che consiste essenzialmente nell'*essere-presso-se-stesso*, è qui invece come exteriorizzato *entro se stesso*, e la sua attività è come un meccanismo.

Ora, lo spirito è *presso sé* soltanto come *unità della soggettività e dell'oggettività*. Nell'intuizione, esso è inizialmente come qualcosa di esteriore, e perciò *trova* le determinazioni; nella rappresentazione, poi, lo spirito ricorda entro sé *questo Trovato* e lo fa Suo; nella memoria, infine, esso si rende entro se stesso un qualcosa di esteriore, per cui il Suo appare come qualcosa che viene trovato. Nella memoria, uno dei due momenti del pensiero, cioè l'*oggettività*, è posto nell'intelligenza come qualità dell'intelligenza stessa.

gesetzt. – Es liegt nahe, das Gedächtnis als eine mechanische, als eine Tätigkeit des Sinnlosen zu fassen, wobei es etwa nur durch seinen Nutzen, vielleicht seine Unentbehrlichkeit für andere Zwecke und Tätigkeiten des Geistes gerechtfertigt wird. Damit wird aber seine eigene Bedeutung, die es im Geiste hat, übersehen.

§ 464

Das Seiende als *Name* bedarf eines *Andern*, der *Bedeutung* der vorstellenden Intelligenz, um die Sache, die wahre Objektivität, zu sein. Die Intelligenz ist als mechanisches Gedächtnis in Einem jene äußerliche Objektivität selbst und die *Bedeutung*. Sie ist so als die *Existenz* dieser Identität *gesetzt*, d.i. sie ist *für sich* als solche Identität, welche sie als Vernunft *an sich* ist, tätig. Das *Gedächtnis* ist auf diese Weise der Übergang in die Tätigkeit des *Gedankens*, der keine *Bedeutung* mehr hat, d.i. von dessen Objektivität nicht mehr das Subjektive ein Verschiedenes ist, so wie diese Innerlichkeit an ihr selbst *seiend* ist. |

Schon unsere Sprache gibt dem *Gedächtnis*, von dem es zum Vorurteil geworden ist, verächtlich zu sprechen, die hohe Stellung der unmittelbaren Verwandtschaft mit dem Gedanken. – Die Jugend hat nicht zufälligerweise ein besseres Gedächtnis als die Alten, und ihr Gedächtnis wird nicht nur um der Nützlichkeit willen geübt, sondern sie hat das gute Gedächtnis, weil sie sich noch nicht nachdenkend verhält, und es wird absichtlich oder unabsichtlich darum geübt, um den Boden ihrer Innerlichkeit zum reinen Sein, zum reinen Raume zu ebnen, in welchem die Sache, der an sich seiende Inhalt ohne den Gegensatz gegen eine subjektive Innerlichkeit, gewähren und sich explizieren könne. Ein gründliches Talent pflegt mit einem guten Gedächtnisse in der Jugend verbunden zu sein. Aber dergleichen empirische Angaben helfen nichts dazu, das zu erkennen, was das Gedächtnis an ihm selbst ist; es ist einer der bisher ganz unbeachteten und in der Tat der schwersten Punkte in der Lehre vom Geiste, in der Systematisierung der Intelligenz die Stellung und Bedeutung des Gedächtnisses zu fassen, und dessen organischen Zusammenhang mit dem Denken zu begreifen. Das Gedächtnis als solches ist selbst die nur äußerliche Weise, das einseitige Moment der *Existenz* des Denkens, der Übergang ist für uns oder an sich die Identität der Vernunft und der Weise der Existenz; welche Identität macht, daß die Vernunft nun im Subjekte existiert, als seine Tätigkeit ist; so ist sie *Denken*.

È facile intendere la memoria come un'attività meccanica, come un'attività di ciò che è privo di senso, nel qual caso essa viene giustificata soltanto per la sua utilità, e forse anche per la sua indispensabilità in vista di altri fini e attività dello spirito. In tal modo, però, si trascura il significato proprio che la memoria assume nello spirito.

§ 464. Il passaggio nell'attività del pensiero

L'Essente in quanto *nome*, per essere la Cosa, l'oggettività vera, ha bisogno di un *Altro*, del *significato* dell'intelligenza rappresentativa.

L'intelligenza, in quanto memoria meccanica, è insieme quella stessa oggettività esteriore e il *significato*. Così essa è *posta* come l'*esistenza* di questa identità, vale a dire: L'intelligenza è attiva *per sé* come quell'identità che essa stessa, in quanto ragione, è *in sé*.

In tal modo, la *memoria* è il passaggio nell'attività del *pensiero*, il quale non ha più nessun *significato*. In altri termini: Nel pensiero, il Soggettivo non è più diverso dall'Oggettivo, e l'Interiorità è *essente* nella stessa Oggettività. |

Questo passaggio è in sé l'identità della ragione e dell'esistenza. — Già la lingua tedesca colloca la memoria [*Gedächtnis*] – di cui ormai si parla ordinariamente in tono sprezzante – nella posizione elevata dell'affinità immediata con il pensiero [*Gedanke*].

Non a caso i giovani hanno una memoria migliore dei vecchi, e la loro memoria non viene esercitata soltanto per la sua utilità, ma essi godono di buona memoria anche perché non hanno ancora un comportamento riflessivo; la loro memoria viene esercitata, intenzionalmente o no, per spianare il terreno della loro interiorità fino a renderlo l'Essere puro, lo spazio puro in cui la Cosa – il contenuto essente-in-sé, senza opposizione verso un'interiorità soggettiva – possa conservarsi ed esplicarsi. Nella gioventù, un talento profondo si accompagna in genere a una buona memoria.

Simili indicazioni empiriche, tuttavia, non aiutano affatto a conoscere ciò che la memoria è in se stessa: cogliere la posizione e il significato della memoria nella sistematizzazione dell'intelligenza, e comprenderne concettualmente la connessione organica con il pensiero, è uno dei punti finora del tutto inconsiderati, e di fatto uno dei più difficili, nella dottrina dello spirito.

La memoria in quanto tale è essa stessa la modalità soltanto esteriore, il momento unilaterale dell'*esistenza* del pensiero: per noi o in sé, invece, il passaggio è l'identità della ragione e della modalità dell'esistenza, e questa identità fa sì che la ragione esista adesso nel soggetto come sua attività. In tal modo la ragione è *pensiero*.

γ) DAS DENKEN

§ 465

Die Intelligenz ist *wiedererkennend*; – sie *erkennt* eine Anschauung, insofern sie schon die ihrige ist (§ 454); ferner im Namen die Sache (§ 462); | nun aber ist für sie *ihr* Allgemeines in der gedoppelten Bedeutung des Allgemeinen als solchen und desselben als Unmittelbaren oder Seienden, somit als das wahre Allgemeine, welches die übergreifende Einheit seiner selbst über sein Anderes, das Sein, ist. So ist die Intelligenz für *sich an ihr selbst* erkennend; – *an ihr selbst* das Allgemeine, ihr Produkt, der *Gedanke* ist die Sache; einfache Identität des Subjektiven und Objektiven. Sie weiß, daß was *gedacht* ist, *ist*; und daß was *ist*, nur *ist*, insofern es Gedanke ist; (vergl. § 5, 21) – *für sich*; das Denken der Intelligenz ist *Gedanken haben*; sie sind als ihr Inhalt und Gegenstand.

§ 466

Das denkende Erkennen ist aber gleichfalls zunächst *formell*; die Allgemeinheit und ihr Sein ist die einfache Subjektivität der Intelligenz. Die Gedanken sind so nicht als an und für sich bestimmt und die zum Denken erinnerten Vorstellungen insofern noch der gegebene Inhalt.

§ 467

An diesem Inhalte ist es α) formell identischer *Verstand*, welcher die erinnerten Vorstellungen zu Gattungen, Arten, Gesetzen, Kräften usf. überhaupt zu den Kategorien verarbeitet, in dem Sinne, daß der Stoff erst in diesen Denkformen die Wahrheit seines Seins habe. Als in sich unendliche Negativität ist das Denken β) wesentlich *Diremtion*, – *Urteil*, das den Begriff jedoch nicht mehr in den vorigen Gegensatz von Allgemeinheit und Sein auflöst, sondern nach den eigentümlichen Zusammenhängen des Begriffs unterscheidet, | und γ) hebt das Denken die Formbestimmung auf und setzt zugleich die Identität der Unterschiede; – *formelle Vernunft*, *schließender Verstand*. – Die Intelligenz er-

γ) IL PENSIERO

§ 465. Il duplice significato dell'Universale dell'intelligenza

L'intelligenza *ri-conosce*, *conosce due volte*: essa *conosce* un'intuizione nella misura in cui questa è già la sua (§ 454); inoltre, nel nome conosce la Cosa (§ 462). |

Ora, però, per l'intelligenza il *suo* Universale è nel duplice significato (1) dell'Universale in quanto tale che è qualcosa di immediato, di essente, e quindi (2) dell'Universale vero, il quale è l'unità di se stesso che si estende al suo Altro, all'Essere.

In tal modo, l'intelligenza è *per sé in se stessa* conoscente.

In se stessa: infatti l'Universale, il suo prodotto, il *pensiero*, è la Cosa, identità semplice del Soggettivo e dell'Oggettivo. L'intelligenza sa che ciò che viene *pensato* è, e che ciò che è, è soltanto nella misura in cui è pensiero (cfr. §§ 5, 21).

Per se stessa: il *pensare* dell'intelligenza è *avere pensieri*; essi sono come il suo contenuto e oggetto.

§ 466. Il carattere immediatamente formale della conoscenza pensante

La conoscenza pensante, però, è anche innanzitutto *formale*. L'Universale e l'Essere dell'Universale sono la soggettività semplice dell'intelligenza.

In tal senso, i pensieri non sono determinati in sé e per sé, e le rappresentazioni ricordate ed elevate al pensiero sono perciò ancora il contenuto dato.

§ 467. La rimozione di questa immediatezza

In questo contenuto, il pensiero è 1) *intelletto* formalmente identico che elabora le rappresentazioni ricordate per farne generi, specie, leggi, forze, ecc., e, in generale, categorie. Ciò avviene in modo che il materiale abbia la verità del suo Essere soltanto in questa forme del pensiero.

In quanto negatività entro sé infinita, il pensiero è 2) essenzialmente *scissione*, *partizione originaria* – *giudizio* –, che tuttavia non dissolve più il Concetto nell'opposizione precedente tra Universale e Essere, ma opera differenziazioni secondo le connessioni peculiari del Concetto. |

Il pensiero, quindi, 3) rimuove la determinazione formale e pone a un tempo l'identità delle differenze. In tal senso è *ragione formale*, *intelletto sillogizzante*.

kennt als denkend; und zwar *erklärt* α) der Verstand das Einzelne *aus seinen* Allgemeinheiten (den Kategorien), so heißt er sich *begreifend*; β) *erklärt* er dasselbe für ein Allgemeines (Gattung, Art), im Urteil; in diesen Formen erscheint der *Inhalt* als gegeben; γ) im *Schlusse* aber *bestimmt* er aus sich [den] *Inhalt*, indem er jenen Formunterschied aufhebt. In der Einsicht in die Notwendigkeit ist die letzte Unmittelbarkeit, die dem formellen Denken noch anhängt, verschwunden.

In der *Logik* ist das Denken, wie es erst *an sich* ist, und sich die Vernunft in diesem gegensatzlosen Elemente entwickelt. Im *Bewußtsein* kommt es gleichfalls als eine Stufe vor (s. § 437 Anm.). Hier ist die Vernunft als die Wahrheit des Gegensatzes, wie er sich innerhalb des Geistes selbst bestimmt hatte. — Das Denken tritt in diesen verschiedenen Teilen der Wissenschaft deswegen immer wieder hervor, weil diese Teile nur durch das Element und die Form des Gegensatzes verschieden, das Denken aber dieses eine und dasselbe Zentrum ist, in welches als in ihre Wahrheit die Gegensätze zurückgehen.

§ 468

Die Intelligenz, die als theoretische sich die unmittelbare Bestimmtheit aneignet, ist nach vollendeter *Besitznahme* nun in ihrem *Eigentume*; durch die letzte Negation der Unmittelbarkeit ist an sich gesetzt, daß *für sie* der Inhalt durch sie bestimmt ist. Das Denken, als der freie Begriff, ist nun auch dem *Inhalte* nach frei. Die Intelligenz sich wissend als das Bestimmende des Inhalts, der ebenso der ihrige, als er als seiend bestimmt ist, ist *Wille*. |

b. DER PRAKTISCHE GEIST

§ 469

Der Geist als Wille weiß sich als sich in sich beschließend, und sich aus sich erfüllend. Dies erfüllte *Fürsichsein* oder *Einzelheit* macht die Seite der Existenz oder *Realität* von der *Idee* des

L'intelligenza *conosce* in quanto è pensante, e, precisamente:-

1) l'intelletto *spiega* il Singolare *a partire dalle sue proprie* universalità (le categorie): e così esso si chiama intelletto *comprendente*;

2) nel giudizio, poi, l'intelletto *spiega* lo stesso Singolare *come* un Universale (genere, specie), e in queste forme il *contenuto* appare come dato;

3) nel *sillogismo*, infine, l'intelletto rimuove quella differenza formale e *determina* da sé il *contenuto*.

Una volta scorta e penetrata la Necessità, dilegua l'ultima immediatezza che ancora era annessa al pensiero formale.

Il pensiero come centro unico delle diverse parti della Scienza. — Nella *Logica*, il pensiero è come esso è *in sé*, e la Ragione si sviluppa in questo elemento privo di opposizione. Nella *coscienza*, poi, il pensiero fa la sua comparsa anche come uno stadio (v. § 437 annot.). *Qui*, infine, la Ragione è come la verità dell'opposizione che si era determinata all'interno dello spirito.

In queste diverse parti della Scienza, il pensiero emerge ogni volta di nuovo perché tali parti differiscono soltanto per l'elemento e per la forma dell'opposizione. Il pensiero, però, è quest'unico e medesimo centro in cui le opposizioni ritornano come nella loro verità.

§ 468. L'intelligenza come volontà

L'intelligenza, in quanto teoretica, si appropria della determinatezza immediata. Adesso, dopo aver completato la *presa di possesso*, si trova nella sua *proprietà*.

Mediante l'ultima negazione dell'immediatezza, il fatto che il contenuto sia determinato dall'intelligenza è posto in sé *per l'intelligenza stessa*.

Il pensiero, in quanto è il Concetto libero, è ora libero anche secondo il *contenuto*. L'intelligenza che si sa come ciò che determina il contenuto — il quale è tanto il suo contenuto, quanto anche un contenuto determinato come essente — è la *volontà*. |

b. LO SPIRITO PRATICO

§ 469. La volontà libera in generale

Lo spirito, in quanto volontà, si sa come spirito che si decide entro sé e che si riempie da sé.

Questo *Essere-per-sé* riempito, cioè questa *singularità*, costituisce il lato dell'esistenza dell'*Idea* dello spirito, cioè della *realità* di

Geistes aus; als Wille tritt der Geist in Wirklichkeit, als Wissen ist er in dem Boden der Allgemeinheit des Begriffs. – Als sich selbst den Inhalt gebend ist der Wille *bei sich, frei* überhaupt; dies ist sein bestimmter Begriff. – Seine Endlichkeit besteht in dessen *Formalismus*, daß sein durch sich Erfülltsein die *abstrakte* Bestimmtheit, die *seinige* überhaupt, mit der entwickelten *Vernunft* nicht identifiziert ist. Die Bestimmung des *an sich* seienden Willens ist, die Freiheit in dem formellen Willen zur Existenz zu bringen, und damit der Zweck des letztern, sich mit seinem Begriffe zu erfüllen, d.i. die Freiheit zu seiner Bestimmtheit, zu seinem Inhalte und Zwecke wie zu seinem Dasein zu machen. Dieser Begriff, die Freiheit, ist wesentlich nur als Denken; der Weg des Willens, sich zum *objektiven* Geiste zu machen, ist sich zum denkenden Willen zu erheben, – sich den Inhalt zu geben, den er nur als sich denkendes haben kann.

Die *wahre* Freiheit ist als Sittlichkeit dies, daß der Wille nicht subjektive, d.i. eigensüchtige, sondern allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken hat; solcher Inhalt ist aber nur im Denken und durchs Denken; es ist nichts geringeres als absurd, aus der Sittlichkeit, Religiosität, Rechtlichkeit usf. das Denken ausschließen zu wollen. |

§ 470

Der praktische Geist enthält zunächst als formeller oder unmittelbarer Wille ein gedoppeltes *Sollen*, 1) in dem Gegensatze der aus ihm gesetzten Bestimmtheit gegen das damit wieder eintretende *unmittelbare* Bestimmtheit, gegen sein *Dasein* und *Zustand*, was im Bewußtsein sich zugleich im Verhältnisse gegen äußere Objekte entwickelt. 2) Jene erste Selbstbestimmung ist als selbst unmittelbare zunächst nicht in die Allgemeinheit des Denkens erhoben, welche daher *an sich* das *Sollen* gegen jene sowohl der Form nach ausmacht, als dem Inhalte nach ausmachen kann; – ein Gegensatz, der zunächst nur für uns ist.

questa Idea: in quanto volontà, infatti, lo spirito accede alla Realtà; in quanto sapere, invece, esso è sul terreno dell'universalità del Concetto.

In quanto si conferisce da sé il contenuto, la volontà è *presso sé, è libera* in generale: e questo è il suo concetto determinato.

La sua finitezza consiste nel suo *formalismo*, per cui il suo essere-riempito-mediante-sé è la determinatezza *astratta* – la *sua* determinatezza in generale –, non identificata con la *Ragione* sviluppata.

La destinazione della volontà essente-*in-sé* è quella di portare all'esistenza la Libertà nella volontà formale; il fine di quest'ultima, quindi, è di riempirsi con il proprio concetto, vale a dire: il suo fine è di fare della Libertà la propria determinatezza, tanto il proprio contenuto e fine, quanto il proprio Esserci.

Questo concetto – la Libertà – è essenzialmente e soltanto come pensiero. La via della volontà per farsi Spirito *oggettivo* è quella di elevarsi alla volontà pensante, di conferirsi il contenuto che essa stessa può avere soltanto in quanto è pensantesi.

La *Libertà vera nel e mediante il pensiero*. — La Libertà *vera*, in quanto eticità, consiste nel fatto che la volontà ha per fine non un contenuto soggettivo, cioè egoistico, bensì un contenuto universale. Tale contenuto, però, è soltanto nel pensiero e mediante il pensiero: è quindi semplicemente assurdo voler escludere il pensiero dall'eticità, dalla religiosità, dalla giuridicità, ecc. |

§ 470. Il duplice Dover-essere dello spirito pratico

Lo spirito pratico contiene innanzitutto, in quanto volontà formale o immediata, un duplice *Dover-essere*:

1) in primo luogo, nell'opposizione della determinatezza posta dalla volontà stessa contro l'essere-determinato *immediato* che qui fa nuovamente il suo ingresso, contro il suo *Esserci* e il suo *stato*; e tutto ciò, nella coscienza, si esplica a un tempo nel rapporto verso oggetti esterni;

2) quella prima autodeterminazione, in quanto essa stessa immediata, non è inizialmente elevata all'universalità del pensiero; tale universalità, pertanto, rispetto a quell'autodeterminazione, costituisce *in sé* il *Dover-essere* secondo la forma, e può costituirlo anche secondo il contenuto: si tratta di un'opposizione che innanzitutto è soltanto per noi.

α) DAS PRAKTISCHE GEFÜHL

§ 471

Der praktische Geist hat seine Selbstbestimmung in ihm zuerst auf unmittelbare Weise, damit *formell*, so daß er *sich findet* als in *seiner* innerlichen *Natur* bestimmte *Einzelheit*. Er ist so *praktisches Gefühl*. Darin hat er, da er *an sich* mit der Vernunft einfach identische Subjektivität ist, wohl den Inhalt der Vernunft aber als *unmittelbar einzelnen*, hiemit auch als *natürlichen, zufälligen und subjektiven* Inhalt der ebensowohl aus der Partikularität des Bedürfnisses, des Meinens usf., und aus der gegen das Allgemeine sich für sich setzenden Subjektivität sich bestimmt, als er an sich der Vernunft angemessen sein kann.

Wenn an das *Gefühl* von Recht und Moralität wie von Religion, das der Mensch in sich habe, an seine wohlwollenden Neigungen usf. an sein *Herz* überhaupt, d.i. an das Subjekt, insofern in ihm alle die verschiedenen praktischen Gefühle vereinigt sind, appelliert wird, so hat dies 1) den richtigen Sinn, daß diese Bestimmungen seine *eigenen immanenten* sind, 2) und dann, insofern das Gefühl dem *Verstande* entgegengesetzt wird, daß es gegen dessen einseitige Abstraktionen die *Totalität* sein kann. Aber ebenso kann das Gefühl *einseitig*, unwesentlich, schlecht sein. Das *Vernünftige*, das in der Gestalt der Vernünftigkeit als Gedachtes ist, ist derselbe Inhalt, den das *gute* praktische Gefühl hat, aber in seiner Allgemeinheit und Notwendigkeit, in seiner Objektivität und Wahrheit.

Deswegen ist es einerseits *töricht*, zu meinen, als ob im Übergange vom Gefühl zum Recht und der Pflicht an Inhalt und Vortrefflichkeit verloren werde; dieser Übergang bringt erst das Gefühl zu seiner Wahrheit. Ebenso *töricht* ist es, die Intelligenz dem Gefühle, Herzen und Willen für überflüssig, ja schädlich zu halten; die Wahrheit und was dasselbe ist, die wirkliche Vernünftigkeit des Herzens und Willens kann allein in der *Allgemeinheit* der Intelligenz, nicht in der Einzelheit des Gefühles als solchen stattfinden. Wenn die Gefühle wahrhafter Art sind, sind sie es durch ihre Bestimmtheit, d.i. ihren Inhalt, und dieser ist wahrhaft nur, insofern er in sich allgemein ist, d.h. den denkenden Geist

α) IL SENTIMENTO PRATICO

§ 471. Lo spirito pratico come singolarità determinata nella sua natura interiore

Inizialmente, lo spirito pratico ha entro sé la sua autodeterminazione in modo immediato, e quindi *formale*. Esso, pertanto, *trova se stesso* come *singolarità* determinata nella sua natura interiore.

In tal modo, lo spirito pratico è *sentimento pratico*.

Qui lo spirito pratico, essendo *in sé* soggettività semplicemente identica alla Ragione, ha certamente il contenuto della Ragione, ma lo ha come contenuto *immediatamente singolare*, e quindi anche come contenuto *naturale, accidentale e soggettivo*. Tale contenuto si determina a partire dalla particolarità del bisogno, dell'opinione, ecc., e dalla soggettività che si pone per sé rispetto all'Universale, e, in sé, può anche essere un contenuto conforme alla Ragione.

Totalità e unilateralità del sentimento pratico. — Quando si fa appello al *sentimento* del diritto e della moralità, come pure al sentimento religioso, che l'uomo avrebbe entro sé, quando ci si richiama alle sue buone inclinazioni, ecc., | al suo *cuore* in generale — in definitiva: quando ci si appella al soggetto nella misura in cui entro esso sono unificati tutti i diversi sentimenti pratici —, allora ciò ha 1) il senso corretto per cui tali determinazioni sono le sue *proprie* determinazioni *immanenti*; 2) inoltre, nella misura in cui il sentimento viene contrapposto all'*intelletto*, ha il senso per cui il sentimento stesso può essere la *totalità* contro le astrazioni unilaterali dell'intelletto.

Il sentimento può tuttavia essere pure *unilaterale*, inessenziale, cattivo.

Ora, il *Razionale*, che nella figura della razionalità è come entità pensata, è lo stesso contenuto che si trova nel sentimento pratico *buono*, ma è questo contenuto nella sua universalità e necessità, nella sua oggettività e verità.

Nel sentimento, nella volontà e nel pensiero è all'opera un'unica Ragione. — Da un lato, di conseguenza, è *assurdo* credere che, nel passaggio dal sentimento al diritto e al dovere, il contenuto e la sua eminenza perderebbero qualcosa. È solo questo passaggio, piuttosto, che porta il sentimento alla sua verità.

Altrettanto assurdo è considerare l'intelligenza come superflua, anzi nociva, al sentimento, al cuore e alla volontà. La verità è — ciò che è lo stesso — la razionalità reale del cuore e della volontà possono aver luogo unicamente nell'*universalità* dell'intelligenza, non nella singolarità del sentimento in quanto tale. Quando i sentimenti sono di specie autentica, lo sono per via della loro determinatezza, cioè per via del loro contenuto, e questo contenuto è autentico soltanto nella misura in cui è entro sé universale, cioè solo quando la sua fonte è lo spirito pensante.

zu seiner Quelle hat. Die Schwierigkeit besteht für den Verstand darin, sich von der Trennung, die er sich einmal zwischen den Seelenvermögen, dem Gefühle, dem denkenden Geiste willkürlich gemacht hat, loszumachen und zu der Vorstellung zu kommen, daß im Menschen nur Eine Vernunft, im Gefühl, Wollen und Denken ist. Damit zusammenhängend wird eine Schwierigkeit darin gefunden, daß die Ideen, die allein dem denkenden Geiste angehören, Gott, Recht, Sittlichkeit, auch *gefühlt* werden können. Das Gefühl ist aber nichts anderes als die Form der unmittelbaren eigentümlichen Einzelheit des Subjekts, in die jener Inhalt, wie jeder andere objektive Inhalt, dem das Bewußtsein auch Gegenständigkeit zuschreibt, gesetzt werden kann.

Andererseits ist es *verdächtig*, und sehr wohl mehr als dies, am Gefühle und Herzen gegen die gedachte Vernünftigkeit, Recht, Pflicht, Gesetz, festzuhalten, weil das, was *Mehr* in jenen als in dieser ist, nur die besondere Subjektivität, das Eitle und die Willkür, ist. — Aus demselben Grunde ist es ungeschickt, sich bei der wissenschaftlichen Betrachtung der Gefühle auf mehr, als auf ihre *Form* einzulassen, und ihren Inhalt zu betrachten, da dieser als gedacht, vielmehr die Selbstbestimmungen des Geistes in ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit, die Rechte und Pflichten, ausmacht. Für die eigentümliche Betrachtung der praktischen Gefühle wie der Neigungen blieben nur die selbstsüchtigen, schlechten und bösen; denn nur sie gehören der sich gegen das Allgemeine festhaltenden Einzelheit; ihr Inhalt ist das Gegenteil gegen den der Rechte und Pflichten, eben damit erhalten sie aber nur im Gegensatze gegen diese ihre nähere Bestimmtheit.

§ 472

Das praktische Gefühl enthält das *Sollen*, seine Selbstbestimmung als *an sich* seiend, *bezogen* auf eine *seiende* Einzelheit, die nur in der Angemessenheit zu jener als gültig sei. Da beiden in dieser Unmittelbarkeit noch objektive Bestimmung fehlt, so ist diese Beziehung des *Bedürfnisses* auf das Dasein das ganz subjektive und oberflächliche *Gefühl* des *Angenehmen* oder *Unangenehmen*.

Vergnügen, Freude, Schmerz usf., Scham, Reue, Zufriedenheit usw. sind teils nur Modifikationen des formellen praktischen Gefühls überhaupt, teils aber durch ihren Inhalt, der die Bestimmtheit des Sollens ausmacht, verschieden.

Per l'intelletto, una volta separate arbitrariamente le facoltà dell'anima — il sentimento da una parte, e lo spirito pensante dall'altra — è difficile divincolarsi da tale separazione e giungere a rappresentarsi che nell'uomo c'è soltanto un'unica Ragione, nel sentimento, nella volontà e nel pensiero.

A questa si riconnette un'altra difficoltà per l'intelletto, la quale deriva dal fatto che le Idee appartenenti unicamente allo spirito pensante (Dio, Diritto, Eticità) possono essere anche oggetto di *sentimento*. Il sentimento, in se stesso, non è altro che la forma della singolarità immediata e peculiare del soggetto, e in questa forma può essere posto quel contenuto, come pure ogni altro contenuto oggettivo, al quale la coscienza attribuisce anche, appunto, il carattere dell'oggettività.

Solo la soggettività particolare dei sentimenti pratici si contrappone alle autodeterminazioni universali e necessarie dello spirito. — Dall'altro lato, è *sospetto*, anzi molto più che sospetto, arrestarsi al sentimento e al cuore e contrapporli alla razionalità pensata, al diritto, al dovere, alla legge. Ciò che nel sentimento e nel cuore è un *plus* rispetto alla razionalità pensata, infatti, consiste soltanto nella soggettività particolare, nella vanità e nell'arbitrio.

Per lo stesso motivo è errato, nella considerazione scientifica dei sentimenti, mirare a qualcosa di diverso dalla loro *forma* e concentrarsi sul loro contenuto; il contenuto, infatti, in quanto pensato, costituisce piuttosto le autodeterminazioni dello spirito nella loro universalità e necessità, i diritti e i doveri.

Per la considerazione specifica dei sentimenti pratici, come pure delle inclinazioni, restano dunque soltanto quelli egoistici, cattivi e malvagi. Solo essi, infatti, appartengono alla singolarità che si irrigidisce contro l'Universale; il loro contenuto è il contrario di quello dei diritti e dei doveri, ma appunto per questo essi ricevono la loro determinatezza più precisa unicamente nell'opposizione verso questi diritti e doveri.

§ 472. Il sentimento del piacevole e dello spiacevole

Il sentimento pratico implica il *Dover-essere*, la propria autodeterminazione *essente-in-sé*, *relazionata* a una singolarità *essente* che sarebbe valida soltanto nella conformità a quella autodeterminazione.

Poiché a entrambe, in questa immediatezza, manca ancora una determinazione oggettiva, ecco che questa relazione del *bisogno* all'Esserci è il *sentimento*, interamente soggettivo e superficiale, del *piacevole* o dello *spiacevole*.

Le modificazioni del sentimento pratico formale. — Piacere, gioia, dolore, ecc., pudore, rimorso, soddisfazione, ecc., sono, da un lato, soltanto modificazioni del sentimento pratico formale in generale; dall'altro lato, invece, sono diversi per il loro contenuto, il quale costituisce la determinatezza del *Dover-essere*.

Die berühmte Frage *nach dem Ursprunge des Übels* in der Welt, tritt, wenigstens insofern unter dem Übel zunächst nur das Unangenehme und der *Schmerz* verstanden wird, auf diesem Standpunkte des formellen Praktischen ein. Das Übel ist nichts anderes als die Unangemessenheit des *Seins* zu dem *Sollen*. Dieses Sollen hat viele Bedeutungen, und da die zufälligen *Zwecke* gleichfalls die Form des Sollens haben, unendlich viele. In Ansehung ihrer ist das Übel nur das Recht, das an der Eitelkeit und Nichtigkeit ihrer Einbildung ausgeübt wird. Sie selbst sind schon das Übel. – Die Endlichkeit des Lebens und des Geistes fällt in ihr | *Urteil*, in welchem sie das von ihnen abgesonderte Andere zugleich als ihr Negatives in ihnen haben, so als der Widerspruch sind, der das Übel heißt. Im Toten ist kein Übel noch Schmerz, weil der Begriff in der unorganischen Natur seinem Dasein nicht gegenüber tritt, und nicht in dem Unterschiede zugleich dessen Subjekt bleibt. Im Leben schon und noch mehr im Geiste ist diese immanente Unterscheidung vorhanden, und tritt hiemit ein *Sollen* ein; und diese Negativität, Subjektivität, Ich, die Freiheit, sind die Prinzipien des Übels und des Schmerzens. – Jakob Böhme hat die *Ichheit* als die *Pein* und *Qual* und als die *Quelle* der Natur und des Geistes gefaßt.

β) DIE TRIEBE UND DIE WILLKÜR

§ 473

Das praktische *Sollen* ist *reelles Urteil*. Die *unmittelbare* nur *vorgefundene* Angemessenheit der *seienden* Bestimmtheit zum Bedürfnis ist für die *Selbstbestimmung* des Willens, eine Negation und ihr unangemessen. Daß der Wille, d.i. die *an sich* seiende Einheit der Allgemeinheit und der Bestimmtheit, sich befriedige d.i. *für sich sei, soll* die *Angemessenheit* seiner innern Bestimmung und des Daseins durch ihn gesetzt sein. Der Wille ist der Form des Inhalts nach zunächst noch *natürlicher* Wille unmittelbar identisch mit seiner Bestimmtheit, – *Trieb* und *Neigung*, insofern die Totalität des praktischen Geistes sich in eine einzelne der mit dem Gegensatze überhaupt gesetzten *vielen beschränkten* Bestimmungen legt, *Leidenschaft*. |

§ 474

Die Neigungen und Leidenschaften haben dieselben Bestimmungen zu ihrem Inhalte, als die praktischen Gefühle, und gleich-

Il problema dell'origine del «male» nel senso del dolore. — La famosa questione *sull'origine del male* nel mondo, almeno nella misura in cui con «male» si intende innanzitutto solo lo spiacevole e il *dolore*, sorge in questo punto di vista dell'elemento pratico formale.

Il male non è altro che la non-conformità dell'Essere al *Dover-essere*. Questo *Dover-essere* ha molti significati, anzi, poiché i *fini* accidentali hanno anch'essi la forma del *Dover-essere*, ne ha infiniti. Rispetto a tali fini, il male è soltanto il diritto che viene esercitato sulla vanità e nullità del loro carattere immaginativo. Quei fini sono già essi stessi il male.

La finitezza della vita e dello spirito rientra | nella loro *partizione originaria*, cioè nel loro *giudizio*, nel quale essi hanno a un tempo l'Altro, che ne è separato, come loro Negativo entro se stessi; in tal modo, la vita e lo spirito sono quella contraddizione che si chiama «male».

In ciò che è morto non c'è male né dolore, perché nella natura inorganica il Concetto non si erge davanti al proprio Esserci, e, nella differenza, non permane a un tempo come soggetto della differenza stessa. Nella vita, invece, e ancora di più nello spirito, è data questa differenziazione immanente, e quindi vi subentra un *Dover-essere*: e questa negatività – la soggettività, l'Io, la Libertà – è appunto il principio del male e del dolore.

Jakob Böhme ha concepito l'*egoità* come *pena* e *tormento* e come la *fonte* della Natura e dello Spirito³²⁴.

β) GLI IMPULSI E L'ARBITRIO

§ 473. Impulso, inclinazione, passione

Il *Dover-essere* pratico è *giudizio realitato*. L'adeguatezza *immediata*, soltanto *trovata*, tra il bisogno e la determinatezza *essente* è, per l'*autodeterminazione* della volontà, una negazione, e le è inadeguata.

Affinché si appaghi la volontà, cioè l'unità *essente-in-sé* dell'universalità e della determinatezza, affinché la volontà sia *per sé*, l'adeguatezza tra la sua determinazione interna e l'Esserci *deve-essere* posta dalla volontà stessa.

La volontà, secondo la forma del contenuto, è inizialmente ancora volontà *naturale*, immediatamente identica alla sua determinatezza: è *impulso* e *inclinazione*, e, nella misura in cui la totalità dello spirito pratico si colloca in una sola delle *molte* determinazioni *limitate* e in generale opposte, la volontà è *passione*. |

§ 474. La necessità non libera delle inclinazioni e delle passioni legate alla volontà soggettiva

Le inclinazioni e le passioni hanno per contenuto le medesime determinazioni dei sentimenti pratici.

falls die vernünftige Natur des Geistes einerseits zu ihrer Grundlage, andererseits aber sind sie als dem noch subjektiven, einzelnen Willen angehörig mit Zufälligkeit behaftet, und erscheinen als besondere zum Individuum wie zueinander sich äußerlich und hiemit nach unfreier Notwendigkeit sich zu verhalten.

Die *Leidenschaft* enthält in ihrer Bestimmung, daß sie auf eine *Besonderheit* der Willensbestimmung beschränkt ist, in welcher sich die ganze Subjektivität des Individuums versenkt, der Gehalt jener Bestimmung mag sonst sein, welcher er will. Um dieses Formellen willen aber ist die Leidenschaft weder gut noch böse; diese Form drückt nur dies aus, daß ein Subjekt das ganze lebendige Interesse seines Geistes, Talentes, Charakters, Genusses in einen Inhalt gelegt habe. Es ist nichts Großes ohne Leidenschaft vollbracht worden, noch kann es ohne solche vollbracht werden. Es ist nur eine tote, ja zu oft heuchlerische Moralität, welche gegen die Form der Leidenschaft als solche loszieht.

Aber von den Neigungen wird unmittelbar die Frage gemacht, welche *gut* und *böse*, ingleichen bis zu welchem *Grade* die Guten gut bleiben, und, da sie Besondere gegeneinander und ihrer Viele sind, wie sie [sich], da sie sich doch in Einem Subjekte befinden und sich nach der Erfahrung nicht wohl alle befriedigen lassen, gegeneinander wenigstens einschränken müssen. Es hat mit diesen vielen Trieben und Neigungen zunächst dieselbe Bewandnis, wie mit den Seelenkräften, deren Sammlung der theoretische Geist sein soll; – eine Sammlung, welche nun mit der *Menge* von Trieben vermehrt wird. Die *formelle* Vernünftigkeit des Triebes und der Neigung besteht nur in ihrem allgemeinen Triebe, nicht als Subjektives zu sein, sondern durch die Tätigkeit des Subjekts selbst die Subjektivität aufzuheben, realisiert zu werden. Ihre wahrhafte Vernünftigkeit kann sich nicht in einer Betrachtung der *äußern* Reflexion ergeben, welche *selbständige* Naturbestimmungen und *unmittelbare* Triebe voraussetzt, und damit des Einen Prinzips und Endzwecks für dieselbe ermangelt. Es ist aber die immanente Reflexion des Geistes selbst, über ihre *Besonderheit* wie über ihre natürliche *Unmittelbarkeit* hinauszugehen, und ihrem Inhalte Vernünftigkeit und Objektivität zu geben, worin sie als *notwendige* Verhältnisse, *Rechte* und *Pflichten* sind. Diese Objektivierung ist es denn, welche ihren Gehalt, sowie ihr Verhältnis zueinander, überhaupt ihre Wahrheit aufzeigt; wie *Plato*, was die *Gerechtigkeit* an und für sich sei mit wahrhaftem Sinne, auch insofern er unter dem *Rechte des Geistes* seine ganze Natur befaßte, nur in der *objektiven* Gestalt der Gerechtigkeit, nämlich der Konstruktion des *Staa-tes*, als des *sittlichen* Lebens darstellen zu können zeigte.

Per un verso, hanno anch'esse per base fondamentale la natura razionale dello spirito. Per l'altro verso, invece, in quanto appartengono alla volontà ancora soggettiva, singolare, sono affette dall'accidentalità, e appaiono come rapporti particolari ed esteriori tanto rispetto all'individuo quanto reciprocamente, e quindi si manifestano secondo una necessità non libera.

Le passioni non sono né buone né cattive. — La *passione*, nella sua determinazione, implica il fatto di essere limitata a una *particolarità* della determinazione della volontà, nella quale s'immerge l'intera soggettività dell'individuo – qualunque sia poi il contenuto di quella determinazione.

Per via di questo carattere formale, però, la passione non è né buona né cattiva. Tale forma non esprime altro che questo: Un soggetto ha riposto l'intero interesse vitale del suo spirito – del suo talento, carattere, godimento – in un contenuto.

Senza passione, nulla di grande è stato compiuto, né può essere compiuto. È solo una moralità morta, anzi troppo spesso ipocrita, quella che si scaglia contro la forma della passione in quanto tale.

L'oggettivazione di impulsi e inclinazioni nella riflessione immanente dello spirito. — Riguardo alle inclinazioni, poi, si chiede immediatamente quali siano *buone* e quali *cattive*; quindi si pone la questione fino a quale *grado* le inclinazioni buone restino tali; infine, poiché le inclinazioni particolari sono molte e si contrappongono l'una all'altra, ci si domanda in che modo esse, trovandosi in un unico soggetto e non essendo possibile per esperienza soddisfarle tutte quante, debbano almeno limitarsi reciprocamente.

Ora, nella sfera di questi molteplici impulsi e inclinazioni si ha innanzitutto la stessa situazione delle facoltà dell'anima, rispetto alle quali lo spirito teoretico dev'essere l'elemento che le raccoglie³²⁵: tale raccolta viene adesso accresciuta dalla *moltitudine* | degli impulsi.

La razionalità *formale* dell'impulso e dell'inclinazione consiste soltanto nel loro impulso universale a essere non qualcosa di soggettivo, bensì a essere realitati mediante l'attività del soggetto stesso che rimuove la soggettività.

La loro vera razionalità non può risultare da una considerazione della riflessione *esterna*, perché quest'ultima presuppone determinazioni naturali *autonome* e impulsi *immediati*, e quindi è priva dell'unico principio e del fine ultimo di tali impulsi e determinazioni naturali. È invece la riflessione immanente dello spirito stesso ad andare oltre la loro *particolarità* e la loro *immediatezza* naturale, e a conferire razionalità e oggettività al loro contenuto: qui impulsi e inclinazioni sono rapporti *necessari*, sono *diritti* e *doveri*.

È questa oggettivazione, infatti, che rivela sia il loro contenuto, sia il loro rapporto reciproco, e che in generale mostra la loro verità. Così Platone – il quale nel *diritto dello spirito* faceva rientrare l'intera natura dello spirito stesso – ha mostrato di poter esporre la *giustizia* in sé e per sé, con senso veritativo, soltanto nella figura *oggettiva* della giustizia stessa, cioè nella costruzione dello *Stato* in quanto *vita etica*³²⁶.

Welches also die *guten*, vernünftigen Neigungen und deren Unterordnung sei, verwandelt sich in die Darstellung, welche Verhältnisse der Geist hervorbringt, indem er als *objektiver* Geist sich entwickelt; – eine Entwicklung, in welcher der *Inhalt* der Selbstbestimmung die Zufälligkeit oder Willkür verliert. Die Abhandlung der Triebe, Neigungen und Leidenschaften nach ihrem wahrhaften Gehalte ist daher wesentlich die *Lehre* von den rechtlichen, moralischen und sittlichen *Pflichten*.

§ 475

Das *Subjekt* ist die *Tätigkeit* der Befriedigung der Triebe, der formellen Vernünftigkeit, nämlich der Übersetzung aus der Subjektivität des Inhalts, der | insofern Zweck *ist*, in die Objektivität, in welcher es sich mit sich selbst zusammenschließt. Daß, insofern der Inhalt des Triebes als Sache von dieser seiner Tätigkeit unterschieden wird, die Sache, welche zu Stande gekommen ist, das Moment der subjektiven Einzelheit und deren Tätigkeit enthält, ist das *Interesse*. Es kommt daher nichts ohne Interesse zu Stande.

Eine Handlung ist ein Zweck des Subjekts und ebenso ist sie seine Tätigkeit, welche diesen Zweck ausführt; nur durch dies, daß das Subjekt auf diese Weise in der uneigennützigsten Handlung ist, d.h. durch sein Interesse, ist ein Handeln überhaupt. – Den Trieben und Leidenschaften setzt man einerseits die schale Träumerei eines Naturglücks gegenüber, durch welches die Bedürfnisse ohne die Tätigkeit des Subjekts, die Angemessenheit der unmittelbaren Existenz und seiner innern Bestimmungen hervorzubringen, ihre Befriedigung finden sollen. Andererseits wird ihnen ganz überhaupt die Pflicht um der Pflicht willen, die Moralität entgegengesetzt. Aber Trieb und Leidenschaft ist nichts anderes als die Lebendigkeit des Subjekts, nach welcher es selbst in seinem Zwecke und dessen Ausführung ist. Das Sittliche betrifft den Inhalt, der als solcher das *Allgemeine*, ein Untätiges, ist und an dem Subjekte sein Betätigendes hat; dies, daß er diesem immanent ist, ist das Interesse, und die ganze wirksame Subjektivität in Anspruch nehmend, die Leidenschaft.

§ 476

Der Wille als denkend und an sich frei, unterscheidet sich selbst von der *Besonderheit* der Triebe und stellt sich als einfache Subjektivität des Denkens über deren mannigfaltigen Inhalt; so ist er *reflektierender* Wille. |

Il problema di quali siano le inclinazioni *buone*, razionali, e della loro subordinazione, si trasforma dunque nell'esposizione dei rapporti prodotti dallo spirito allorché esso si sviluppa come Spirito *oggettivo*: in questo sviluppo, infatti, il *contenuto* dell'autodeterminazione perde il suo carattere accidentale o arbitrario.

La trattazione degli impulsi, delle inclinazioni e delle passioni secondo il loro vero contenuto, pertanto, è essenzialmente la *dottrina* dei *doveri* giuridici, morali ed etici.

§ 475. L'interesse della volontà

Il *soggetto* è l'*attività* dell'appagamento degli impulsi, l'attività della razionalità formale, vale a dire: è la trasposizione dalla soggettività del contenuto | – che in questo senso è fine – all'oggettività, nella quale il soggetto si sillogizza con se stesso.

Nella misura in cui il contenuto dell'impulso si differenzia, in quanto Cosa, da questa sua attività, ecco che la Cosa attuata si implica il momento della singolarità soggettiva e della relativa attività: e tutto ciò costituisce l'*interesse*.

Nulla viene perciò attuato senza interesse.

L'interesse del soggetto in ogni azione in quanto tale. — Un'azione è un fine del soggetto, ed è anche l'attività del soggetto tesa ad attuare questo fine. Ci sono in generale azioni solo perché il soggetto è nell'azione – anche nella meno egoistica –, nel senso che esso vi è mediante il proprio interesse.

L'interesse come immanenza del contenuto nel soggetto. — Agli impulsi e alle passioni viene contrapposta, da un lato, la sciocca fantascienza di una felicità naturale, mediante la quale i bisogni dovrebbero trovare il loro appagamento senza l'attività del soggetto (l'attività del produrre l'adeguatezza fra l'esistenza immediata e le proprie determinazioni interne).

Dall'altro lato, poi, gli si contrappone in modo del tutto generico il dovere per il dovere, la moralità.

Ora, però, impulso e passione non sono altro che la vitalità del soggetto, secondo la quale il soggetto stesso è nel suo fine e nella relativa attuazione. L'elemento etico riguarda il contenuto, il quale, in quanto tale, è l'*Universale*, è un qualcosa di inattivo, e ha la sua attivazione nel soggetto. Il fatto che il contenuto sia immanente al soggetto costituisce l'interesse e – coinvolgendo l'intera soggettività efficiente – la passione.

§ 476. La volontà riflettente

La volontà, in quanto pensante e in sé libera, si differenzia proprio dalla *particolarità* degli impulsi, e, in quanto soggettività semplice del pensiero, si colloca al di sopra del loro contenuto molteplice.

Così essa è volontà *riflettente*. |

§ 477

Eine solche Besonderheit des Triebs ist auf diese Weise nicht mehr unmittelbar, sondern erst die *seinige*, indem er sich mit ihr zusammenschließt und sich dadurch bestimmte Einzelheit und Wirklichkeit gibt. Er ist auf dem Standpunkt, zwischen Neigungen zu *wählen*, und ist *Willkür*.

§ 478

Der Wille ist als *Willkür für sich* frei, indem er als die Negativität seines nur unmittelbaren Selbstbestimmens in sich reflektiert ist. Jedoch insofern der Inhalt, in welchem sich diese seine formelle Allgemeinheit zur Wirklichkeit *beschließt*, noch kein anderer als der der Triebe und Neigungen ist, ist er nur als *subjektiver* und *zufälliger* Wille *wirklich*. Als der *Widerspruch*, sich in einer Besonderheit zu verwirklichen, welche zugleich für ihn eine Nichtigkeit ist, und eine Befriedigung in ihr zu haben, aus der er zugleich heraus ist, ist er zunächst der *Prozeß* der Zerstreung und des Aufhebens einer Neigung oder Genusses durch eine Andere und der Befriedigung, die dies ebensosehr nicht ist, durch eine andere ins *Unendliche*. Aber die Wahrheit der *besondern* Befriedigungen ist die *allgemeine*, die der denkende Wille als *Glückseligkeit* sich zum Zwecke macht. |

γ) DIE GLÜCKSELIGKEIT

§ 479

In dieser durch das reflektierende Denken hervorgebrachten Vorstellung einer allgemeinen Befriedigung sind die Triebe nach ihrer Besonderheit als *negativ* gesetzt und sollen teils einer dem andern zum Behufe jenes Zwecks, teils direkt demselben ganz oder zum Teil aufgeopfert werden. Ihre Begrenzung durcheinander ist einerseits eine Vermischung von qualitativer und quantitativer Bestimmung, andererseits da die Glückseligkeit den *affirmativen* Inhalt allein in den Trieben hat, liegt in ihnen die Entscheidung, und es ist das subjektive Gefühl und Belieben, was den Ausschlag geben muß, worein es die Glückseligkeit setze.

§ 477. L'arbitrio

In tal modo, una tale particolarità dell'impulso non è più immediata, ma è soltanto la particolarità *della volontà*, è *la sua*, perché la volontà si sillogizza con essa e si conferisce così singolarità determinata e realtà.

La volontà si trova adesso nel punto in cui *sceglie* tra le inclinazioni, ed è *arbitrio*.

§ 478. La felicità come appagamento universale degli impulsi e delle inclinazioni

La volontà, in quanto arbitrio, è libera *per sé*, perché è riflessa entro sé come negatività della sua autodeterminazione soltanto immediata.

Tuttavia, nella misura in cui il contenuto, nel quale questa sua universalità formale si *decide* a divenire realtà, non è altro ancora che il contenuto degli impulsi e delle inclinazioni, la volontà è *reale* soltanto come volontà *soggettiva* e *accidentale*.

Qui la volontà è la *contraddizione* di realizzarsi in una particolarità che per essa, a un tempo, è una nullità, e di appagarsi in questa particolarità da cui a un tempo essa è fuori. Pertanto, la volontà è innanzitutto il *processo* della dispersione e rimozione di un'inclinazione o di un godimento mediante un Altro, e di un nuovo appagamento mediante un Altro, all'*infinito*.

Ma la verità degli appagamenti *particolari* è l'appagamento *universale* che la volontà pensante si prefigge per proprio fine come *felicità*. |

γ) LA FELICITÀ

§ 479. La felicità posta dal sentimento soggettivo

In questa rappresentazione di un appagamento universale, prodotta dal pensiero riflettente, gli impulsi sono posti, secondo la loro particolarità, come *negativi*. Essi devono essere sacrificati, da un lato, l'uno all'altro in vista di quel fine, e, dall'altro lato, in tutto o in parte, direttamente al fine.

La loro mutua limitazione è, per un verso, una mescolanza di determinazione qualitativa e quantitativa; per l'altro verso, poiché la felicità ha il contenuto *affermativo* unicamente negli impulsi, la decisione è riposta in essi, ed è il sentimento e capriccio soggettivo a dover in ultima istanza stabilire dove porre la felicità.

§ 480

Die Glückseligkeit ist die nur vorgestellte, abstrakte *Allgemeinheit* des Inhalts, welche nur sein *soll*. Die Wahrheit aber der *besondern* Bestimmtheit, welche ebenso sehr *ist*, als *aufgehoben* ist, und der *abstrakten Einzelheit*, der Willkür, welche sich in der Glückseligkeit ebenso sehr einen Zweck gibt als nicht gibt, ist die *allgemeine* Bestimmtheit des Willens an ihm selbst, d.i. sein Selbstbestimmen selbst, *die Freiheit*. Die Willkür ist auf diese Weise der Wille nur als die reine Subjektivität, welche dadurch rein und konkret zugleich ist, daß sie zu ihrem Inhalt und Zweck nur jene unendliche Bestimmtheit, die Freiheit selbst, hat. In dieser Wahrheit seiner Selbstbestimmung, worin Begriff und Gegenstand identisch ist, ist der Wille – *wirklich freier Wille*. |

c. DER FREIE GEIST

§ 481

Der wirkliche freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes; *freier Wille*, der *für sich als freier Wille* ist, indem der Formalismus, Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen praktischen Inhalts sich aufgehoben hat. Durch das Aufheben der Vermittlung, die darin enthalten war, ist er die durch sich gesetzte *unmittelbare Einzelheit*, welche aber ebenso zur *allgemeinen* Bestimmung, der Freiheit selbst, gereinigt ist. Diese *allgemeine* Bestimmung hat der Wille nur als seinen Gegenstand und Zweck, indem er sich *denkt*, diesen seinen Begriff weiß, *Wille* als freie *Intelligenz* ist.

§ 482

Der Geist, der sich als frei weiß und sich als diesen seinen Gegenstand will, d.i. sein Wesen zur Bestimmung und zum Zwecke hat, ist zunächst *überhaupt* der vernünftige Wille, oder *an sich* die Idee, darum nur der *Begriff* des absoluten Geistes. Als *abstrakte* Idee ist sie wieder nur im *unmittelbaren* Willen existierend, ist die Seite des *Daseins* der Vernunft, der *einzelne* Wille als

§ 480. La volontà realmente libera

La felicità è l'*universalità* soltanto rappresentata, astratta, del contenuto, è l'*universalità* che semplicemente *deve-essere*.

Tuttavia, la verità della determinatezza *particolare* – la quale è e, a un tempo, è *rimossa* – e della *singularità astratta* – dell'*arbitrio*, il quale nella felicità si dà un fine e, a un tempo, non se lo dà – è la determinatezza *universale* della volontà in se stessa, vale a dire: tale verità è l'autodeterminazione stessa della volontà: *la Libertà*.

L'*arbitrio*, in tal modo, è la volontà soltanto come soggettività pura che, a un tempo, è pura e concreta perché per contenuto e fine ha soltanto quella determinatezza infinita, la Libertà stessa.

In questa verità della sua autodeterminazione, in cui Concetto e oggetto sono identici, la volontà è *volontà realmente libera*. |

c. LO SPIRITO LIBERO

§ 481. La volontà come intelligenza libera

La volontà libera reale è l'unità dello spirito teoretico e dello spirito pratico.

Essa è *volontà libera* che è *per sé come volontà libera*, perché sono stati ormai rimossi il formalismo, l'accidentalità e la limitatezza del precedente contenuto pratico.

Mediante la rimozione della mediazione implicata in quel contenuto, la volontà è ora la *singularità immediata* posta mediante se stessa, la quale però si è anche purificata divenendo la determinazione *universale*, la Libertà stessa.

La volontà ha ora come suo oggetto e fine soltanto questa determinazione *universale*. E poiché si *pensa* e sa questo suo Concetto, la *volontà* è come *intelligenza libera*.

§ 482. L'Esserci dell'Idea come Realtà

Lo spirito che si sa libero e vuole se stesso come questo suo oggetto – cioè: lo spirito che ha per determinazione e fine la propria Essenza –, è innanzitutto, *in generale*, la volontà razionale. Vale a dire: Qui lo spirito è *in sé* l'Idea, e perciò è soltanto il *Concetto* dello Spirito assoluto.

In quanto *Idea astratta*, l'Idea esiste a sua volta soltanto nella volontà *immediata*: essa è il lato dell'*Esserci* della Ragione, è la volontà *singolare* in quanto sapere che sa quella sua determina-

Wissen jener seiner Bestimmung, die seinen Inhalt und Zweck ausmacht und deren nur formelle Tätigkeit er ist. Die Idee erscheint so nur im Willen, der ein endlicher, aber die *Tätigkeit* ist, sie zu entwickeln und ihren sich entfaltenden Inhalt als Dasein, welches als Dasein der Idee *Wirklichkeit* ist, zu setzen, *objektiver Geist*.

Über keine Idee weiß man es so allgemein, daß sie unbestimmt, vieldeutig und der größten Mißverständnisse fähig und ihnen deswegen wirklich unterworfen ist als [über] die Idee der *Freiheit*, und keine ist mit so wenigem Bewußtsein geläufig. Indem der freie Geist der *wirkliche* Geist ist, so sind die Mißverständnisse über denselben so sehr von den ungeheuren | ersten praktischen Folgen, als nichts anderes, wenn die Individuen und Völker den abstrakten Begriff der für sich seienden Freiheit einmal in ihre Vorstellung gefaßt haben, diese unbezwingliche Stärke hat, eben weil sie das eigene Wesen des Geistes und zwar als seine *Wirklichkeit* selbst ist. Ganze Weltteile, Afrika und der Orient, haben diese Idee nie gehabt und haben sie noch nicht; die Griechen und Römer, Plato und Aristoteles, auch die Stoiker haben sie nicht gehabt; sie wußten im Gegenteil nur, daß der Mensch durch Geburt (als atheniensischer, spartanischer usf. Bürger) oder Charakterstärke, Bildung durch Philosophie (der Weise ist auch als Sklave und in Ketten frei) wirklich frei sei. Diese Idee ist durch das Christentum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum *als solches* einen *unendlichen* Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d.i. daß der Mensch *an sich* zur höchsten Freiheit bestimmt ist. Wenn in der Religion als solcher der Mensch das Verhältnis zum absoluten Geiste als sein Wesen weiß, so hat er weiterhin den göttlichen Geist auch als in die Sphäre der *weltlichen Existenz* tretend gegenwärtig, als die Substanz des Staats, der Familie usf. Diese Verhältnisse werden durch jenen Geist ebenso ausgebildet und ihm angemessen konstituiert, als dem Einzelnen durch solche Existenz die Gesinnung der Sittlichkeit inwohnend wird, und er dann in dieser Sphäre der besondern Existenz, des gegenwärtigen Empfindens und Wollens *wirklich frei* ist.

Wenn das Wissen von der Idee, d.i. von dem Wissen der Menschen, daß ihr Wesen, Zweck und Gegenstand die Freiheit ist, spekulativ ist, so ist diese Idee selbst als solche die *Wirklichkeit* der Menschen, nicht die sie darum *haben*, sondern sie *sind*. Das Christentum hat es in seinen Anhängern zu ihrer *Wirklichkeit* gemacht, z.B. nicht Sklave zu sein; wenn sie zu Sklaven gemacht, wenn die Entscheidung über ihr Eigentum in

zione, la quale costituisce il suo contenuto e fine e di cui la volontà stessa è soltanto l'attività formale.

L'Idea si manifesta così soltanto nella volontà che è una volontà finita, ma che è pure l'*attività* di sviluppare l'Idea e di porre come Esserci il contenuto dispiegantesi dell'Idea – Esserci che, in quanto Esserci dell'Idea, è *Realtà*.

Questo è lo Spirito oggettivo.

La forza irresistibile dell'Idea della Libertà. — Di nessun'altra Idea, come dell'Idea della *Libertà*, è così universalmente nota l'indeterminatezza e polivocità; tutti riconoscono che essa è suscettibile di grandi fraintendimenti e che, di conseguenza, è realmente soggetta a equivoci.

Poiché lo spirito libero è lo Spirito *reale*, i fraintendimenti che lo concernono hanno le conseguenze | pratiche più pericolose; infatti, una volta che gli individui e i popoli hanno colto a livello rappresentativo il Concetto astratto della Libertà essente-per-sé, non c'è altro che abbia forza altrettanto irresistibile, appunto perché si tratta dell'Essenza propria dello Spirito, e, precisamente, della sua stessa *Realtà*.

L'Idea della Libertà è sorta con il Cristianesimo — Intere regioni del mondo, l'Africa e l'Oriente, non hanno mai avuto questa Idea, e ancora ne sono privi. Né l'hanno avuta i Greci e i Romani, Platone e Aristotele, e neppure gli Stoici; essi, al contrario, sapevano soltanto che l'uomo sarebbe realmente libero per nascita (in quanto cittadino ateniese, spartano, ecc.), per forza di carattere, per cultura o per filosofia (il saggio è libero anche se è schiavo e in catene).

Questa Idea è venuta al mondo con il Cristianesimo, secondo il quale è l'individuo *in quanto tale* ad avere un valore *infinito*: l'uomo, essendo oggetto e fine dell'amore di Dio, è destinato ad avere il suo rapporto assoluto con Dio come Spirito, e a far dimorare entro sé questo Spirito. In altre parole: L'uomo è *in sé* destinato alla Libertà suprema.

Se nella Religione in quanto tale l'uomo sa che il rapporto con lo Spirito assoluto è la propria essenza, egli ha inoltre presente che lo Spirito divino entra anche nella sfera dell'*esistenza mundana*, e vi entra come la sostanza dello Stato, della famiglia, ecc. Questi rapporti, mediante quello Spirito, vengono anche perfezionati e costituiti conformemente a esso, perché, attraverso tale esistenza, al singolo uomo diviene immanente la predisposizione etica; allora il singolo uomo, in questa sfera dell'esistenza particolare, del sentire e del volere presenti, è *realmente libero*.

La volontà della Libertà come carattere. — Quando il sapere che sa l'Idea – cioè il sapere per cui gli uomini sanno che loro essenza, fine e oggetto è la Libertà – è sapere speculativo, allora questa Idea stessa in quanto tale è la *Realtà* degli uomini: allora gli uomini non *hanno*, ma *sono* questa Idea.

Il Cristianesimo, nei suoi adepti, ha fatto di questa Idea la loro *Realtà*, per esempio la realtà di non essere schiavi; perché se essi fossero ridotti in schiavitù, se la decisione sulla loro proprietà venisse lasciata al

das Belieben, nicht in Gesetze und Gerichte gelegt würde, so fänden sie die Substanz ihres Daseins verletzt. Es ist dies Wollen der Freiheit nicht mehr ein Trieb, der seine Befriedigung fordert, sondern der Charakter, – das zum trieblosen *Sein* gewordene geistige Bewußtsein. – Aber diese Freiheit, die den Inhalt und Zweck der Freiheit hat, ist selbst zunächst nur Begriff, Prinzip des Geistes und Herzens und sich zur Gegenständigkeit zu entwickeln bestimmt, zur rechtlichen, sittlichen und religiösen, wie wissenschaftlichen Wirklichkeit. |

capriccio e non alla legge e ai tribunali, allora essi sarebbero lesi nella sostanza della loro esistenza.

Questo volere la Libertà non è più un impulso che pretende di essere appagato, ma è il carattere, è cioè la coscienza spirituale divenuta l'Essere privo di impulsi.

Questa Libertà che ha il contenuto e il fine della Libertà, però, è essa stessa innanzitutto soltanto Concetto, principio dello spirito e del cuore, ed è destinata a svilupparsi in oggettività, in Realtà giuridica, etica e religiosa, come pure in Realtà scientifica. |

DER OBJEKTIVE GEIST

§ 483

Der objektive Geist ist die absolute Idee aber nur *an sich* seiend; indem er damit auf dem Boden der Endlichkeit ist, behält seine wirkliche Vernünftigkeit die Seite äußerlichen Erscheinens an ihr. Der freie Wille hat unmittelbar zunächst die Unterschiede an ihm, daß die Freiheit seine *innere* Bestimmung und Zweck ist, und sich auf eine *äußerliche* vorgefundene Objektivität bezieht, welche sich spaltet in das anthropologische der partikulären Bedürfnisse, in die äußern Naturdinge, die für das Bewußtsein sind, und in das Verhältnis von einzelnen zu einzelnen Willen, welche ein Selbstbewußtsein ihrer als verschiedener und partikulärer sind; diese Seite macht das äußerliche Material für das Dasein des Willens aus.

§ 484

Die Zwecktätigkeit aber dieses Willens ist, seinen Begriff, die Freiheit, in der äußerlich objektiven Seite zu realisieren, daß sie als eine durch jenen bestimmte Welt sei, so daß er in ihr bei sich selbst, mit sich selbst zusammengeschlossen, der Begriff hiemit zur Idee vollendet sei. Die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet, erhält die *Form von Notwendigkeit*, deren | substantieller Zusammenhang das System der Freiheits-Bestimmungen, und der erscheinende Zusammenhang als die *Macht*, das *Anerkanntsein*, d.i. ihr Gelten im Bewußtsein ist.

§ 485

Diese Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen, welcher das unmittelbare und eigentümliche Element der Betätigung des erstern ist, macht die einfache Wirklichkeit der

LO SPIRITO OGGETTIVO

§ 483. Lo Spirito oggettivo in generale e la volontà libera

Lo Spirito oggettivo è l'Idea assoluta, ma soltanto come Idea assoluta essente-*in-sé*. Poiché con ciò lo Spirito oggettivo si trova sul terreno della Finitezza, la sua Razionalità reale conserva in sé l'aspetto della fenomenicità esteriore.

Innanzitutto, la volontà libera ha immediatamente in sé quelle differenze per cui la Libertà costituisce la sua determinazione e finalità *interna* e si relaziona a un'Oggettività *esteriore* trovata.

Tale Oggettività si scinde (1) nel tratto antropologico dei bisogni particolari, (2) nelle cose naturali esterne che sono per la coscienza, e (3) nel rapporto della volontà singolare con le volontà singolari che sono autocoscienti di sé come di volontà diverse e particolari.

Questo aspetto costituisce il materiale esteriore per l'esistenza della volontà.

§ 484. La Libertà configurata in realtà di un mondo e ricevente la forma della Necessità

L'attività teleologica di questa volontà, però, consiste nel realizzare il proprio Concetto – la Libertà – nell'aspetto esteriormente oggettivo, di modo che questo lato sia come un mondo determinato da quel Concetto. Ciò avviene affinché la volontà, in tale mondo, sia presso se stessa, sillogizzata con se stessa, e il Concetto sia quindi compiuto come Idea.

Una volta configurata in realtà di un mondo, la Libertà riceve la *forma della Necessità*. | La connessione sostanziale di questa forma è il sistema delle determinazioni della Libertà, mentre la sua connessione fenomenica è come la *potenza*, l'*essere-riconosciuta*, vale a dire: è la sua validità entro la coscienza.

§ 485. La realtà semplice della Libertà: le leggi e i costumi

Questa unità della volontà razionale con la volontà singolare – la quale volontà singolare è l'elemento immediato e peculiare dell'attivazione della volontà razionale – costituisce la realtà semplice della Libertà.

Freiheit aus. Da sie und ihr Inhalt dem Denken angehört und das an sich *Allgemeine* ist, so hat der Inhalt seine wahrhafte Bestimmtheit nur in der Form der Allgemeinheit. In dieser für das Bewußtsein der Intelligenz *gesetzt* mit der Bestimmung als geltende Macht, ist er das *Gesetz*, – der Inhalt befreit von der Unreinheit und Zufälligkeit, die er im praktischen Gefühle und in dem Triebe hat, und gleichfalls nicht mehr in deren Form, sondern in seiner Allgemeinheit dem subjektiven Willen eingebildet, als dessen Gewohnheit, Sinnesart und Charakter, ist er als *Sitte*.

§ 486

Diese Realität überhaupt als *Dasein* des freien Willens ist das *Recht*, welches nicht nur als das beschränkte juristische Recht, sondern als das *Dasein aller* Bestimmungen der Freiheit umfassend zu nehmen ist. Diese Bestimmungen sind in Beziehung auf *den subjektiven Willen*, in welchem sie als allgemeine ihr *Dasein* haben sollen und allein haben können, seine *Pflichten* wie sie als Gewohnheit und Sinnesart in demselben *Sitte* sind. Dasselbe was ein Recht ist, ist auch eine Pflicht, und was eine Pflicht ist, ist auch ein Recht. Denn ein *Dasein* ist ein Recht nur auf den Grund des freien substantiellen Willens; | derselbe Inhalt ist es, der in Beziehung auf den als subjektiv und einzeln sich unterscheidenden Willen Pflicht ist. Es ist derselbe Inhalt, den das subjektive Bewußtsein anerkennt als Pflicht und den es an ihnen zum *Dasein* bringt^a. Die Endlichkeit des objektiven Willens ist insofern der Schein des Unterschieds der Rechte und Pflichten.

Im Felde der Erscheinung sind Recht und Pflicht zunächst so *Correlata*, daß einem Rechte von meiner Seite eine Pflicht in einem *Andern* entspricht. Aber dem Begriffe nach ist mein Recht an eine Sache nicht bloß Besitz, sondern als Besitz einer *Person* ist es *Eigentum*, rechtlicher Besitz, und es ist *Pflicht*, Sachen als *Eigentum* zu besitzen, d.i. als Person zu sein, was in das Verhältnis der Erscheinung, der Beziehung auf eine andere Person, gesetzt, sich zur Pflicht des *Andern*, *mein* Recht zu respektieren, entwickelt. Die *moralische* Pflicht überhaupt ist in mir als freiem Subjekt zugleich ein Recht meines subjektiven Willens, meiner

^a Cfr. L: den es an den anderen als Recht zum *Dasein* bringt.

Poiché tale realtà semplice, insieme al suo contenuto, appartiene al pensiero, ed è l'in sé *Universale*, allora il contenuto ha la sua determinatezza autentica solo nella forma dell'universalità.

Posto in questa forma, per la coscienza dell'intelligenza, con la determinazione di potenza vigente, tale contenuto è *la legge*.

Liberato dall'impurità e accidentalità che esso ha nel sentimento pratico e nell'impulso, e parallelamente conformato alla volontà soggettiva non più nella forma sentimentale e impulsiva, bensì nella sua universalità in quanto consuetudine, modo di sentire e carattere, il contenuto è come *ethos, costume*.

§ 486. Il Diritto in generale. I diritti e i doveri

Questa realtà in generale, in quanto *esistenza* della volontà libera, è il *Diritto*.

Il Diritto non va inteso semplicemente come diritto giuridico in senso stretto, bensì come ciò che abbraccia l'esistenza di *tutte* le determinazioni della Libertà.

Ora, è nella volontà *soggettiva* che tali determinazioni debbono avere – e unicamente possono avere – la loro esistenza come determinazioni universali. Così, in relazione alla volontà soggettiva, le determinazioni della Libertà ne costituiscono i *doveri*; in quanto consuetudine e modo di sentire, esse sono invece, nella stessa volontà soggettiva, *costume*.

Ciò che è un diritto, quindi, è anche un dovere, e ciò che è un dovere, è anche un diritto. Un'esistenza è infatti un diritto solo sul fondamento della volontà sostanziale libera, | e il medesimo contenuto è dovere in relazione alla volontà che si differenzia come soggettiva e singolare. È sempre lo stesso contenuto quello che la coscienza soggettiva riconosce come dovere e che essa porta all'esistenza come diritto negli altri.

In questo senso, la finitezza della volontà oggettiva è la parvenza della differenza tra diritti e doveri.

La correlatività fra diritto e dovere sul piano fenomenico e su quello concettuale. — Nel campo fenomenico, diritto e dovere sono innanzitutto dei *correlata*, per cui a un diritto del mio lato corrisponde un dovere in un *Altro*.

Secondo il Concetto, invece, il mio diritto a una cosa non è meramente un possesso, bensì, in quanto possesso pertinente a una *persona*, è *proprietà*, possesso giuridico, ed è un *dovere* possedere delle cose come *proprietà*, vale a dire: è un dovere essere come persona. Posto poi tutto ciò in rapporto al fenomeno, cioè in relazione a un'altra persona, ne deriva che è dovere dell'*Altro* rispettare il *mio* diritto.

Diritti e doveri nella sfera morale... — In me, in quanto sono soggetto libero, il dovere *morale* in generale è a un tempo un diritto della mia volontà soggettiva, della mia predisposizione d'animo.

Gesinnung. Aber im Moralischen tritt die Differenz von nur innerer Willensbestimmung (Gesinnung, Absicht), die ihr Dasein nur in mir hat, und nur subjektive Pflicht ist, gegen deren Wirklichkeit ein, hiemit auch eine Zufälligkeit und Unvollkommenheit, welche die Einseitigkeit des bloß moralischen Standpunktes ausmacht. Im Sittlichen ist beides zu seiner Wahrheit, zu seiner absoluten Einheit gelangt, obgleich auch als in der Weise der Notwendigkeit Pflicht und Recht durch *Vermittlung* ineinander zurückkehren und sich zusammenschließen. Die Rechte des Familienvaters über die Mitglieder sind ebensowohl Pflichten gegen sie, wie die Pflicht des Gehorsams der Kinder ihr Recht, zu freien Menschen erzogen zu werden, ist. Die Strafgerechtigkeit der Regierung, ihre Rechte der Verwaltung usf. sind zugleich Pflichten derselben, zu strafen, zu verwalten usf., wie die Leistungen der Staatsangehörigen an Abgaben, Kriegsdiensten usf., | Pflichten und ebenso ihr Recht an den Schutz ihres Privateigentums und des allgemeinen substantiellen Lebens sind, in dem sie ihre Wurzel haben; alle Zwecke der Gesellschaft und des Staats sind die eigenen der Privaten; aber der Weg der Vermittlung, durch welche ihre Pflichten als Ausübung und Genuß von Rechten an sie zurückkommen, bringt die Erscheinung der Verschiedenheit hervor, wozu die Weise kommt, in welcher der *Wert* bei dem Austausch mannigfaltige Gestalten erhält, ob er gleich an sich derselbe ist. Aber wesentlich gilt es, daß wer keine Rechte hat, keine Pflichten hat, und umgekehrt.

§ 487. EINTEILUNG

Der freie Wille ist:

- A. selbst zunächst *unmittelbar*, und daher als *einzelner*, – die *Person*; das Dasein, welches diese ihrer Freiheit gibt, ist das *Eigentum*. Das *Recht* als solches ist das *formelle, abstrakte* Recht;
- B. in sich reflektiert, so daß er sein Dasein innerhalb seiner hat und hiedurch zugleich als *partikulärer* bestimmt ist, das *Recht des subjektiven Willens*, – die *Moralität*;
- C. der *substantielle* Wille als die seinem Begriffe gemäße Wirklichkeit im Subjekte und Totalität der Notwendigkeit, – die *Sittlichkeit*, in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat.

Da ich diesen Teil der Philosophie in meinen Grundlinien des Rechts (Berlin 1821) ausgeführt habe, so kann ich mich hier kürzer, als über die andern Teile fassen. |

Nella sfera morale, tuttavia, subentra la differenziazione tra (1) la determinazione soltanto interna della volontà (predisposizione, intenzione), la quale ha la sua esistenza soltanto in me ed è soltanto un dovere soggettivo, e (2) la realtà di questa determinazione. Qui, dunque, si ha anche un'accidentalità e imperfezione, la quale costituisce l'unilateralità del punto di vista meramente morale.

...e nella sfera etica. — Nella sfera etica, invece, entrambe le cose sono pervenute alla loro verità, alla loro unità assoluta, anche se è necessario che qui dovere e diritto ritornino l'uno nell'altro e si ricongiungano per via di *mediazione*.

I diritti del padre di famiglia sugli altri membri sono altrettanto dei doveri verso costoro, così come il dovere dei figli all'obbedienza è anche il loro diritto a essere educati come uomini liberi.

Il diritto del governo a stabilire delle pene, i suoi diritti all'amministrazione, ecc., sono a un tempo doveri del governo stesso a punire, amministrare, ecc.; analogamente, le prestazioni dei cittadini di uno Stato in imposte, servizi militari, ecc., | sono doveri e, a un tempo, sono il loro diritto alla difesa della loro proprietà privata e della vita universale sostanziale in cui hanno la loro radice.

Tutti i fini della società e dello Stato sono i fini propri dei privati; è invece la via della mediazione, attraverso la quale i loro doveri ritornano ai cittadini come esercizio e godimento di diritti, a produrre l'apparenza della diversità, la quale è connessa al modo in cui il *valore* riceve in questo scambio molteplici figure, sebbene esso, in sé, sia sempre uguale.

In ogni modo, l'essenziale è che chi non ha diritti, non ha doveri, e viceversa.

§ 487. PARTIZIONE

La volontà libera è:

- A. innanzitutto volontà *immediata*, e perciò è come volontà *singolare*: è la *persona*. L'esistenza che la persona conferisce alla propria libertà è la *proprietà*. Il *Diritto* in quanto tale è qui il *Diritto formale, astratto*;
- B. in secondo luogo, è la volontà riflessa entro sé, per cui essa ha la sua esistenza all'interno di sé, e pertanto è a un tempo determinata come volontà *particolare*. Questa è la sfera del *Diritto della volontà soggettiva: la Moralità*.
- C. infine, è la volontà *sostanziale*, in quanto questa è la realtà che, nel soggetto, è conforme al suo concetto e in quanto è la totalità della *Necessità*. Questa è la sfera dell'*Eticità*, suddivisa in famiglia, società civile e Stato.

Il carattere succinto della presente esposizione dello Spirito oggettivo. — Poiché ho esposto questa parte della Filosofia nei miei *Lineamenti di filosofia del Diritto* (Berlino 1821)³²⁷, posso qui procedere più succintamente di come ho fatto nelle altre parti. |

A

DAS RECHT

a. EIGENTUM

§ 488

Der Geist in der Unmittelbarkeit seiner für sich selbst seienden Freiheit ist *Einzelner*, aber der seine Einzelheit als absolut freien Willen weiß; er ist *Person*, das Sich-Wissen dieser Freiheit, welches als in sich *abstrakt* und *leer* seine Besonderheit und Erfüllung noch nicht an ihm selbst, sondern an einer äußerlichen *Sache* hat. Diese ist gegen die Subjektivität der Intelligenz und der Willkür als ein Willenloses ohne Recht, und wird von ihr zu ihrem Akzidens, der äußerlichen Sphäre ihrer Freiheit gemacht, – *Besitz*.

§ 489

Das für sich bloß praktische Prädikat des *Meinigen*, welches die Sache durch das Urteil des Besitzes zunächst in der äußerlichen Bemächtigung erhält, hat aber hier die Bedeutung, daß Ich meinen persönlichen Willen in sie hineinlege. Durch diese Bestimmung ist der Besitz *Eigentum*, der als Besitz *Mittel*, als Dasein der Persönlichkeit aber *Zweck* ist.

§ 490

In dem Eigentum ist die Person mit sich selbst zusammenschlossen. Aber die Sache ist eine abstrakt äußerliche und Ich darin abstrakt äußerlich. Die konkrete Rückkehr meiner in mich in der Äußerlichkeit ist, daß Ich, die *unendliche* Beziehung meiner auf mich, als Person die Repulsion meiner von mir | selbst bin, und in dem *Sein anderer Personen*, meiner Beziehung auf sie, und dem Anerkanntsein von ihnen, das so gegenseitig ist, das Dasein meiner Persönlichkeit habe.

A.

IL DIRITTO

a. LA PROPRIETÀ

§ 487. Persona e cosa: il possesso

Nell'immediatezza della sua libertà essente per se stessa, lo spirito è un *singolo*, il quale però sa la propria singolarità come volontà assolutamente libera.

Così lo spirito è *persona*, è il saper-si di questa libertà. Tale saper-si, in quanto è entro sé *astratto* e *vuoto*, ha la propria particolarità e il proprio riempimento non ancora in se stesso, bensì in una *cosa* esteriore.

Ora, questa cosa, rispetto alla soggettività dell'intelligenza e dell'arbitrio, è come un'entità priva di volontà e di diritti. Ecco perché la soggettività fa di essa un proprio accidente, ne fa la sfera esteriore della propria libertà: in tal modo la cosa viene resa *possesso*.

§ 489. La proprietà come mezzo e come fine

Il predicato del *Mio*, che per sé è meramente pratico, e che la cosa ottiene innanzitutto attraverso il giudizio del possesso nell'occupazione esteriore, ha qui però il seguente significato: Io metto nella cosa la mia volontà personale.

Mediante questa determinazione, il possesso è *proprietà*. In quanto possesso, la proprietà è un *mezzo*, mentre, in quanto esistenza della personalità, è invece un *fine*.

§ 490. Il riconoscimento della proprietà da parte di altri

Nella proprietà, la persona è congiunta sillogisticamente con se stessa. La cosa, invece, è una cosa astrattamente esteriore, e l'io è in ciò, a sua volta, astrattamente esteriore.

Nell'esteriorità, il ritorno concreto di me in me stesso consiste in ciò: Io – la relazione *infinita* di me a me stesso – sono, in quanto persona, la repulsione di me | da me stesso, e ho l'esistenza della mia personalità nell'*Essere* di *altre persone*, nella mia relazione a esse e nell'essere-riconosciuto da esse – il quale essere-riconosciuto è reciproco.

§ 491

Die Sache ist die *Mitte*, durch welche die Extreme, die in dem Wissen ihrer Identität als freier zugleich gegeneinander selbständigen Personen sich zusammenschließen. Mein Wille hat für sie sein *bestimmtes erkennbares Dasein* in der Sache durch die unmittelbare körperliche Ergreifung des Besitzes oder durch die Formierung oder auch durch die bloße Bezeichnung derselben.

§ 492

Die zufällige Seite am Eigentum ist, daß ich in *diese* Sache meinen Willen lege; insofern ist mein Wille *Willkür*, so daß ich ihn ebensogut darein legen kann oder nicht, und herausziehen kann oder nicht. Insofern aber mein Wille in einer Sache liegt, kann nur Ich selbst ihn herausziehen, und sie kann nur mit meinem Willen an einen andern übergehen, dessen Eigentum sie ebenso nur mit seinem Willen wird; – *Vertrag*.

b. VERTRAG

§ 493

Die zwei Willen und deren Übereinkunft im Verträge sind als *Innerliches* verschieden von dessen Realisierung, der *Leistung*. Die relativ-ideelle Äußerung in der *Stipulation* enthält das *wirkliche* Aufgeben eines Eigentums von dem einen, den Übergang und die Aufnahme in den andern Willen. Der Vertrag ist an und für sich *gültig* und wird es nicht erst durch die | Leistung des einen oder des andern, was einen *unendlichen Regreß* oder unendliche Teilung der Sache, der Arbeit, und der Zeit in sich schliesse. Die Äußerung in der Stipulation ist vollständig und erschöpfend. Die Innerlichkeit des das Eigentum aufgebenden und des dasselbe aufnehmenden Willens ist im Reiche des Vorstellens, und das *Wort* ist in diesem *Tat* und *Sache* (§ 462), und [zwar] die *vollgülti-*

§ 491. L'esistenza della proprietà per gli altri

La cosa è il *termine medio* attraverso cui si congiungono sillogisticamente gli estremi, cioè le altre persone che, nel sapere la loro identità come libera, sono a un tempo autonome l'una rispetto alle altre.

Per queste persone, la mia volontà ha la propria *conoscibile esistenza determinato* nella cosa attraverso l'impossessamento corporeo immediato, o mediante la trasformazione della cosa, oppure anche mediante la mera designazione di essa.

§ 492. L'alienazione della proprietà

Il lato accidentale della proprietà consiste nel fatto che Io metto la mia volontà in *questa* cosa. In tal senso, la mia volontà è *arbitrio*, per cui io, nella cosa, posso metterla o no, e posso ritrarla o no.

Ma nella misura in cui la mia volontà risiede nella cosa, ecco che soltanto Io stesso posso ritrarla, e soltanto con la mia volontà la cosa può passare a un altro, di cui diviene proprietà, analogamente, solo con la sua volontà.

E questo è il *contratto*.

b. IL CONTRATTO

§ 493. Stipulazione e prestazione

Nel contratto, le due volontà e il loro accordo, in quanto costituiscono qualcosa di *interiore*, sono diverse dalla realizzazione del contratto stesso, cioè dalla *prestazione*.

Nella *stipulazione*, l'estrinsecazione relativamente idealitata contiene (1) la cessione *reale* di una proprietà da parte di una delle due volontà, e (2) il passaggio e l'accoglimento di tale proprietà nell'altra volontà.

Il contratto è *valido* in sé e per sé, a prescindere dalla prestazione | dell'una o dell'altra volontà – la qual cosa comporterebbe un *regresso all'infinito* o una divisione infinita della cosa, del lavoro e del tempo.

L'estrinsecazione nella stipulazione, dunque, è compiuta ed esauriente. L'interiorità della volontà, sia di colui che cede la proprietà sia di colui che l'accoglie, appartiene qui al regno della rappresentazione, e in tale regno la *parola* è *atto e cosa* (§ 462), e precisamente è l'atto *pienamente valido*. Qui, infatti, la volontà

ge Tat, da der Wille hier nicht als moralischer (ob es ernstlich oder betrügerisch *gemeint* sei) in Betracht kommt, vielmehr nur Wille über eine äußerliche Sache ist.

§ 494

Wie in der Stipulation sich das *Substantielle* des Vertrags von der Leistung als der reellen Äußerung, die zur Folge herabgesetzt ist, unterscheidet, so wird damit an die Sache oder Leistung der Unterschied der unmittelbaren spezifischen Beschaffenheit derselben von dem *Substantiellen* derselben, dem *Werte*, gesetzt, in welchem jenes Qualitative sich in quantitative Bestimmtheit verändert; ein Eigentum wird so vergleichbar mit einem andern und kann qualitativ ganz heterogenem gleichgesetzt werden. So wird es überhaupt als abstrakte, *allgemeine* Sache gesetzt.

§ 495

Der Vertrag, als eine aus der Willkür entstandene Übereinkunft und über eine zufällige Sache enthält zugleich das Gesetzsein des akzidentellen Willens; dieser ist dem Rechte ebensowohl auch nicht angemessen und bringt so *Unrecht* hervor, wodurch aber das Recht, welches an und für sich ist, nicht aufgehoben wird, sondern nur ein *Verhältnis des Rechts zum Unrecht* entsteht. |

c. DAS RECHT GEGEN DAS UNRECHT

§ 496

Das Recht als *Dasein* der Freiheit im *Äußerlichen*, fällt in eine *Mehrheit* von *Beziehungen* auf dies Äußerliche und auf die andern Personen (§ 491, 493 ff.). Dadurch gibt es 1) mehrere *Rechtsgründe*, von denen, indem das Eigentum sowohl nach Seite der Person als der Sache ausschließend individuell ist, nur Einer das *Rechte* ist, die aber, weil sie *gegeneinander* sind, gemeinschaftlich als *Schein* des Rechts gesetzt werden, gegen welchen dieses nun als das *Recht an sich* bestimmt ist.

non viene presa in considerazione come volontà morale (non importa che la si *reputi* seria o fraudolenta), ma piuttosto è soltanto volontà su una cosa esteriore.

§ 494. Il valore astratto della cosa

Così come, nella stipulazione, l'aspetto *sostanziale* del contratto si differenzia dalla prestazione, la quale è l'estrinsecazione realitata abbassata a conseguenza, allo stesso modo, nella cosa o prestazione, è posta la differenza tra i caratteri specifici immediati della cosa stessa e il suo aspetto *sostanziale*, cioè il *valore*.

Nel valore, quell'aspetto qualitativo si tramuta in determinatezza quantitativa. Ed è così che una proprietà diviene paragonabile a un'altra e può esserle equiparata anche se è qualitativamente del tutto eterogenea.

In tal modo, la proprietà viene posta in generale come cosa astratta, *universale*.

§ 495. La possibilità dell'illecito

Il contratto, in quanto è un accordo sorto sulla base dell'arbitrio e intorno a una cosa accidentale, implica a un tempo l'essere-posta della volontà accidentale.

La volontà accidentale è, appunto perché accidentale, non conforme al diritto, e produce così l'*illecito*, mediante cui tuttavia non viene rimosso il diritto in sé e per sé, ma si genera soltanto un *rapporto del diritto con l'illecito*. |

c. IL DIRITTO CONTRO L'ILLECITO

§ 496. aa) Illecito civile. I titoli giuridici e il diritto in sé

Il diritto, in quanto *esistenza* della Libertà nell'*esteriorità*, copre una *pluralità* di *relazioni* verso questa esteriorità e verso le altre persone (§§ 491, 493 ss.).

In tal modo, ci sono aa) parecchi *titoli giuridici*. Tra questi titoli, poiché la proprietà – tanto secondo il lato della persona, quanto secondo il lato della cosa – è esclusivamente individuale, uno solo è quello *giusto*. Tuttavia, per il fatto di essere *gli uni rispetto agli altri*, tali titoli vengono posti tutti insieme come *parvenza* del diritto, rispetto alla quale il diritto è adesso determinato come il *diritto in sé*.

§ 497

Indem gegen diesen Schein das Eine *Recht an sich*, noch in unmittelbarer Einheit mit den verschiedenen Rechtsgründen, als affirmativ gesetzt, gewollt und *anerkannt* wird, liegt die Verschiedenheit nur darin, daß *diese* Sache durch den *besondern Willen dieser* Personen unter das Recht subsumiert wird; – das *unbefangene Unrecht*. – Dieses Unrecht ist ein einfaches *negatives Urteil*, welches den *bürgerlichen Rechtsstreit* ausdrückt, zu dessen Schlichtung ein *drittes Urteil*, das als das Urteil des *Rechts an sich* ohne Interesse bei der Sache, und die Macht ist, sich gegen jenen Schein Dasein zu geben, erfordert wird. |

§ 498

2) Wird aber der Schein des Rechts als solcher *gegen* das Recht-an-sich von dem *besondern Willen* gewollt, der hiemit *böse* wird, so wird die äußerliche *Anerkennung* des Rechts von dessen *Werte* getrennt und nur jene respektiert, indem dieses verletzt wird. Dies gibt das Unrecht des *Betrugs*; – das unendliche Urteil als identisches (§ 173), – die beibehaltene formelle Beziehung mit Weglassung des Gehaltes.

§ 499

3) Insofern endlich der besondere Wille sich dem Recht-an-sich in der Negation sowohl desselben selbst als dessen Anerkennung oder Scheins entgegenstellt (– negativ unendliches Urteil § 173, in welchem sowohl die Gattung als die besondere Bestimmtheit, hier die erscheinende Anerkennung negiert wird) – ist er *gewalttätig-böser Wille*, der ein *Verbrechen* begeht.

§ 500

Solche Handlung ist als Verletzung des Rechts an und für sich nichtig. Als Wille und Denkendes stellt in ihr der Handelnde ein aber formelles und nur von ihm anerkanntes Gesetz auf, ein Allgemeines, das *für ihn* gilt, und unter welches er durch seine Handlung zugleich sich selbst subsumiert hat. Die dargestellte Nichtigkeit dieser Handlung, die Ausführung in einem dieses formellen Gesetzes und des Rechts-an-sich, zunächst durch einen *subjektiven* einzelnen Willen, ist die *Rache*, welche, weil sie von

§ 497. La lite civile e il suo accomodamento

Rispetto a questa parvenza, l'unico *diritto in sé*, ancora in unità immediata con i diversi titoli giuridici, viene posto, voluto e *riconosciuto* come affermativo. Pertanto, la diversità risiede soltanto in ciò: *Questa* cosa viene sussunta sotto il diritto mediante la volontà *particolare* di *questa* persona.

E questo costituisce l'*illecito ingenuo, senza dolo*.

Ora, tale illecito è un *giudizio negativo* semplice, il quale esprime la *lite civile*. Per l'accomodamento di questa lite si richiede un *terzo* giudizio, il quale, in quanto è il giudizio del *diritto in sé*, non ha interesse nella cosa ed è la potenza di conferirsi esistenza contro quella parvenza.

§ 498. bb) Il dolo

bb) Se invece, *contro* il diritto-in-sé, la parvenza del diritto è voluta in quanto parvenza da una volontà particolare, la quale diviene perciò *cattiva*, allora il *riconoscimento* esteriore del diritto viene separato dal *valore* del diritto stesso, e solo il primo viene rispettato, mentre il secondo viene leso.

Ciò dà luogo all'*illecito del dolo*. Si tratta del giudizio infinito in quanto giudizio identico (§ 173), cioè della relazione formale che viene mantenuta togliendone via il contenuto.

§ 499. cc) Il delitto e la coercizione

cc) Infine, nella misura in cui la volontà particolare si contrappone al diritto-in-sé negando tanto il diritto stesso quanto il relativo riconoscimento, cioè la relativa parvenza (e si tratta del giudizio negativamente infinito, § 173, in cui vengono negati tanto il genere quanto la determinazione particolare – nel nostro caso: il riconoscimento apparente), allora essa è volontà *cattiva che esercita violenza* e commette un *delitto*.

§ 500. Vendetta e pena

In quanto lesione del diritto, tale azione è in sé e per sé nulla.

L'agente, infatti, in quanto volente e pensante, stabilisce in essa una legge che però è formale e viene riconosciuta soltanto da lui: egli stabilisce un Universale che vale *per lui*, e sotto il quale egli ha a un tempo sussunto se stesso mediante l'azione.

Ora, l'esposizione della nullità di questa azione, cioè l'attuazione di questa legge formale e del diritto-in-sé mediante innanzitutto una volontà singolare *soggettiva*, è la *vendetta*.

dem Interesse *unmittelbarer* | *partikulärer* Persönlichkeit ausgeht, zugleich nur neue Verletzung, *ins Unendliche fort*, ist. Dieser Progreß hebt sich gleichfalls in einem dritten Urteil, das ohne Interesse ist, *der Strafe*, auf.

§ 501

Das sich Geltendmachen des Rechts-an-sich ist vermittelt a) dadurch daß ein besonderer Wille, der Richter, dem Rechte angemessen ist und gegen das Verbrechen sich zu richten das Interesse hat, – was zunächst in der Rache zufällig ist, und β) durch die (zunächst gleichfalls zufällige) Macht der Ausführung, die durch den Verbrecher gesetzte Negation des Rechts zu negieren. Diese Negation des Rechts hat im Willen des Verbrechers ihre Existenz; die Rache oder Strafe wendet sich daher 1) an die *Person* oder *Eigentum* des Verbrechers, 2) und übt *Zwang* gegen denselben aus. Der Zwang findet in dieser Sphäre des Rechts überhaupt, schon gegen die Sache in der Ergreifung und in Behauptung derselben gegen die Ergreifung eines andern, statt, da in dieser Sphäre der Wille sein Dasein unmittelbar in einer *äußerlichen Sache* (als solcher oder der Leiblichkeit) hat, und an dieser nur ergriffen werden kann. – Mehr nicht als möglich aber ist der Zwang, insofern Ich mich als frei aus jeder Existenz, ja aus dem Umfange derselben, dem Leben, herausziehen kann. Rechtlich ist er nur als das Aufheben eines ersten, unmittelbaren Zwangs.

§ 502

Es hat sich ein Unterschied vom Recht und vom subjektiven Willen entwickelt. Die Realität des Rechts, welche sich der persönliche Wille zunächst auf unmittelbare Weise gibt, zeigt sich durch den subjektiven Willen, das dem Rechte-an-sich Dasein gebende oder auch von demselben sich abscheidende und ihm entgegengesetzte Moment, vermittelt. Umgekehrt ist der subjektive Wille in dieser Abstraktion, die Macht über das Recht zu sein, für sich ein | Nichtiges; er hat wesentlich nur Wahrheit und Realität, indem er in ihm selbst als das Dasein des vernünftigen Willens ist, – *Moralität*.

La vendetta, poiché procede dall'interesse | di una personalità *immediata particolaristica*, è a un tempo soltanto una nuova lesione, e così *via all'infinito*.

Anche questo progresso si rimuove in un terzo giudizio disinteressato, cioè *nella pena*.

§ 501. La possibilità di una coercizione giuridica

Il farsi-valere del diritto-in-sé è mediato

α) dal fatto che una volontà particolare, il giudice, è conforme al diritto e ha l'interesse di rivolgersi contro il delitto – la qual cosa, nella vendetta, è innanzitutto accidentale; e

β) dalla potenza esecutiva – anch'essa innanzitutto accidentale – di negare la negazione del diritto posta dal delinquente.

Questa negazione del diritto ha la sua esistenza nella volontà del delinquente. Pertanto, la vendetta o pena 1) si rivolge alla *persona* o alla *proprietà* del delinquente, 2) ed esercita *coercizione* verso costui.

In questa sfera del diritto in generale, la coercizione ha luogo già nei confronti della cosa presa in possesso e nell'affermazione della cosa stessa rispetto all'impossessamento da parte di un altro. In tale sfera, infatti, la volontà ha la sua esistenza immediata in una *cosa esteriore* (in una cosa in quanto tale oppure in una parte corporale), e può essere colta soltanto in questa cosa.

Questo tipo di coercizione, però, è unicamente una possibilità, perché Io, in quanto libero, posso ritrarmi da ogni esistenza, anzi dall'ambito di ogni esistenza, cioè dalla vita.

La coercizione è giuridica solo in quanto costituisce la rimozione di una prima coercizione, di una coercizione immediata.

§ 502. Passaggio dal Diritto astratto alla Moralità

Si è così sviluppata una differenza tra il Diritto e la volontà soggettiva.

La realtà del Diritto, realtà che la volontà personale si conferisce innanzitutto in modo immediato, si mostra mediata dalla volontà soggettiva, vale a dire: si mostra mediata dal momento il quale conferisce esistenza al diritto-in-sé, oppure anche si distacca da questo diritto e gli si contrappone.

In tale astrazione, per contro, la volontà soggettiva – la potenza di essere al di sopra del Diritto – è per sé | un qualcosa di nullo.

Ora, la volontà soggettiva ha essenzialmente verità e realtà solo quando è, entro se stessa, come l'esistenza della volontà razionale, cioè solo quando è *Moralità*.

Der Ausdruck *Naturrecht*, der für die philosophische Rechtslehre gewöhnlich gewesen, enthält die Zweideutigkeit, ob das Recht als ein in *unmittelbarer Naturweise* vorhandenes, oder ob es so gemeint sei, wie es durch die Natur der Sache, d.i. den *Begriff*, sich bestimme. Jener Sinn ist der vormals gewöhnlich gemeinte; so daß zugleich ein *Naturzustand* erdichtet worden ist, in welchem das Naturrecht gelten solle, wogegen der Zustand der Gesellschaft und des Staates vielmehr eine Beschränkung der Freiheit und eine Aufopferung natürlicher Rechte fordere und mit sich bringe. In der Tat aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die *freie Persönlichkeit*, eine *Selbstbestimmung*, welche vielmehr das Gegenteil der *Naturbestimmung* ist. Das Recht der Natur ist darum das Dasein der Stärke und das Geltendmachen der Gewalt, und ein Naturzustand, ein Zustand der Gewalttätigkeit und des Unrechts, von welchem nichts Wahres gesagt werden kann, als *daß aus ihm herauszugehen* ist. Die Gesellschaft ist dagegen vielmehr der Zustand, in welchem allein das Recht seine Wirklichkeit hat; was zu beschränken und aufzuopfern ist, ist eben die Willkür und Gewalttätigkeit des Naturzustandes.

B

DIE MORALITÄT

§ 503

Das freie Individuum im (unmittelbaren) Rechte nur *Person*, ist nun als *Subjekt* bestimmt, – in sich reflektierter Wille, so daß die Willensbestimmtheit überhaupt als Dasein in ihm als die *seinige* unterschieden von dem Dasein der Freiheit in einer äußerlichen Sache, sei. Damit, daß die Willensbestimmtheit so *im Innern* gesetzt ist, ist der Wille zugleich als ein *besonderer*, und es treten die weitem Besonderungen desselben und deren Beziehungen aufeinander | ein. Die Willensbestimmtheit ist teils als die *an sich* seiende, – der Vernunft des Willens, das an sich Rechtliche (und Sittliche); – teils als das in der tätlichen Äußerung vorhandene, sich begebende und mit derselben in Verhält-

L'ambiguità dell'espressione «diritto naturale». Lo stato di natura e la società civile. — L'espressione *diritto naturale*, divenuta corrente per designare la dottrina filosofica del Diritto, contiene l'ambiguità per cui può riferirsi al diritto inteso come dato nella *modalità naturale immediata*, oppure al diritto quale si determina mediante la natura della Cosa, cioè mediante il *Concetto*.

Il primo senso è stato quello che ha prevalso in passato, tanto che si è escogitato allora uno *stato di natura* nel quale dovesse vigere appunto il Diritto naturale, e rispetto al quale la situazione della società e dello Stato sembrava esigere e comportare piuttosto una limitazione della Libertà e un sacrificio dei diritti naturali.

Di fatto, invece, il Diritto e tutte le sue determinazioni si fondano unicamente sulla *personalità libera*, cioè su un'*autodeterminazione* che è piuttosto il contrario di una *determinazione naturale*.

Il diritto di natura, pertanto, è l'esistenza della forza e il farsi-valere della violenza, e uno stato di natura è lo stato dell'attività violenta e dell'ingiustizia: l'unica cosa vera che può dirsi al riguardo è *che è necessario uscirne*.

La società, invece, è piuttosto l'unico stato, l'unica condizione in cui il Diritto ha la sua realtà. Ciò che va limitato e sacrificato è appunto l'arbitrio e la violenza dello stato di natura.

B.

LA MORALITÀ

§ 503. L'individuo libero determinato come soggetto e l'imputabilità dell'azione

Nel Diritto (immediato), l'individuo libero è soltanto *persona*. Adesso, invece, è determinato come *soggetto*, cioè come volontà riflessa entro sé.

In tal modo, la determinatezza della volontà in generale, in quanto esiste nell'individuo come la *sua propria* determinatezza, è differente dall'esistenza della Libertà in una cosa esteriore.

Per il fatto che la determinatezza della volontà è posta così *nell'Interno*, la volontà è a un tempo una volontà *particolare*, e subentrano le sue ulteriori particolarizzazioni e le loro relazioni reciproche. |

La determinatezza della volontà è, da un lato, la determinatezza essente-*in-sé*, cioè la ragione della volontà, l'aspetto che è in sé giuridico (ed etico); dall'altro lato, invece, è l'esistenza data nell'estrinsecazione effettiva, esistenza che adduce se stessa e si mette in rapporto con l'estrinsecazione stessa.

nis kommende Dasein. Der subjektive Wille ist insofern *moralisch* frei, als diese Bestimmungen innerlich *als die seinigen gesetzt* und von ihm gewollt werden. Seine tätliche Äußerung mit dieser Freiheit ist *Handlung*, in deren Äußerlichkeit er nur dasjenige als das seinige anerkennt und sich zurechnen läßt, was er davon in sich selbst gewußt und gewollt hat.

Diese *subjektive* oder *moralische* Freiheit ist es vornehmlich, welche im europäischen Sinne Freiheit heißt. Vermöge des Rechts derselben muß der Mensch eine Kenntnis vom Unterschiede des Guten und Bösen überhaupt eigens besitzen, die sittlichen wie die religiösen Bestimmungen sollen nicht nur als äußerliche Gesetze und Vorschriften einer Autorität den Anspruch an ihn machen, von ihm befolgt zu werden, sondern in seinem Herzen, Gesinnung, Gewissen, Einsicht usf., ihre Zustimmung, Anerkennung oder selbst Begründung haben. Die Subjektivität des Willens in ihm selbst ist Selbstzweck, schlechthin wesentliches Moment.

Das *Moralische* muß in dem weitern Sinne genommen werden, in welchem es nicht bloß das *Moralisch-gute* bedeutet. *Le Moral* in der französischen Sprache ist dem *Physique* entgegengesetzt und bedeutet das Geistige, Intellektuelle überhaupt. Das *Moralische* hat hier aber die Bedeutung einer Willensbestimmtheit, insofern sie im *Innern* des Willens überhaupt ist, und befaßt daher den Vorsatz und Absicht in sich, wie das *Moralisch-böse*. |

a. DER VORSATZ

§ 504

Insofern die Handlung unmittelbar das *Dasein* betrifft, so ist das *Meinige* insofern formell, als das äußerliche Dasein auch *selbständig* gegen das Subjekt ist. Diese Äußerlichkeit kann dessen Handlung verkehren und Anderes zum Vorschein bringen, als in dieser gelegen hat. Obgleich alle Veränderung als *solche*, welche durch die Tätigkeit des Subjekts gesetzt wird, *Tat* desselben ist, so erkennt es dieselbe darum nicht als seine *Handlung*, sondern nur dasjenige Dasein in der *Tat*, was in seinem *Wissen* und *Willen* lag, was sein *Vorsatz* war, als das *Seinige*, — als seine *Schuld*, an.

La volontà soggettiva è *moralmente* libera nella misura in cui queste determinazioni vengono *poste* interiormente *come le sue* e sono volute da essa. La sua estrinsecazione effettiva, insieme a questa libertà, è *azione*, e, nell'esteriorità dell'azione, la volontà riconosce come il Suo solo ciò che essa ha saputo e voluto entro se stessa come suo, e soltanto questo essa si lascia imputare.

L'aspirazione degli Europei alla Libertà soggettiva. — Questa Libertà *soggettiva*, o *morale*, è principalmente quella che si chiama «libertà» in senso europeo.

Sulla base del diritto a questa Libertà, l'uomo deve possedere propriamente una cognizione della differenza del Bene e del Male in generale; le determinazioni etiche, inoltre, come pure quelle religiose, non devono pretendere dall'uomo che egli le ottemperi soltanto in quanto leggi e prescrizioni esteriori di un'autorità, ma piuttosto devono avere la loro approvazione, il loro riconoscimento, e persino la loro giustificazione, nel cuore dell'uomo, nella sua predisposizione, coscienza morale, intellesione, ecc.

La soggettività della volontà è, entro la volontà stessa, fine a se stessa: è un momento puramente e semplicemente essenziale.

In che senso bisogna intendere qui l'elemento morale. — L'elemento *morale* dev'essere inteso in senso lato, perché esso non significa qui meramente ciò che è moralmente-*buono*.

«Le Moral», nella lingua francese, è contrapposto a «le Physique», e significa lo Spirituale, l'Intellettuale in generale.

Qui, invece, l'elemento morale ha il significato di determinatezza della volontà nella misura in cui tale determinatezza è, in generale, nell'*Interno* della volontà, e comprende pertanto entro sé il proposito e l'intenzione, come pure ciò che è moralmente-cattivo. |

a. IL PROPOSITO

§ 504. Proposito e colpa

Fintantoché l'azione concerne immediatamente l'*esistenza*, allora il *Mio* è formale nella misura in cui l'*esistenza* esteriore è anche *autonoma* rispetto al soggetto.

Questa esteriorità può sovvertire l'azione del soggetto, e può far comparire qualcos'altro da ciò che si trova nell'azione. Sebbene ogni alterazione in quanto *tale*, posta dall'attività del soggetto, sia *atto* del soggetto stesso, non per questo tuttavia il soggetto la riconosce come propria *azione*, bensì, nell'atto, riconosce come il *Suo* — come sua *colpa* — soltanto quell'*esistenza* che si trovava nel suo *sapere* e *volere*, riconosce solo ciò che costituiva il suo *proposito*.

b. DIE ABSICHT UND DAS WOHL

§ 505

Die Handlung hat 1) nach ihrem empirisch-konkreten *Inhalt* eine Mannigfaltigkeit *besonderer* Seiten und Zusammenhänge; das Subjekt muß der Form nach die Handlung nach ihrer *wesentlichen*, diese Einzelheiten in sich befassenden Bestimmung gewußt und gewollt haben; – *Recht der Absicht*. – Der Vorsatz betrifft nur das unmittelbare Dasein, die Absicht aber das Substantielle und den Zweck desselben. 2) Das Subjekt hat ebenso das Recht, daß die *Besonderheit* des Inhalts in der Handlung, der Materie nach, nicht eine ihm äußerliche sei, sondern die eigene Besonderheit des Subjekts, seine Bedürfnisse, | Interessen und Zwecke enthalte, welche in Einen Zweck gleichfalls zusammengefaßt, wie in der Glückseligkeit (§ 479), sein *Wohl* ausmachen; – das *Recht des Wohls*. Die Glückseligkeit ist vom Wohl nur dadurch unterschieden, daß erstere als ein unmittelbares Dasein überhaupt, letzteres aber als berechtigt in Beziehung auf die Moralität vorgestellt wird.

§ 506

Aber die Wesentlichkeit der Absicht ist zunächst die abstrakte Form der Allgemeinheit, und an der empirisch-konkreten Handlung kann die Reflexion diese und jene besondere Seite in diese Form setzen und damit als wesentlich zur Absicht machen oder die Absicht auf sie einschränken, wodurch die gemeinte Wesentlichkeit der Absicht und die wahrhafte der Handlung in den größten Widerspruch (wie eine gute Absicht bei einem Verbrechen) gesetzt werden können. – Ebenso ist das Wohl abstrakt, und kann in dies oder jenes gesetzt werden; es ist als *diesem* Subjekte angehörig überhaupt etwas Besonderes.

b. L'INTENZIONE E IL BENESSERE

§ 505. Il diritto dell'intenzione e del benessere

L'azione, 1) secondo il suo *contenuto* empirico-concreto, ha una molteplicità di aspetti e connessioni *particolari*. Il soggetto, secondo la forma, deve aver saputo e voluto l'azione in base alla determinazione *essenziale*, comprendente entro sé queste singolarità, dell'azione stessa.

Questo costituisce il *diritto dell'intenzione*. Mentre il proposito concerne soltanto l'esistenza immediata, l'intenzione riguarda invece l'aspetto sostanziale e il fine di questa esistenza.

2) Il soggetto ha anche il diritto per cui la *particolarità* del contenuto nell'azione, secondo la materia, non dev'essergli esteriore, ma dev'essere la particolarità propria del soggetto e deve contenere | i suoi bisogni, interessi e fini: questi ultimi, raccolti anch'essi in un unico fine come nel caso della felicità (§ 479), costituiscono il *benessere* del soggetto.

Ciò dà luogo al *diritto del benessere*. La felicità è differente dal benessere solo perché essa viene rappresentata come un'esistenza immediata in generale, mentre invece il benessere è rappresentato come giustificato in relazione alla moralità.

§ 506. La soggettività dell'intenzione e del benessere

L'essenzialità dell'intenzione, però, è inizialmente la forma astratta dell'universalità.

Nell'azione empirico-concreta, la riflessione può porre allora in tale forma questo o quell'aspetto particolare, e quindi rendere uno solo di questi aspetti essenziale per l'intenzione, oppure limitare l'intenzione a esso.

In tal modo, la supposta essenzialità dell'intenzione e l'essenzialità autentica dell'azione possono essere poste nella più grande contraddizione (come nel caso di una buona intenzione che dà luogo a un delitto).

Analogamente, anche il benessere è astratto, e può essere posto in questo o quell'aspetto. In quanto appartiene a *questo* soggetto, il benessere è, in generale, qualcosa di particolare.

c. DAS GUTE UND DAS BÖSE

§ 507

Die Wahrheit dieser Besonderheiten und das Konkrete ihres Formalismus ist der Inhalt des *allgemeinen, an und für sich seienden Willens*, das Gesetz und die Substanz aller Bestimmtheit, *das an und für sich Gute*, daher der absolute Endzweck der Welt, und die *Pflicht* für das Subjekt, welches die *Einsicht* in das *Gute* haben, dasselbe sich zur *Absicht* machen und durch seine Tätigkeit hervorbringen *soll*. |

§ 508

Aber das *Gute* ist zwar das an ihm selbst bestimmte Allgemeine des Willens, und schließt so die Besonderheit in sich; insofern jedoch diese zunächst selbst noch abstrakt ist, ist kein Prinzip der Bestimmung vorhanden; das Bestimmen tritt auch außerhalb jener Allgemeinheit auf, und als Bestimmen des freien gegen dasselbe *für sich* seienden Willens erwacht hier der tiefste Widerspruch. *a)* Um des unbestimmten Bestimmens des Guten willen gibt es überhaupt *mancherlei* Gutes und *vielerlei* Pflichten, deren Verschiedenheit dialektisch gegeneinander ist, und sie in *Kollision* bringt. Zugleich *sollen* sie in Übereinstimmung stehen um der Einheit des Guten willen, und zugleich ist jede, ob sie schon eine besondere ist, als Pflicht und als Gut absolut. Das Subjekt *soll* die Dialektik sein, welche eine Verbindung derselben mit Ausschließung der andern und damit mit Aufheben dieses absoluten Geltens *beschließe*.

§ 509

β) Dem Subjekt, das im Dasein seiner Freiheit wesentlich als ein *Besonderes* ist, soll um dieses Daseins seiner Freiheit willen sein *Interesse* und *Wohl* wesentlicher Zweck und darum Pflicht sein. Zugleich aber im Zwecke des *Guten*, welches das nicht Besondere, sondern nur Allgemeine des Willens ist, *soll* das besondere Interesse kein Moment sein. Um dieser Selbständigkeit beider Bestimmungen willen ist es gleichfalls zufällig, ob sie harmo-

c. IL BENE E IL MALE

§ 507. Il Bene come fine ultimo assoluto del mondo

La verità di queste particolarità e la concretezza del loro formalismo costituiscono il contenuto della *volontà universale, essente-in-sé-e-per-sé*, sono la legge e la sostanza di ogni determinatezza: sono *ciò che è in sé e per sé buono*.

Si tratta pertanto del fine ultimo assoluto del mondo, e, quindi, del *dovere* per il soggetto. Il soggetto *deve* avere infatti l'*intelligenza* del Bene, *deve* farne la propria *intenzione* e *deve* produrlo mediante la propria attività. |

§ 508. Il compito di risolvere le collisioni tra i doveri

Il Bene è senz'altro l'Universale della volontà determinato in se stesso, e così racchiude entro sé la particolarità. Tuttavia, nella misura in cui la particolarità è inizialmente essa stessa ancora astratta, non è dato nessun principio della determinazione. L'atto del determinare emerge anche al di fuori di quell'universalità, e perciò, in quanto atto della volontà libera *essente-per-sé* rivolto contro quell'Universale stesso, essa fomenta qui la contraddizione più profonda.

a) A causa della determinazione indeterminata del Bene, ci sono in generale un Bene *plurimo* e *molteplici doveri*, la cui diversità reciproca ha carattere dialettico e li porta in *collisione*. A un tempo, per via dell'unità del Bene, tali doveri *devono* stare in accordo, e ciascuno di essi, sebbene sia particolare, è assoluto in quanto dovere e in quanto buono. Il soggetto *deve* essere quella dialettica che *circoscrive* un legame di alcuni doveri con l'esclusione degli altri e quindi con la rimozione di questa validità assoluta.

§ 509. La differenza tra Bene e benessere, e la possibilità del Male

β) Il soggetto, nell'esistenza della sua libertà, è essenzialmente come un'entità *particolare*. Ora, per via di questa esistenza della sua libertà, ecco che, per il soggetto, il fine essenziale – e pertanto il dovere – dev'essere il suo *interesse e benessere*.

Al tempo stesso, però, l'interesse particolare non *deve* costituire affatto un momento del fine del *Bene* – Bene che è non il Particolare, bensì l'Universale della volontà.

Di conseguenza, per via di questa autonomia di entrambe le determinazioni, qui è anche accidentale che esse siano o no in armonia.

nieren. Aber sie *sollen* harmonieren, weil überhaupt das Subjekt als Einzelnes und Allgemeines *an sich* Eine Identität ist.

γ) Das Subjekt ist aber nicht nur in seinem Dasein Besonderes überhaupt, sondern es ist auch eine Form seines Daseins, *abstrakte* Gewißheit seiner selbst, abstrakte Reflexion der Freiheit in sich zu sein. So ist es von der Vernunft des Willens unterschieden und fähig, sich das Allgemeine selbst zu einem Besondern und damit zu einem Scheine zu machen. Das Gute ist so als ein Zufälliges für das Subjekt gesetzt, welches sich hienach zu einem dem Guten Entgegengesetzten entschließen, *böse* sein kann. |

§ 510

δ) Die äußere Objektivität, gleichfalls nach dem eingetretenen Unterschiede des subjektiven Willens (§ 503) macht gegen die innerlichen Bestimmungen des Willens das andere selbständige Extrem, eine eigentümliche Welt für sich aus. Es ist daher zufällig, ob sie zu den subjektiven Zwecken zusammenstimmt, ob das *Gute* sich in ihr realisiert und das *Böse*, der an und für sich richtige Zweck, in ihr richtig ist; – ferner ob das Subjekt sein Wohl in ihr findet, und näher ob das *gute* Subjekt in ihr *glücklich*, und das *böse unglücklich* wird. Zugleich aber *soll* die Welt das Wesentliche, die gute Handlung in sich ausführen lassen, wie dem *guten* Subjekte die Befriedigung seines besondern Interesses gewähren, dem *bösen* aber versagen, sowie das Böse selbst zunichte machen.

§ 511

Der allseitige Widerspruch, welchen dieses vielfache *Sollen*, das absolute Sein, welches doch zugleich nicht ist, ausdrückt, enthält die abstrakteste Analyse des Geistes in ihm selbst, sein tiefstes In-sich-gehen. Die Beziehung der sich widersprechenden Bestimmungen aufeinander ist nur die abstrakte Gewißheit seiner selbst, und für diese *Unendlichkeit* der Subjektivität ist der allgemeine Wille, das Gute, Recht und Pflicht ebensowohl, als auch nicht; sie ist es, welche sich als das Wählende und Entscheidende weiß. Diese sich auf ihre Spitze stellende reine Gewißheit seiner selbst erscheint in den zwei unmittelbar ineinander übergehenden Formen, des *Gewissens* und des *Bösen*. Jenes ist

Tuttavia, tali determinazioni *devono* essere in armonia, perché in generale il soggetto, in quanto Singolare e Universale, è *in sé* un'unica identità.

γ) Nella sua esistenza, però, il soggetto non è soltanto un'entità particolare in generale. Una forma della sua esistenza, infatti, consiste nell'essere l'autocertezza *astratta*, la riflessione astratta della Libertà entro sé.

In tal modo, il soggetto è differente dalla ragione della volontà, ed è capace di ridurre l'Universale stesso a un Particolare, e quindi a una parvenza. Il Bene è posto così come un'accidentalità per il soggetto, e quest'ultimo può quindi decidersi per un qualcosa di contrapposto al Bene, può essere *cattivo*. |

§ 510. La differenza tra virtù e felicità

δ) Rispetto alle determinazioni interiori della volontà, anche secondo la già intervenuta differenza della volontà soggettiva (§ 503), l'altro estremo autonomo è costituito dall'oggettività esterna, da un mondo peculiare per sé.

È pertanto accidentale se l'oggettività esterna si accordi o no ai fini soggettivi, se in essa il *Bene* sia realitato e il *Male* – che è il fine in sé e per sé nullo – sia nullo. E, inoltre, è accidentale se il soggetto trovi in tale oggettività il proprio benessere, e, più in particolare, se il soggetto *buono* vi divenga *felice*, e il soggetto *cattivo infelice*.

Nello stesso tempo, però, il mondo *deve* far attuare entro sé l'essenziale, cioè l'azione buona, deve garantire al soggetto *buono* l'appagamento del suo interesse particolare, e deve rifiutarlo al soggetto *cattivo*, come pure deve annientare il *Male* stesso.

§ 511. L'autocertezza del soggetto e la soggettività del Bene e del Male

Questo molteplice *dover-essere* esprime la contraddizione onnilaterale, cioè l'Essere assoluto che a un tempo, tuttavia, non è.

Tale contraddizione contiene l'analisi più astratta dello spirito entro se stesso, la più profonda introiezione dello spirito.

La relazione reciproca tra le determinazioni contraddicentisi, infatti, consiste qui soltanto nell'autocertezza astratta. Per questa *infinità* della soggettività, quindi, la volontà universale, il Bene, il diritto e il dovere *sono* e, anche, *non sono*: è la soggettività infinita a sapersi come l'entità che sceglie e decide.

Ora, questa autocertezza pura, collocandosi al suo vertice, appare in due forme che trapassano immediatamente l'una nell'altra: la *coscienza morale* e il *Male*.

der Wille des *Guten*, welches aber in dieser reinen Subjektivität das *nicht Objektive*, nicht Allgemeine, das Unsagbare ist, und über welches das Subjekt *sich* in seiner *Einzelheit* entscheidend weiß. Das *Böse* aber ist dieses selbe Wissen seiner Einzelheit als des Entscheidenden, insofern sie nicht in dieser Abstraktion bleibt, sondern gegen das Gute sich den Inhalt eines subjektiven Interesses gibt.

§ 512

Diese höchste Spitze des *Phänomens* des Willens, der bis zu dieser absoluten Eitelkeit, – einem nicht-objektiven, sondern nur seiner selbst gewissen Gutsein, und einer Gewißheit seiner selbst in der Nichtigkeit des Allgemeinen, – verflüchtigt ist, sinkt unmittelbar in sich zusammen. Das *Böse* als die innerste Reflexion der Subjektivität in sich gegen das Objektive und Allgemeine, das ihr nur Schein ist, ist dasselbe, was die *gute Gesinnung* des *abstrakten* Guten, welche der Subjektivität die Bestimmung desselben vorbehält; – das ganz abstrakte *Scheinen*, das unmittelbare Verkehren und Vernichten seiner selbst. Das Resultat, die Wahrheit dieses Scheinens, ist nach seiner negativen Seite die absolute Nichtigkeit dieses Willens, das *für sich* gegen das Gute, wie des Guten, das nur abstrakt sein soll; nach der affirmativen Seite im Begriffe ist, so in sich zusammenfallend, jenes Scheinen dieselbe einfache Allgemeinheit des Willens, welche das Gute ist. Die Subjektivität in dieser ihrer *Identität* mit demselben ist nur die unendliche Form, dessen Betätigung und Entwicklung; es ist damit der Standpunkt des bloßen *Verhältnisses* beider gegeneinander und des *Sollens* verlassen, und zur *Sittlichkeit* übergegangen.

La coscienza morale è la volontà che vuole il *Bene*, il quale però, in questa soggettività pura, è il *non oggettivo*, il non universale, l'indicibile; e il soggetto, nella sua *singularità*, si sa come colui che decide intorno al Bene.

Il *Male*, invece, è questo stesso sapere del soggetto che sa la propria singularità come quella che decide, nella misura in cui questa singularità non rimane in tale astrazione, ma si conferisce, rispetto al Bene, il contenuto di un interesse soggettivo. |

§ 512. La rimozione della soggettività assoluta nell'Eticità

Questo vertice supremo del *fenomeno* della volontà – volontà che si è volatilizzata fino a questa vanità assoluta, fino a un essere-buono non-oggettivo, ma soltanto certo di se stesso, e a una certezza di sé nella nullità dell'Universale – s'inabissa immediatamente entro se stesso.

Il *Male* è la più profonda riflessione-entro-sé del Soggettivo rispetto all'Oggettivo e Universale, il quale ai suoi occhi è soltanto una parvenza. In tal senso, il *Male* è la stessa cosa della *predispozione d'animo buona* del Bene *astratto*, la quale predisposizione riserva alla soggettività la determinazione di questo stesso Bene.

Il *Male* è dunque la *parvenza* in tutto e per tutto astratta, è l'immediata inversione e l'immediato annientamento di se stesso.

Secondo il lato negativo di tale parvenza, il suo risultato, cioè la sua verità, è la nullità assoluta (1) di questo volere che, *per sé*, deve-essere contro il Bene, e (2) del Bene che deve-essere soltanto astratto.

Secondo il lato affermativo, invece, cioè nel Concetto, crollando così entro se stessa, la parvenza astratta del *Male* è quella stessa universalità semplice della volontà che è il Bene. E la soggettività, in questa sua *identità* col Bene, è soltanto la forma infinita, è l'attivazione e lo sviluppo del Bene stesso.

Con ciò si è abbandonato il punto di vista del mero *rapporto* reciproco di entrambi e del *Dover-essere*, e si è passati all'*Eticità*.

C

DIE SITTLICHKEIT

§ 513

Die *Sittlichkeit* ist die Vollendung des objektiven Geistes, die Wahrheit des subjektiven und objektiven Geistes selbst. Die Einseitigkeit von diesem ist, teils seine Freiheit *unmittelbar* in der Realität, daher im Äußern, der *Sache*, teils in dem Guten als einem abstrakt-allgemeinen zu haben; die Einseitigkeit des subjektiven Geistes ist, gleichfalls abstrakt gegen das Allgemeine in seiner innerlichen Einzelheit selbstbestimmend zu sein. Diese Einseitigkeiten | aufgehoben, so ist die subjektive *Freiheit* als der an und für sich *allgemeine* vernünftige Wille, der in dem Bewußtsein der einzelnen Subjektivität sein Wissen von sich und die Gesinnung, wie seine Betätigung und unmittelbare *allgemeine Wirklichkeit* zugleich als *Sitte* hat, – die selbstbewußte *Freiheit* zur *Natur* geworden.

§ 514

Die *frei* sich wissende *Substanz*, in welcher das absolute *Sollen* ebensosehr *Sein* ist, hat als Geist eines *Volkes* Wirklichkeit. Die abstrakte Direktion dieses Geistes ist die Vereinzlung *in Personen*, von deren Selbständigkeit er die innere Macht und Notwendigkeit ist. Die Person aber weiß als denkende Intelligenz die Substanz als ihr eigenes Wesen, hört in dieser Gesinnung auf Akzidenz derselben zu sein; schaut sie als ihren absoluten Endzweck in der Wirklichkeit sowohl als erreichtes *Diesseits* an, als sie denselben durch ihre *Tätigkeit hervorbringt*, aber als etwas, das vielmehr schlechthin *ist*; so vollbringt sie ohne die wählende Reflexion ihre Pflicht als das *Ihrige* und als *Seiendes* und hat in dieser Notwendigkeit sich selbst und ihre wirkliche Freiheit.

C.

L'ETICITÀ

§ 513. L'unità di Diritto astratto e Moralità nell'Eticità

L'*Eticità* è il compimento dello Spirito oggettivo, è la verità dello Spirito soggettivo e dello stesso Spirito oggettivo.

L'unilateralità dello Spirito oggettivo consiste nell'avere la propria Libertà, da un lato, *immediatamente* nella realtà, e perciò nell'esterno, della *cosa*, e, dall'altro lato, nel Bene inteso come un Bene astrattamente universale.

L'unilateralità dello Spirito soggettivo, a sua volta, consiste nell'essere, nella sua singolarità interiore, anch'esso astrattamente autodeterminantesi contro l'Universale.

Ora, una volta rimosse | queste unilaterali, ecco che la *Libertà* soggettiva è come la volontà razionale in sé e per sé *universale*. Tale volontà ha il suo sapere di sé e la sua predisposizione nella coscienza della soggettività singolare, mentre, a un tempo, ha la sua attivazione e *realtà* universale immediata in quanto *ethos*.

Essa è così la *Libertà* autocosciente divenuta *Natura*.

§ 514. L'Eticità sostanziale come unità di Essere e Dover-essere, di Universale e Singolare

La *Sostanza* che sa se stessa *libera*, e in cui il *Dover-essere* assoluto è a un tempo anche *Essere*, ha realtà come spirito di un *popolo*.

La scissione astratta di questo spirito è l'atto di singularizzarsi *in persone*, e lo spirito del popolo è la potenza e necessità interna dell'autonomia di tali persone.

La persona, a sua volta, in quanto intelligenza pensante, sa la Sostanza come la sua propria Essenza, e, in questa predisposizione d'animo, cessa di essere accidente della Sostanza.

Qui la persona contempla la Sostanza come il suo fine ultimo assoluto nella realtà, e la contempla (1) tanto come un *Aldiqua* raggiunto, (2) quanto come la Sostanza che è *prodotta* dalla persona stessa mediante la sua *attività*, (3) quanto ancora come un qualcosa che tuttavia, puramente e semplicemente, è.

In tal modo, senza la riflessione che opera delle scelte, la persona compie il suo dovere come qualcosa di *suo* e di *essente*, e in questa Necessità ha se stessa e la sua Libertà reale.

§ 515

Weil die Substanz die absolute Einheit der Einzelheit und der Allgemeinheit der Freiheit ist, so ist die *Wirklichkeit* und *Tätigkeit* jedes Einzelnen für sich zu sein und zu sorgen, bedingt sowohl durch das vorausgesetzte Ganze, in dessen Zusammenhang allein vorhanden, als auch ein Übergehen in ein allgemeines Produkt. – Die *Gesinnung* der Individuen ist das *Wissen* der Substanz und der Identität aller ihrer Interessen mit dem Ganzen, und daß die andern Einzelnen gegenseitig sich nur in dieser Identität wissen und wirklich sind, ist das *Vertrauen*, – die wahrhaftige, sittliche *Gesinnung*. |

§ 516

Die Beziehungen des Einzelnen in den Verhältnissen, zu denen sich die Substanz besondert, machen seine *sittlichen Pflichten* aus. Die sittliche Persönlichkeit, d.i. die Subjektivität, die von dem substantiellen Leben durchdrungen ist, ist *Tugend*. In Beziehung auf äußerliche Unmittelbarkeit, auf ein *Schicksal*, ist die Tugend ein Verhalten zum *Sein* als nicht Negativem, und dadurch ruhiges Beruhen in sich selbst; – in Beziehung auf die substantielle Objektivität, das Ganze der sittlichen Wirklichkeit, ist sie als *Vertrauen*, absichtliches Wirken für dieselbe und Fähigkeit für sie sich aufzuopfern; – in Beziehung auf die Zufälligkeit der Verhältnisse mit andern, zuerst Gerechtigkeit und dann wohlwollende Neigung; in welcher Sphäre und im Verhalten zu ihrem eigenen Dasein und Leiblichkeit die Individualität ihren besondern Charakter, Temperament usf. als *Tugenden* ausdrückt.

§ 517

Die sittliche Substanz ist

- AA. als unmittelbarer oder *natürlicher Geist*, – die *Familie*;
- BB. die relative Totalität der relativen Beziehungen der Individuen als selbständiger Personen aufeinander in einer formellen Allgemeinheit, – die *bürgerliche Gesellschaft*;
- CC. die selbstbewußte Substanz als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte Geist, – die *Staatsverfassung*.

§ 515. La predisposizione etica come identificazione con il Tutto

Poiché la Sostanza è l'unità assoluta della singolarità e dell'universalità della Libertà, ecco che la *realtà* e *attività* di ciascun *singolo* consiste nell'*essere per sé* e nell'aver cura, essendo esso (1) condizionato dal Tutto presupposto – nel cui contesto unicamente il singolo stesso è dato –, e anche (2) il passaggio in un prodotto universale.

La *predisposizione* degli individui è il *sapere* che sa la Sostanza e l'identità di tutti i loro interessi con il Tutto. E il fatto che gli altri singoli si sappiano reciprocamente e siano reali soltanto in questa identità, costituisce la *fiducia*, cioè la predisposizione autentica, quella etica. |

§ 516. La virtù e le virtù

Nell'ambito dei rapporti in cui la Sostanza si particolarizza, le relazioni del singolo costituiscono i suoi *doveri etici*.

Ora, la personalità etica, cioè la soggettività che è compenetrata dalla vita sostanziale, è *virtù*.

In relazione all'immediatezza esteriore, a un *destino*, la virtù è un comportarsi verso l'*Essere* come verso qualcosa di non negativo, e perciò è un quieto riposare entro se stessa.

In relazione all'oggettività sostanziale, al Tutto della realtà etica, invece, la virtù è, in quanto fiducia, un agire intenzionale in vista dell'oggettività stessa, ed è la capacità di sacrificarsi per essa.

In relazione all'accidentalità dei rapporti con gli altri, infine, la virtù è innanzitutto giustizia, e poi inclinazione benevola.

In questa sfera e nel comportamento verso la propria esistenza e la propria corporalità, l'individualità esprime il suo carattere particolare, il suo temperamento, ecc., in diverse *virtù*.

§ 517. Partizione dell'Eticità

La Sostanza etica

- AA. in quanto spirito immediato o *naturale*, è la *famiglia*;
- BB. essa è poi la totalità relativa dei rapporti reciproci relativi degli individui, in quanto persone autonome, in una universalità formale: è, cioè, la *società civile*;
- CC. infine, è la Sostanza autocosciente in quanto spirito che si è sviluppato fino a realtà organica: la *costituzione statale*.

AA

DIE FAMILIE

§ 518

Der sittliche Geist als in seiner *Unmittelbarkeit* enthält das *natürliche* Moment, daß das Individuum in seiner natürlichen Allgemeinheit, der *Gattung*, sein substantielles Dasein hat, – das Geschlechtsverhältnis, aber erhoben | in geistige Bestimmung; – die Einigkeit der Liebe und Gesinnung des Zutrauens; – der Geist ist als Familie *empfindender* Geist.

§ 519

1) Der Unterschied der natürlichen Geschlechter erscheint ebenso zugleich als ein Unterschied der intellektuellen und sittlichen Bestimmung. Diese Persönlichkeiten verbinden sich nach ihrer ausschließenden Einzelheit zu *Einer Person*; die subjektive Innigkeit zu substantieller Einheit bestimmt macht diese Vereinigung zu einem *sittlichen* Verhältnisse, – zur *Ehe*. Die substantielle Innigkeit macht die Ehe zu einem ungeteilten Bande der Personen, – zu *monogamischer* Ehe; die körperliche Vereinigung ist Folge des sittlich geknüpften Bandes. Die fernere Folge ist die Gemeinsamkeit der persönlichen und partikulären Interessen.

§ 520

2) Das *Eigentum* der Familie als Einer Person erhält durch die Gemeinschaft, in der in Beziehung auf dasselbe gleichfalls die verschiedenen Individuen, welche die Familie ausmachen, stehen, wie der Erwerb, die Arbeit und Vorsorge, ein *sittliches* Interesse.

§ 521

Die mit der natürlichen Erzeugung der Kinder verbundene, zunächst als ursprünglich (§ 519) im Schließen der Ehe gesetzte Sittlichkeit realisiert sich in der zweiten Geburt der Kinder, der geistigen, – der Erziehung derselben zu selbständigen Personen.

AA.

LA FAMIGLIA

§ 518. La famiglia come spirito naturale

Lo spirito etico, quale è nella sua *immediatezza*, contiene il momento *naturale* per cui l'individuo ha la sua esistenza sostanziale nella sua universalità naturale, cioè nel *genere*.

Si tratta del momento del rapporto fra i sessi, rapporto che però è qui elevato | a determinazione spirituale: è l'accordo dell'amore e della predisposizione della fiducia.

In quanto famiglia, lo Spirito è spirito *senziente*.

§ 519. a) Il matrimonio monogamico

a) La differenza tra i sessi naturali appare anche, a un tempo, come una differenza della determinazione intellettuale ed etica. Le personalità si connettono qui, secondo la loro singolarità esclusiva, in un'*unica persona*.

L'intimità soggettiva, determinata a unità sostanziale, fa di questa unione un rapporto *etico*, ne fa cioè un *matrimonio*.

L'intimità sostanziale fa poi del matrimonio un vincolo indiviso tra le persone, ne fa un matrimonio *monogamico*; e l'unione dei corpi è una conseguenza del vincolo stretto eticamente.

L'ulteriore conseguenza è la comunanza degli interessi personali e particolaristici.

§ 520. b) La proprietà della famiglia

b) La *proprietà* della famiglia, in quanto proprietà di un'*unica persona*, acquista un interesse *etico* mediante la comunanza in cui stanno in relazione alla proprietà stessa i diversi individui che compongono la famiglia. Allo stesso modo assumono un interesse etico l'acquisto, il lavoro e la previdenza.

§ 521. L'educazione dei figli

L'Eticità – la quale è posta innanzitutto come originaria nell'atto che sancisce e conclude il matrimonio (§ 519) –, una volta connessa con la generazione naturale dei figli, viene realitata nella seconda nascita dei figli, nella nascita spirituale, vale a dire: nell'educazione dei figli per farne persone autonome.

§ 522

3) Durch diese Selbständigkeit treten die Kinder aus der konkreten Lebendigkeit der Familie, der sie ursprünglich angehören, sind *für sich* geworden | aber bestimmt, eine neue solche wirkliche Familie zu stiften. Der Auflösung geht die Ehe wesentlich durch das *natürliche* Moment, das in ihr enthalten ist, den Tod der Ehegatten zu; aber auch die Innigkeit, als die nur empfindende Substantialität ist an sich dem Zufall und der Vergänglichkeit unterworfen. Nach dieser solcher Zufälligkeit geraten die Mitglieder der Familie in das Verhältnis von Personen gegeneinander, und damit erst treten, was diesem Bande an sich fremd ist, *rechtliche* Bestimmungen in dasselbe ein.

BB

DIE BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT

§ 523

Die Substanz als Geist sich abstrakt in viele *Personen* (die Familie ist nur Eine Person) in Familien oder Einzelne besondernd, die in selbständiger Freiheit und als *Besondere* für sich sind, verliert zunächst ihre sittliche Bestimmung, indem diese Personen als solche nicht die absolute Einheit, sondern ihre eigene Besonderheit und ihr Fürsichsein in ihrem Bewußtsein und zu ihrem Zwecke haben, – das System der Atomistik. Die Substanz wird auf diese Weise nur zu einem allgemeinen, vermittelnden Zusammenhange von selbständigen Extremen und von deren besondern Interessen; die in sich entwickelte Totalität dieses Zusammenhangs ist der Staat als bürgerliche Gesellschaft, oder als *äußerer Staat*.

a. DAS SYSTEM DER BEDÜRFNISSE

§ 524

a) Die Besonderheit der Personen begreift zunächst ihre Bedürfnisse in sich. Die Möglichkeit der Befriedigung derselben

§ 522. c) La dissoluzione della famiglia

c) Mediante questa autonomia, i figli escono dalla vitalità concreta della famiglia cui originariamente appartengono: essi sono allora divenuti *per sé*, | ma sono destinati a istituire una nuova famiglia reale.

Il matrimonio si avvia alla dissoluzione essenzialmente mediante il momento *naturale*, in esso contenuto, della morte dei coniugi. Anche l'intimità, comunque, in quanto è soltanto la sostanzialità senziente, è in sé soggetta al caso e alla transitorietà.

Ora, è appunto per via di una tale accidentalità che il rapporto tra i membri della famiglia si esplica come rapporto tra persone: è quindi solo così che, in questo vincolo, penetra ciò che al vincolo stesso è in sé estraneo: penetrano, cioè, le determinazioni *giuridiche*.

BB.

LA SOCIETÀ CIVILE

§ 523. Il perdersi dell'Eticità nella società civile

La Sostanza, in quanto Spirito che si particolarizza astrattamente in molte *persone* – cioè, in famiglie (poiché la famiglia è soltanto un'unica persona), o in singoli che hanno libertà autonoma e sono per sé come *particolari* –, perde innanzitutto la sua determinazione etica.

Queste persone, in quanto tali, hanno infatti nella loro coscienza e per loro fine non l'unità assoluta, bensì la loro propria particolarità e il loro Essere-per-sé. E così ha luogo il sistema atomistico.

In tal modo, la sostanza non diviene altro che una connessione universale che opera la mediazione tra gli estremi autonomi e tra i relativi interessi particolari.

La totalità entro sé sviluppata di questa connessione è lo Stato in quanto società civile, cioè in quanto *Stato esterno*.

a. IL SISTEMA DEI BISOGNI

§ 524. aa) La mediazione dei bisogni e il patrimonio generale

aa) Innanzitutto, la particolarità delle persone abbraccia entro sé i loro bisogni.

ist hier in den gesellschaftlichen Zusammenhang gelegt, welcher das allgemeine *Vermögen* ist, aus dem alle | ihre Befriedigung erlangen. Die *unmittelbare* Besitzergreifung (§ 488) von äußern Gegenständen als Mitteln hiezu findet in dem Zustande, worin dieser Standpunkt der Vermittlung realisiert ist, nicht mehr oder kaum statt; die Gegenstände sind Eigentum. Deren Erwerb ist durch den Willen der Besitzer, der als besonderer die Befriedigung der mannigfaltig bestimmten Bedürfnisse zum Zwecke hat, einerseits bedingt und vermittelt, sowie andererseits durch die immer sich erneuernde Hervorbringung austauschbarer Mittel durch *eigene Arbeit*; diese Vermittlung der Befriedigung durch die Arbeit Aller macht das allgemeine Vermögen aus.

§ 525

β) In die Besonderheit der Bedürfnisse scheint die Allgemeinheit zunächst so, daß der Verstand an ihnen unterscheidet und dadurch sie selbst wie die Mittel für diese Unterschiede ins Unbestimmte vervielfältigt, und beides immer abstrakter macht; diese Vereinzelung des Inhalts durch Abstraktion gibt *die Teilung der Arbeit*. Die Gewohnheit dieser Abstraktion im Genusse, Kenntnis, Wissen und Benehmen macht die *Bildung* in dieser Sphäre, – überhaupt die *formelle Bildung* aus.

§ 526

Die damit zugleich abstraktere Arbeit führt einerseits durch ihre Einförmigkeit auf die Leichtigkeit der Arbeit und die Vermehrung der Produktion, andererseits zur Beschränkung auf Eine Geschicklichkeit und damit zur unbedingten Abhängigkeit von dem gesellschaftlichen Zusammenhange. Die Geschicklichkeit selbst wird auf diese Weise mechanisch und bekommt die Fähigkeit, an die Stelle menschlicher Arbeit die Maschine treten zu lassen.

§ 527

γ) Die konkrete Teilung aber des allgemeinen Vermögens, das ebenso ein allgemeines Geschäft ist, in die besondern nach den Momenten des Begriffs bestimmten Massen, welche eine eigen-

La possibilità dell'appagamento di tali bisogni è qui riposta in quella connessione sociale che è il *patrimonio* generale, dal quale tutti | ottengono, appunto, il loro appagamento.

Nella situazione in cui viene realitato questo punto di vista della mediazione, infatti, l'impossessamento *immediato* (§ 488) di oggetti esterni come di mezzi per l'appagamento dei bisogni, o non si verifica per niente, o si verifica sporadicamente: gli oggetti sono già proprietà.

L'acquisto di tali oggetti è condizionato e mediato, da un lato, dalla volontà dei possessori, la quale, in quanto particolare, ha per fine l'appagamento dei bisogni variamente determinati e molteplici; dall'altro lato, è condizionato e mediato dalla produzione sempre rinnovantesi dei mezzi di scambio operata attraverso il *proprio lavoro*.

È appunto questa mediazione dell'appagamento attraverso il lavoro di Tutti a costituire il patrimonio generale.

§ 525. bb) La divisione del lavoro e la cultura

bb) Nella particolarità dei bisogni, l'universalità appare innanzitutto in ciò: L'intelletto differenzia i bisogni, e pertanto moltiplica in modo indeterminato tanto i bisogni stessi quanto i mezzi per queste differenze, e rende gli uni e gli altri sempre più astratti.

Questa singolarizzazione del contenuto mediante astrazione dà luogo alla *divisione del lavoro*.

La consuetudine di questa astrazione nel godimento, nella cognizione, nel sapere e nel comportamento, costituisce in questa sfera la *cultura* – in generale, la *cultura formale*.

§ 526. L'incremento produttivo attraverso l'industrializzazione. La dipendenza crescente dei lavoratori

In tal modo, a un tempo, il lavoro diviene più astratto e conduce, da un lato, mediante la sua uniformità, alla facilitazione del lavoro stesso e all'aumento della produzione; dall'altro lato, invece, comporta la limitazione a una sola abilità e quindi una più incondizionata dipendenza dal contesto sociale.

L'abilità stessa, così, diviene meccanica, e da ciò deriva la capacità di far subentrare la macchina al posto del lavoro umano.

§ 527. cc) I ceti sociali e l'onore cetuale

cc) Il patrimonio generale, il quale è a un tempo un affare generale, si divide concretamente in masse particolari che sono determinate secondo | i momenti del Concetto.

tümliche Subsistenzbasis und im Zusammenhange damit entsprechende Weisen der Arbeit, der Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung, ferner der Zwecke und Interessen sowie der geistigen Bildung und Gewohnheit besitzen, macht den *Unterschied der Stände*. — Die Individuen teilen sich denselben nach natürlichem Talent, nach Geschicklichkeit, Willkür und Zufall zu. Solcher bestimmten, festen Sphäre angehörig, haben sie ihre wirkliche Existenz, welche als Existenz wesentlich eine Besondere ist, und in derselben ihre *Sittlichkeit als Rechtschaffenheit*, ihr Anerkanntsein und ihre *Ehre*.

Wo bürgerliche Gesellschaft und damit Staat vorhanden ist, treten die Stände in ihrem Unterschiede ein; denn die allgemeine Substanz als lebendig *existiert* nur insofern sie sich organisch *besondert*; die Geschichte der Verfassungen ist die Geschichte der Ausbildung dieser Stände, der rechtlichen Verhältnisse der Individuen zu denselben, und ihrer zueinander und zu ihrem Mittelpunkte.

§ 528

Der *substantielle, natürliche* Stand hat an dem fruchtbaren *Grund* und *Boden* ein natürliches und festes Vermögen, seine Tätigkeit erhält ihre Richtung und Inhalt durch Naturbestimmungen, und seine Sittlichkeit gründet sich auf Glauben und Vertrauen. Der *zweite, der reflektierte* Stand ist auf das Vermögen der Gesellschaft, auf das in Vermittlung, Vorstellung und in ein Zusammen der Zufälligkeiten gestellte Element, und das Individuum auf seine subjektive Geschicklichkeit, Talent, Verstand und Fleiß angewiesen. Der *dritte, denkende* Stand hat die allgemeinen Interessen zu seinem Geschäft; wie der zweite hat er eine durch die eigene Geschicklichkeit vermittelte und wie der erste eine aber durch das Ganze der Gesellschaft gesicherte Subsistenz. |

Tali masse hanno ciascuna una peculiare base di sussistenza, e, in corrispondenza a questa base, hanno peculiari modalità di lavoro, di bisogni e di mezzi per il relativo appagamento; inoltre, possiedono peculiari modalità di fini e interessi, come pure di cultura spirituale e di consuetudine.

Ora, questa divisione concreta del patrimonio generale costituisce la *differenza dei ceti sociali*.

Gli individui si distribuiscono in questi ceti sulla base del talento naturale, della capacità, dell'arbitrio e del caso. È appartenendo a tale sfera determinata e solida che gli individui hanno la loro esistenza reale, la quale, appunto in quanto esistenza, è essenzialmente un Particolare. E in questa esistenza essi hanno la loro *eticità* in quanto *rettitudine*, hanno il loro essere-riconosciuti e il loro *onore*.

La storia delle costituzioni come storia della differenziazione dei ceti. — Dove è data una società civile, e quindi uno Stato, entrano in scena i ceti sociali nelle loro differenze.

La Sostanza universale, infatti, in quanto vivente, *esiste* solo nella misura in cui si *particolarizza* in modo organico.

La storia delle costituzioni è la storia del perfezionamento di questi ceti, dei rapporti giuridici degli individui verso essi, e dei rapporti che tali ceti hanno fra loro e con il loro centro.

§ 528. I tre ceti

Il ceto *sostanziale, naturale*, ha un patrimonio naturale e stabile nel *fondo* e nel *terreno* fertile e fruttifero. La sua attività riceve il suo orientamento e il suo contenuto dalle determinazioni naturali, e la sua eticità si fonda sulla fede e sulla fiducia.

Il *secondo* ceto, quello *riflesso*, è coordinato al patrimonio della società, cioè all'elemento collocato in una mediazione, in una rappresentazione e in un insieme di accidentalità. Qui l'individuo è legato alla propria attitudine e abilità, al proprio talento e intelletto, alla propria diligenza.

Il *terzo* ceto, quello *pensante*, ha per suo compito e occupazione gli interessi generali. In comune con il secondo ceto, esso ha una sussistenza mediata dalla propria attitudine e abilità, mentre, in comune con il primo, ha una sussistenza assicurata dall'intero complesso della società. |

b. DIE RECHTS PFLEGE

§ 529

Das Prinzip der zufälligen Besonderheit ausgebildet zu dem durch natürliches Bedürfnis und freie Willkür vermittelten Systeme, zu allgemeinen Verhältnissen desselben und einem Gange äußerlicher Notwendigkeit, hat in ihm als die für sich feste Bestimmung der Freiheit zunächst *das formelle Recht*. 1) Die dem Rechte in dieser Sphäre verständigen Bewußtseins zukommende Verwirklichung ist, daß es als das feste Allgemeine zum Bewußtsein gebracht, in seiner Bestimmtheit *gewußt* und *gesetzt* sei als das Geltende; – das *Gesetz*.

Das *Positive* der Gesetze betrifft nur ihre Form überhaupt als *gültige* und *gewußte* zu sein, womit die Möglichkeit zugleich gegeben ist, von *Allen* auf gewöhnliche äußerliche Weise *gewußt* zu werden. Der Inhalt kann dabei an sich vernünftig oder auch unvernünftig und damit unrecht sein. Aber indem das Recht als im bestimmten Dasein begriffen ein entwickeltes ist und sein Inhalt sich, um die Bestimmtheit zu gewinnen, analysiert, so verfällt diese Analyse wegen der Endlichkeit des Stoffes in den Progreß der schlechten Unendlichkeit; die *schließliche* Bestimmtheit, die schlechthin wesentlich ist und diesen Progreß der Unwirklichkeit abbricht, kann in dieser Sphäre des Endlichen nur auf eine mit Zufälligkeit und Willkür verbundene Weise erhalten werden; ob drei Jahre, 10 Taler usf. oder nur $2\frac{1}{2}$, $2\frac{3}{4}$, $2\frac{4}{5}$ usf. Jahre, und so fort ins Unendliche, das Gerechte wäre, läßt sich auf keine Weise durch den Begriff entscheiden, und doch ist das Höhere, daß entschieden wird. So tritt von selbst, aber freilich nur an den *Enden des Bestimmens*, an der Seite des äußerlichen Daseins, das Positive als Zufälligkeit und Willkürlichkeit in das Recht ein. Es geschieht dies und ist in allen Gesetzgebungen von jeher von selbst geschehen; es ist nur nötig ein bestimmtes Bewußtsein hierüber zu haben gegen das vermeinte Ziel und Gerede, als ob nach *allen* Seiten hin das Gesetz durch Vernunft oder rechtlichen Verstand, durch lauter vernünftige und verständige Gründe, bestimmt werden könne und sollte. Es ist die leere Meinung *von Vollkommenheit*, solche Erwartung und Forderung an die Sphäre des Endlichen zu machen.

Diejenigen, welchen *Gesetze* sogar ein Übel und Unheiliges sind, und die das Regieren und Regiertwerden aus natürlicher Liebe, ange-

b. L'AMMINISTRAZIONE DELLA GIUSTIZIA

§ 529. aa) La legge come positivizzazione del diritto

Il principio della particolarità accidentale si è così perfezionato fino a divenire il sistema mediato dal bisogno naturale e dal libero arbitrio, fino ai rapporti universali di tale sistema e a un processo di necessità esteriore.

Ora, tale principio ha entro sé innanzitutto, come determinazione per sé salda della Libertà, *il diritto formale*.

aa) In questa sfera della coscienza intellettuale, la realizzazione che spetta al diritto consiste in ciò: Esso dev'essere portato a consapevolezza come l'Universale stabile e saldo, dev'essere *saputo e posto* nella sua determinatezza come ciò che ha validità e vigore: esso dev'essere, cioè, *la legge*.

La positività del diritto. — L'aspetto *positivo* delle leggi concerne soltanto la loro forma, la quale consiste in generale nel fatto di essere *vigenti* e di essere *sapute*. In tal modo, a un tempo, è data la possibilità che le leggi siano sapute da *Tutti* in modo ordinario, esteriore.

Il contenuto, invece, può essere in sé razionale, oppure anche irrazionale e, quindi, ingiusto.

Ora, però, poiché il diritto, in quanto coinvolto nell'esistenza determinata, è un diritto sviluppato, e poiché il suo contenuto si analizza per guadagnare la determinatezza, ecco allora che tale analisi, a causa della finitezza del suo materiale, soggiace al progresso della cattiva infinità.

In questa sfera del Finito, la decisione *conclusiva* – la quale peraltro è puramente e semplicemente essenziale, e interrompe questo progresso dell'irrealtà – può essere contenuta soltanto in una modalità legata all'accidentalità e all'arbitrio. Infatti, non è in nessun modo possibile decidere mediante il Concetto se il giusto consista in tre anni, dieci talleri, ecc., oppure soltanto in $2\frac{1}{2}$, $2\frac{3}{4}$, $2\frac{4}{5}$, ecc. anni, e così via all'infinito; e, tuttavia, è di grande importanza che ciò venga deciso.

È così che nel diritto accede spontaneamente all'esistenza esteriore – ma, certo, solo | alla *fine dell'atto decisionale* – l'aspetto positivo in quanto accidentalità e arbitrarietà.

Questo accade, ed è sempre accaduto, in tutte le legislazioni. E al riguardo è necessario soltanto avere una consapevolezza determinata, da contrapporre alla presunta meta e alla chiacchiera per cui la legge, in *tutti* i suoi aspetti, potrebbe e dovrebbe essere determinata razionalmente o dall'intelletto giuridico, da puri fondamenti razionali e intellettivi.

E una vuota mania di *perfezione* quella che l'opinione esibisce quando avanza una tale aspettativa ed esigenza nella sfera del Finito.

Sul dominio delle leggi nello Stato. — Ci sono alcuni che considerano le *leggi* addirittura come un male o come qualcosa di empio. Costoro ritengono che la situazione migliore sia governare ed essere governati

stammter Göttlichkeit oder Adeligkeit, durch Glauben und Vertrauen für den echten, die Herrschaft der Gesetze aber für den verdorbenen und ungerechten Zustand halten, übersehen den Umstand, daß die Gestirne usf., wie auch das Vieh, nach Gesetzen und zwar gut regiert werden, – Gesetzen, welche aber in diesen Gegenständen nur innerlich, nicht für sie selbst, nicht als *gesetzte* Gesetze sind, daß der Mensch aber dies ist, sein Gesetz zu *wissen*, und daß er darum wahrhaft nur solchem gewußten Gesetze gehorchen kann, wie sein Gesetz nur als *gewußtes*, ein gerechtes Gesetz sein kann, sonst aber schon nach dem wesentlichen Inhalt Zufälligkeit und Willkür, oder wenigstens damit vermischt und verunreinigt sein muß.

Dieselbe leere Forderung der Vollkommenheit wird für das Gegenteil des Obigen, nämlich für die Meinung der Unmöglichkeit oder Untunlichkeit eines Gesetzbuches gebraucht. Es tritt dabei der weitere Gedankenmangel ein, die wesentlichen und allgemeinen Bestimmungen mit dem besondern Detail in Eine Klasse zu setzen. Der endliche Stoff ist ins schlecht-unendliche fort bestimmbar; aber dieser Fortgang ist nicht, wie er im Raume z.B. vorgestellt wird, ein Erzeugen von Raumbestimmungen derselben Qualität als die vorhergehenden, sondern ein Fortgehen in Spezielleres und immer Spezielleres durch den Scharfsinn des analysierenden Verstandes, der neue Unterscheidungen erfindet, welche neue Entscheidungen nötig machen. Wenn die Bestimmungen dieser Art gleichfalls den Namen *neuer* Entscheidungen oder *neuer Gesetze* erhalten, so nimmt im Verhältnisse des Weitergehens dieser Entwicklung das *Interesse* und | der *Gehalt* dieser Bestimmungen ab. Sie fallen *innerhalb* der bereits bestehenden substantiellen, allgemeinen Gesetze, wie Verbesserungen an einem Boden, Türe usf. innerhalb des Hauses, und wohl etwas *Neues* aber nicht ein Haus sind. Hat die Gesetzgebung eines ungebildeten Zustandes bei *einzelnen* Bestimmungen angefangen und diese ihrer Natur nach immerfort vermehrt, so entsteht im Fortgange dieser Menge im Gegenteil das Bedürfnis eines *einfachern* Gesetzbuches, d.h. des Zusammenfassens jener Menge von Einzelheiten in ihre *allgemeinen* Bestimmungen, welche zu finden und auszusprechen zu wissen dem Verstande und der Bildung eines Volkes ziemt; – wie in England diese Fassung der Einzelheiten in allgemeine Formen, welche in der Tat erst den Namen von Gesetzen verdienen, kürzlich, vom Minister *Peel*, der sich dadurch den Dank, ja die Bewunderung seiner Landsleute gewonnen, nach einigen Seiten hin angefangen worden ist.

con l'amore naturale, con la divinità o con la nobiltà innata, mediante la fede e la fiducia, mentre invece giudicano il dominio delle leggi come una situazione corrotta e ingiusta³²⁸.

Ebbene, costoro trascurano il fatto che le stelle, ecc., come pure gli animali, sono governati, e bene, da leggi che però, in questi oggetti, sono soltanto interiori, non sono *per essi* stessi, cioè non sono come leggi *poste*; peculiare all'uomo, invece, è il fatto di *sapere* la propria legge: egli può pertanto obbedire autenticamente solo a tale legge saputa, e, viceversa, la sua legge può essere una legge giusta solo in quanto *saputa* – sebbene per altro verso, già nel suo contenuto essenziale, essa sia necessariamente accidentale e arbitraria, o almeno frammista e imbrattata di accidentalità e arbitrio.

Il compito di una codificazione del diritto. — La medesima vuota esigenza di perfezione viene applicata nel contrario di quanto si è detto sopra, e cioè nell'opinione che sostiene l'impossibilità o inattuabilità di un codice legislativo.

Si verifica qui quell'altro errore del pensiero che consiste nel porre in un'unica classe le determinazioni essenziali e universali insieme ai dettagli particolari.

Nella cattiva infinità, in effetti, il materiale finito è determinabile senza soluzione di continuità; questo processo, però – come viene rappresentato, per esempio, nello spazio –, non è una produzione di determinazioni spaziali che hanno la stessa qualità di quelle che le precedono, bensì costituisce un procedere verso ciò che è di volta in volta sempre più specifico, e tale procedere è condotto dall'acume dell'intelletto analitico, il quale escogita sempre nuove differenziazioni che, a loro volta, rendono necessarie nuove decisioni.

Quando poi le determinazioni di questo tipo ricevono anch'esse il nome di *nuove* decisioni o di *nuove leggi*, allora, in rapporto all'ulteriore procedere di questo sviluppo, diminuisce l'*interesse* | e la *consistenza* di tali determinazioni. Esse rientrano infatti *all'interno* delle leggi sostanziali e universali già esistenti, così come i miglioramenti apportati a un pavimento, a una porta, ecc., sono all'interno della casa, ma, pur essendo certamente qualcosa di *nuovo*, non sono una casa.

Se dunque la legislazione di un popolo non ancora civilizzato ha iniziato con determinazioni *singolari* che, secondo la loro natura, vengono sempre più accresciute, allora nella progressione di tale moltitudine si genera per contrasto il bisogno di un codice *più semplice*, vale a dire il bisogno di raccogliere quelle molteplici singolarità nelle loro determinazioni *universali*. Ora, trovare queste determinazioni e saperle enunciare è un compito che spetta all'intelletto e alla cultura di un popolo.

In Inghilterra, questa elaborazione delle singolarità in forme universali – le quali forme sono di fatto le uniche che meritano il nome di leggi – è stata avviata di recente, sotto alcuni riguardi, dal ministro *Peel*³²⁹, il quale si è perciò guadagnato la gratitudine, anzi l'ammirazione dei suoi connazionali.

§ 530

2) Die positive Form der Gesetze, als Gesetze *ausgesprochen und bekannt gemacht zu sein*, ist Bedingung der *äußerlichen Verbindlichkeit* gegen dieselben, indem sie als Gesetze des strengen Rechts nur den abstrakten (d.i. selbst an sich äußerlichen) nicht den moralischen oder sittlichen Willen betreffen. Die Subjektivität, auf welche der Wille nach dieser Seite ein Recht hat, ist hier nur das Bekanntsein. Dies subjektive Dasein ist als Dasein des An und für sich seienden in dieser Sphäre, des Rechts, zugleich äußerlich *objektives* Dasein, als allgemeines Gelten und Notwendigkeit.

Das Rechtliche des Eigentums und der Privathandlungen über dasselbe erhält nach der Bestimmung, daß das Rechtliche ein Gesetztes, Anerkanntes und dadurch Gültiges sei, durch die *Förmlichkeiten* seine *allgemeine Garantie*. |

§ 531

3) Die *Notwendigkeit*, zu welcher das objektive Dasein sich bestimmt, erhält das Rechtliche in der *Rechtspflege*. Das Recht-an-sich hat sich dem *Gerichte*, dem individualisierten Rechte, als *bewiesen* darzustellen, wobei das Recht-an-sich von dem beweisbaren unterschieden sein kann. Das Gericht erkennt und handelt im Interesse des Rechts als solchen, benimmt der Existenz desselben seine Zufälligkeit und verwandelt insbesondere diese Existenz, wie sie als Rache ist, in *Strafe*. (§ 500.)

Die Vergleichung der beiden Arten oder vielmehr Momente der Überzeugung der Richter über den Tatbestand einer Handlung in Beziehung auf den Angeklagten, durch die bloßen Umstände und Zeugnisse Anderer, – allein, – oder durch das ferner geforderte Hinzukommen des Geständnisses des Beklagten macht die Hauptsache in der Frage über die sogenannten *Geschwornengerichte* aus. Es ist eine wesentliche Bestimmung, daß die beiden Bestandteile eines richterlichen Erkenntnisses, das Urteil über *den Tatbestand*, und das Urteil als *Anwendung* des Gesetzes auf denselben, weil sie an sich verschiedene Seiten sind, als *verschiedene Funktionen* ausgeübt werden. Durch die genannte Institution sind sie sogar verschieden qualifizierten Kollegien zugeteilt, deren das eine ausdrücklich nicht aus Individuen, die zum Fache der amtlichen Richter gehören, bestehen soll. Jenen Unterschied der Funk-

§ 530. bb) La pubblicazione delle leggi

bb) La forma positiva delle leggi consiste nell'essere *enunciate e rese pubblicamente note* in quanto leggi.

Tale forma è la condizione dell'*obbligatorietà esteriore* verso le leggi stesse. Esse, infatti, in quanto leggi del diritto in senso stretto, concernono soltanto la volontà astratta – cioè, la volontà che, in sé, è esteriore –, non la volontà morale o quella etica. Sotto questo aspetto, il diritto di tale volontà alla soggettività consiste soltanto nel fatto che le leggi devono essere pubblicamente note.

Ora, questa esistenza soggettiva – in quanto esistenza di ciò che in questa sfera è l'Essente in-sé-e-per-sé (il Diritto formale) – è a un tempo esistenza esteriormente *oggettiva*, in quanto ha validità e necessità universali.

Sulla base della determinazione per cui l'elemento giuridico è un'entità posta, riconosciuta e quindi valida, ecco che il carattere giuridico della proprietà e delle azioni private che la riguardano riceve la sua *garanzia universale* grazie alle *formalità*. |

§ 531. cc) L'amministrazione della giustizia e il tribunale

cc) La *necessità*, in cui viene a determinarsi l'esistenza oggettiva, riceve carattere giuridico nell'*amministrazione della giustizia*.

Il diritto-in-sé deve presentarsi come *provato* davanti al *tribunale*, cioè davanti al diritto individualizzato. E, in ciò, il diritto-in-sé può essere differente da quello suscettibile di prova.

Il tribunale conosce e agisce nell'interesse del diritto in quanto tale, toglie all'esistenza di questo stesso diritto la sua accidentalità e, in particolare, trasforma tale esistenza da vendetta in *pena* (§ 500).

Sulle corti di giurati. — Intorno alla fattispecie di un'azione, in riferimento all'accusato, la convinzione dei giudici può essere di due tipi, o meglio, può avere due momenti: (1) la convinzione formatasi unicamente attraverso le mere circostanze di fatto e le testimonianze di altri, e (2) quella che procede dall'ulteriore richiesta di aggiungere a ciò la confessione dell'imputato stesso.

Ora, il confronto tra questi due momenti costituisce il punto principale nella questione intorno alle cosiddette *corti di giurati*.

È infatti una determinazione essenziale quella per cui le due parti costitutive di una conoscenza giudiziale – (1) il giudizio sul *fatto* e (2) il giudizio in quanto *applicazione* della legge al fatto stesso –, poiché sono in sé degli aspetti diversi, vengono esercitate come *funzioni diverse*.

Mediante l'istituto della corte di giurati, le due parti sono persino attribuite a collegi con qualifiche diverse, uno dei quali, espressamente, non dev'essere composto da individui appartenenti alla professione di giudice ufficiale.

tionen bis zu dieser Trennung in den Gerichten zu treiben beruht mehr auf außerwesentlichen Rücksichten; die Hauptsache bleibt nur die abgesonderte Ausübung jener an sich verschiedenen Seiten. — Wichtiger ist, ob das Eingeständnis des eines Verbrechens Beschuldigten zur Bedingung eines Strafurteils zu machen sei oder nicht. Die Institution des Geschwornengerichts abstrahiert von dieser Bedingung. Worauf es ankommt, ist, daß die Gewißheit vollends in diesem Boden, von der *Wahrheit* unzertrennlich ist; das Geständnis aber | ist als die höchste Spitze der *Vergewisserung* anzusehen, welche ihrer Natur nach subjektiv ist; die letzte Entscheidung liegt daher in demselben; an diesen Punkt hat der Beklagte daher ein absolutes Recht für die Schließlichkeit des Beweises und der Überzeugung der Richter. — Unvollständig ist dies Moment, weil es nur Ein Moment ist; aber noch unvollkommener ist das andere ebenso abstrakt genommen, das Beweisen aus bloßen Umständen und Zeugnissen; und die Geschwornen sind wesentlich Richter, und sprechen ein Urteil. Insofern sie auf solche objektive Beweise angewiesen sind, zugleich aber die unvollständige Gewißheit, insofern sie nur *in ihnen* ist, zugelassen ist, enthält das Geschwornengericht die (eigentlich barbarischen Zeiten angehörige) Vermengung und Verwechslung von objektivem Beweisen und von subjektiver sogenannter moralischer, Überzeugung. — *Extraordinäre* Strafen ist leicht für eine Ungereimtheit zu erklären, und vielmehr zu flach, sich so an den bloßen Namen zu stoßen. Der Sache nach enthält diese Bestimmung den Unterschied von objektivem Beweisen mit oder ohne das Moment jener absoluten Vergewisserung, die im Eingeständnisse liegt.

§ 532

Die Rechtspflege hat die Bestimmung, nur die abstrakte Seite der Freiheit der Person in der bürgerlichen Gesellschaft zur Notwendigkeit zu betätigen. Aber diese Betätigung beruht zunächst auf der partikulären Subjektivität des Richters, indem deren selbst notwendige Einheit mit dem Recht-an-sich hier noch nicht vorhanden ist. Umgekehrt ist die blinde Notwendigkeit des Systems der Bedürfnisse noch nicht in das Bewußtsein des Allgemeinen erhoben und von solchem aus betätigt. |

Certo, il fatto che quella differenza tra le due funzioni sia stata spinta fino a questa separazione in due tribunali, si fonda soprattutto su considerazioni non essenziali. Il punto principale, comunque, resta soltanto l'esercizio separato di quei due aspetti che, in sé, sono diversi.

L'importanza giudiziale della confessione del colpevole. — Più importante è invece la questione se la confessione dell'indiziato di un delitto costituisca o no la condizione di una sentenza di condanna.

Ebbene, l'istituto della corte di giurati astrae da questa condizione.

Al riguardo, infatti, il punto fondamentale è che la certezza, in questo campo, è del tutto inseparabile dalla *verità*. La confessione | del colpevole, invece, va considerata come il vertice supremo dell'*accertamento*, il quale, per sua natura, è soggettivo. La decisione ultima risiede pertanto nella confessione stessa, alla quale l'accusato ha dunque diritto assoluto, in vista della conclusività della prova e della convinzione dei giudici.

La prova della colpevolezza addotta sulla base di mere circostanze e testimonianze. — Questo momento è incompleto perché esso è soltanto, appunto, un momento. Ma ancora più incompleto è l'altro momento quando viene preso in maniera altrettanto astratta, vale a dire il momento della prova addotta sulla base di mere circostanze e testimonianze — momento in cui i giurati sono sostanzialmente giudici, e pronunciano una sentenza.

Infatti, nella misura in cui i giurati sono rinviati a tali prove oggettive, mentre a un tempo gli si concede quella certezza incompleta che è soltanto *in loro*, ecco che la corte di giurati contiene quella mistione e quello scambio (propriamente peculiari di epoche barbariche) tra la prova oggettiva e la convinzione soggettiva, cioè la cosiddetta convinzione morale.

L'assurdità di pene straordinarie. — È facile dichiarare assurde delle pene *straordinarie*, ma è piuttosto superficiale scandalizzarsi così per un mero nome³³⁰. Secondo la Cosa, infatti, questa determinazione implica la differenza secondo cui una prova oggettiva può accompagnarsi o meno al momento di quell'accertamento assoluto insito nella confessione.

§ 532. I limiti dell'amministrazione della giustizia

L'amministrazione della giustizia ha la destinazione di attivare come necessità, nella società civile, soltanto il lato astratto della libertà della persona.

Innanzitutto, però, questa attivazione si basa sulla soggettività particolaristica del giudice, poiché qui non è ancora data l'unità — anch'essa necessaria — di tale soggettività con il diritto-in-sé.

La cieca necessità del sistema dei bisogni, a sua volta, non è ancora elevata fino alla coscienza dell'Universale, né quindi è attivata a partire da tale coscienza. |

c. DIE POLIZEI UND DIE KORPORATION

§ 533

Die Rechtspflege schließt von selbst das nur der Besonderheit Angehörige der Handlungen und Interessen aus und überläßt der Zufälligkeit sowohl das Geschehen von Verbrechen als die Rücksicht auf die Wohlfahrt. In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Befriedigung des Bedürfnisses und zwar zugleich als des Menschen auf eine feste allgemeine Weise, d.i. die *Sicherung* dieser Befriedigung, der *Zweck*. In der Mechanik aber der Notwendigkeit der Gesellschaft ist auf die mannigfaltigste Weise die Zufälligkeit dieser Befriedigung vorhanden, sowohl in Rücksicht der Wandelbarkeit der Bedürfnisse selbst, an denen Meinung und subjektives Belieben einen großen Anteil haben, als durch die Lokalitäten, die Zusammenhänge eines Volkes mit andern, durch Irrtümer und Täuschungen, welche in einzelne Teile des ganzen Räderwerks gebracht werden können und dasselbe in Unordnung zu bringen vermögen, wie auch insbesondere durch die bedingte Fähigkeit des Einzelnen aus jenem allgemeinen Vermögen für sich zu erwerben. Der Gang jener Notwendigkeit gibt die Besonderheiten, durch die er bewirkt wird, zugleich auch preis, enthält nicht für sich den affirmativen *Zweck* der Sicherung der Befriedigung der *Einzelnen*, sondern kann in Ansehung derselben sowohl angemessen sein oder auch nicht, und die Einzelnen sind sich hier der moralisch berechtigte Zweck.

§ 534

Das Bewußtsein des wesentlichen Zwecks, die Kenntnis der Wirkungsweise der Mächte und wandelbaren Ingredienzien, aus denen jene Notwendigkeit zusammengesetzt ist, und das Festhalten jenes Zwecks in ihr und gegen sie, hat *einerseits* zum Konkreten der bürgerlichen Gesellschaft das Verhältnis einer | *äußerlichen* Allgemeinheit; diese Ordnung ist als tätige Macht der äußerliche Staat, welcher insofern sie in dem Höhern, dem substantiellen Staate wurzelt, als Staats-*Polizei* erscheint. *Andererseits* bleibt in dieser Sphäre der Besonderheit der Zweck *substantieller* Allgemeinheit und deren Betätigung auf das Geschäft besonderer Zweige und Interessen beschränkt; – die *Korporation*, in welcher

c. LA POLIZIA E LA CORPORAZIONE

§ 533. La necessità di un intervento dello Stato nel meccanismo della società civile

L'amministrazione della giustizia esclude da sé ciò che, nelle azioni e negli interessi, appartiene soltanto alla particolarità, e abbandona all'accidentalità tanto il verificarsi di delitti, quanto il riguardo per il benessere e la prosperità.

Nella società civile, il *fine* è l'appagamento dei bisogni, e precisamente – poiché si tratta dei bisogni dell'uomo – l'appagamento in una modalità stabile e universale. In altri termini: qui il *fine* è l'*assicurazione* di questo appagamento.

Nel meccanismo della necessità della società, tuttavia, è data nella modalità più molteplice e varia l'accidentalità di questo appagamento: essa, infatti, è data tanto (1) rispetto alla mutevolezza dei bisogni stessi, nei quali l'opinione e il capriccio soggettivo svolgono un ruolo preponderante, quanto (2) rispetto ai luoghi, ai rapporti di un popolo con altri popoli, agli errori e alle illusioni che possono insinuarsi in singole parti dell'intero ingranaggio e possono sconvolgerlo, quanto anche e soprattutto (3) rispetto alla capacità condizionata del singolo di procacciare per sé qualcosa di quel patrimonio generale.

A un tempo, il corso di quella necessità si lascia indietro anche le particolarità mediante cui esso stesso viene effettuato. Tale corso non contiene per sé il *fine* affermativo dell'assicurazione dell'appagamento dei *singoli*, ma, rispetto a questa assicurazione, esso può essere adeguato come pure non adeguato. Sono i singoli a costituire qui, ai propri occhi, il *fine* moralmente legittimato.

§ 534. La sorveglianza dello Stato attraverso la «polizia» e l'organizzazione della società in corporazioni

Rispetto alla concretezza della società civile, la consapevolezza del *fine* essenziale, la cognizione del modo di operare delle potenze e degli ingredienti mutevoli di cui è composta quella necessità, e, infine, il tener fermo quel *fine* entro e contro questa necessità, si rapportano *da un lato* come | un'universalità *esteriore*.

Questo ordinamento, in quanto potenza attiva, è lo Stato *esteriore*, il quale, nella misura in cui si radica in ciò che è superiore – cioè, nello Stato sostanziale –, appare come *polizia* di Stato.

Dall'altro lato, in questa sfera della particolarità, il *fine* dell'universalità *sostanziale* e della sua attivazione resta limitato agli affari relativi a rami e interessi particolari.

der besondere Bürger als Privatmann die Sicherung seines Vermögens findet, ebenso sehr als er darin aus seinem einzelnen Privatinteresse heraustritt, und eine bewußte Tätigkeit für einen relativ-allgemeinen Zweck, wie in den rechtlichen und Standespflichten seine Sittlichkeit, hat.

CC

DER STAAT

§ 535

Der Staat ist die *selbstbewußte* sittliche Substanz, – die Vereinigung des Prinzips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft; dieselbe Einheit, welche in der Familie als Gefühl der Liebe ist, ist sein Wesen, das aber zugleich durch das zweite Prinzip des wissenden und aus sich tätigen Wollens die *Form gewußter* Allgemeinheit erhält, welche so wie deren im Wissen sich entwickelnde Bestimmungen die wissende Subjektivität zum Inhalte und absoluten Zwecke hat, d.i. für sich dies Vernünftige will.

§ 536

Der Staat ist α) zunächst seine innere Gestaltung als sich auf sich beziehende Entwicklung, – das *innere Staatsrecht oder die Verfassung*; er ist β) besonderes Individuum, so im Verhältnisse zu andern besondern Individuen, – das *äußere Staatsrecht*; γ) aber diese besondern Geister sind nur Momente in | der Entwicklung der allgemeinen Idee des Geistes in seiner Wirklichkeit, – die *Weltgeschichte*.

Ciò dà luogo alla *corporazione*, nella quale il cittadino particolare, in quanto privato, (1) trova l'assicurazione del proprio patrimonio, e, parallelamente, (2) esce fuori del suo singolo interesse privato e ha un'attività consapevole in vista di uno scopo relativamente-generale – così come egli ha la propria eticità nei doveri giuridici e in quelli verso il suo stato sociale.

CC.

LO STATO

§ 535. Lo Stato come unità dei principi della famiglia e della società civile

Lo Stato è la Sostanza etica *autocosciente*, è l'unificazione del principio della famiglia e di quello della società civile.

L'Essenza dello Stato è quella stessa unità che nella famiglia è come sentimento dell'amore.

Tale Essenza, però, mediante il secondo principio – quello della volontà che sa ed è di per sé attiva –, riceve a un tempo la *forma* di universalità *saputa*.

Questa forma, insieme alle sue determinazioni che si sviluppano nel sapere, ha per contenuto e per fine assoluto la soggettività che sa, vale a dire: La forma dell'universalità saputa vuole per sé questo elemento razionale.

§ 536. Partizione dei momenti dello Stato

Lo Stato è

a) innanzitutto la propria configurazione interna in quanto sviluppo che si relaziona a se stesso: è il *diritto statutale interno*, cioè la *costituzione*;

b) in secondo luogo, un individuo particolare, e quindi è in rapporto con altri individui particolari: e questa è la sfera del *diritto statutale esterno*;

c) questi spiriti particolari, però, sono soltanto momenti | nello sviluppo dell'Idea universale dello Spirito nella sua Realtà: e questa è la sfera della *storia del mondo*.

α. INNERES STAATSRECHT

§ 537

Das Wesen des Staates ist das an und für sich Allgemeine, das Vernünftige des Willens, aber als sich wissend und betätigend schlechthin Subjektivität und als Wirklichkeit Ein Individuum. Sein *Werk* überhaupt besteht in Beziehung auf das Extrem der Einzelheit als der Menge der Individuen in dem gedoppelten, *einmal* sie als Personen zu erhalten, somit das *Recht* zur notwendigen Wirklichkeit zu machen, und dann ihr *Wohl*, das zunächst jeder für sich besorgt, das aber schlechthin eine allgemeine Seite hat, zu befördern, die Familie zu schützen und die bürgerliche Gesellschaft zu leiten, – das *andermal* aber beides und die ganze Gesinnung und Tätigkeit des Einzelnen, als der für sich ein Zentrum zu sein strebt, in das Leben der allgemeinen Substanz zurückzuführen, und in diesem Sinne als freie Macht jenen ihr untergeordneten Sphären Abbruch zu tun, und sie in substantieller Immanenz zu erhalten.

§ 538

Die *Gesetze* sprechen die Inhalts-Bestimmungen der objektiven Freiheit aus. Erstens für das unmittelbare Subjekt, dessen selbständige Willkür und besonderes Interesse sind sie Schranken. Aber sie sind *zweitens* absoluter *Endzweck* und das allgemeine *Werk*, so werden sie durch die Funktionen der verschiedenen sich aus der allgemeinen Besonderung weiter vereinzelnenden *Stände*, und durch alle Tätigkeit und Privat-Sorge der *Einzelnen* hervorgebracht, und drittens sind sie die Substanz ihres darin *freien* Wollens und ihrer Gesinnung, und als geltende *Sitte* dargestellt. |

§ 539

Der Staat ist als lebendiger Geist schlechthin nur als ein organisiertes, in die besondern Wirksamkeiten unterschiedenes Ganzes, die von dem Einen Begriffe (wenngleich nicht als Begriff ge-

a. DIRITTO STATUALE INTERNO

§ 537. Il fine dello Stato

L'Essenza dello Stato è l'in sé e per sé Universale.

Tale Essenza è la razionalità della volontà, la quale però, in quanto sa se stessa ed è attiva, è soggettività pura e semplice, e, in quanto realtà, è un unico individuo.

Ora, in relazione all'estremo della singolarità come moltitudine degli individui, l'*opera* dello Stato è, in generale, duplice.

Per un verso, infatti, lo Stato deve mantenere gli individui come persone, e quindi deve fare del *diritto* una realtà necessaria; inoltre, deve promuovere il loro *benessere* – benessere che ciascuno innanzitutto cura e persegue per sé, ma che ha puramente e semplicemente un lato universale, cioè quello di proteggere la famiglia e di guidare la società civile.

Per l'altro verso, tuttavia, lo Stato deve ricondurre la famiglia e la società civile – e, insieme, l'intera predisposizione e attività del singolo in quanto tendente a essere per sé un centro – all'interno della vita della Sostanza universale; e in questo senso, in quanto potenza libera, lo Stato deve rendere innocue quelle sfere subordinate e conservarle in un'immanenza sostanziale.

§ 538. Le leggi come limiti all'arbitrio individuale e come «ethos» vigente

Le *leggi* esprimono le determinazioni del contenuto della Libertà oggettiva.

In primo luogo, per il soggetto immediato, per il suo arbitrio autonomo e per l'interesse particolare, le leggi sono dei limiti.

In secondo luogo, però, esse sono il *fine ultimo* assoluto e l'*opera* universale. Le leggi, infatti, vengono prodotte (1) dalle funzioni dei diversi *ceti* – i quali, a partire dalla particolarizzazione generale, si singolarizzano sempre più –, e (2) da ogni attività e cura privata dei *singoli*.

In terzo luogo, infine, le leggi sono la Sostanza della volontà qui *libera* dei singoli e della loro predisposizione d'animo, e così si presentano come *ethos* vigente. |

§ 539. La costituzione e i suoi organi

Lo Stato, in quanto spirito vivente, è puramente e semplicemente nient'altro che un Tutto organizzato e differenziato nelle attività particolari. Queste attività, a loro volta, procedendo dal-

wußten) des vernünftigen Willens ausgehend, denselben als ihr Resultat fortdauernd produzieren. Die *Verfassung* ist diese Gliederung der *Staatsmacht*. Sie enthält die Bestimmungen, auf welche Weise der vernünftige Wille, insofern er in den Individuen nur *an sich* der allgemeine ist, teils zum Bewußtsein und Verständnis seiner selbst komme und *gefunden* werde, teils durch die Wirksamkeit der Regierung und ihrer besonderen Zweige in Wirklichkeit gesetzt und darin erhalten und ebenso gegen deren zufällige Subjektivität als gegen die der Einzelnen geschützt werde. Sie ist die existierende *Gerechtigkeit* als die Wirklichkeit der *Freiheit* in der Entwicklung aller ihrer vernünftigen Bestimmungen.

Freiheit und *Gleichheit* sind die einfachen Kategorien, in welche häufig das zusammengefaßt worden ist, was die Grundbestimmung und das letzte Ziel und Resultat der Verfassung ausmachen sollte. So wahr dies ist, so sehr ist das Mangelhafte dieser Bestimmungen zunächst, daß sie ganz abstrakt sind; in dieser Form der Abstraktion festgehalten sind sie es, welche das Konkrete, d.i. eine Gegliederung des Staats, d.i. eine *Verfassung* und Regierung überhaupt nicht aufkommen lassen oder sie zerstören. Mit dem Staate tritt Ungleichheit, der Unterschied von regierenden Gewalten und von Regierten, Obrigkeiten, Behörden, Vorständen usf. ein. Das konsequente Prinzip der Gleichheit verwirft alle Unterschiede und läßt so keine Art von Staatszustand bestehen. — Zwar sind sie die Grundlagen dieser Sphäre, aber als die abstraktesten auch die oberflächlichsten und eben darum leicht die geläufigsten; es hat daher Interesse, sie noch etwas | näher zu betrachten. Was zunächst die *Gleichheit* betrifft, so enthält der geläufige Satz, daß *alle Menschen von Natur gleich* sind, den Mißverstand, das Natürliche mit dem Begriffe zu verwechseln; es muß gesagt werden, daß von *Natur* die Menschen vielmehr nur *ungleich* sind. Aber der *Begriff* der Freiheit, wie er ohne weitere Bestimmung und Entwicklung zunächst als solcher existiert, ist die abstrakte Subjektivität als *Person*, die des Eigentums fähig ist, § 488; diese einzige abstrakte Bestimmung der Persönlichkeit macht die wirkliche *Gleichheit* der Menschen aus. Daß aber diese Gleichheit vorhanden, daß es *der Mensch* ist, und nicht wie in Griechenland, Rom usf. nur *Einige* Menschen, welcher als Person anerkannt ist und gesetzlich gilt, dies ist so wenig von *Natur*, daß es vielmehr nur Produkt und Resultat

l'unico Concetto (sebbene non saputo come Concetto) della volontà razionale, non fanno altro che produrre continuamente lo Stato come loro risultato.

Ora, la *costituzione* è questa articolazione della *potenza statale*.

La costituzione contiene le determinazioni della modalità della volontà razionale, la quale, da un lato — nella misura in cui essa, negli individui, è volontà universale soltanto *in sé* —, giunge alla consapevolezza e alla comprensione di se stessa e viene *trovata*; dall'altro lato, mediante l'efficienza del governo e dei suoi rami particolari, la volontà razionale è posta e mantenuta nella realtà, e qui è protetta sia contro la soggettività accidentale del governo stesso, sia contro la soggettività dei singoli.

La costituzione è la *giustizia* che esiste come la Realtà della *Libertà* nello sviluppo di tutte le sue determinazioni razionali.

Excursus su Libertà e Uguaglianza. — *Libertà* e *Uguaglianza* sono le categorie semplici sotto le quali spesso è stato raccolto ciò che dovrebbe costituire la determinazione fondamentale, lo scopo e il risultato ultimo della costituzione.

Per quanto ciò sia vero, il maggior difetto di queste determinazioni consiste innanzitutto nel fatto di essere interamente astratte. E, tenute ferme in questa forma dell'astrazione, sono proprio esse a non lasciar emergere, o a distruggere, la concretezza, cioè la struttura e articolazione di uno Stato, la sua *costituzione* e il suo governo in generale.

Con lo Stato, infatti, entra in gioco la Disuguaglianza, la differenza tra governati e poteri governativi (autorità, magistrature, preposti, ecc.). Il principio coerente dell'Uguaglianza, invece, rifiuta ogni differenza, e non lascia sussistere nessun tipo di Stato.

Libertà e *Uguaglianza*, non c'è dubbio, sono le basi fondamentali di questa sfera. Tuttavia, in quanto si tratta delle determinazioni più astratte, esse sono anche le più superficiali e passano facilmente, appunto per questo, per le più correnti e familiari.

È dunque interessante considerarle | più da vicino.

α. L'Uguaglianza giuridica degli uomini come conquista dell'epoca moderna. — Per quanto riguarda innanzitutto l'*Uguaglianza*, la proposizione corrente «*tutti gli uomini sono uguali per natura*» contiene l'equivoco di scambiare l'elemento naturale con quello concettuale.

Bisogna dire piuttosto che, per *natura*, gli uomini sono semplicemente *disuguali*.

Il *Concetto* della *Libertà*, invece, quando esso esiste inizialmente come tale — cioè, senza ulteriore determinazione e sviluppo —, è la soggettività astratta in quanto *persona* capace di proprietà (§ 488): ora, è quest'unica determinazione astratta della personalità a costituire l'*Uguaglianza* reale degli uomini.

Senonché, il fatto che si dia questa Uguaglianza, il fatto che *l'uomo* — non solo *alcuni* uomini, come in Grecia, in Roma, ecc. — sia riconosciuto e valga legalmente come persona, tutto ciò è così poco *per natura* che,

von dem Bewußtsein des tiefsten Prinzips des Geistes und von der Allgemeinheit und Ausbildung dieses Bewußtseins ist. – Daß die Bürger *vor dem Gesetze gleich* sind, enthält eine hohe Wahrheit, aber die so ausgedrückt eine Tautologie ist; denn es ist damit nur der *gesetzliche* Zustand überhaupt, daß die Gesetze herrschen, ausgesprochen. Aber in Rücksicht auf das Konkrete sind die Bürger außer der Persönlichkeit vor dem Gesetze nur in dem gleich, worin sie sonst *außerhalb desselben* gleich sind. Nur die *sonst*, auf welche Weise es sei, *zufällig vorhandene* Gleichheit des Vermögens, des Alters, der physischen Stärke, des Talents, der Geschicklichkeit usf. oder auch der Verbrechen usf. kann und soll eine gleiche Behandlung derselben vor dem Gesetze – in Rücksicht auf Abgaben, Militärflichtigkeit, Zulassung zu Staatsdiensten usf. – Bestrafung usf. – im Konkreten rechtfertigen. Die Gesetze selbst, außer insofern sie jenen engen Kreis der Persönlichkeit betreffen, setzen die ungleichen Zustände voraus, und bestimmen die daraus hervorgehenden ungleichen rechtlichen Zuständigkeiten und Pflichten. |

Was die *Freiheit* betrifft, so wird dieselbe am nächsten teils im *negativen* Sinne gegen fremde Willkür und gesetzlose Behandlung, teils im *affirmativen* Sinne der *subjektiven* Freiheit genommen; dieser Freiheit aber wird eine große Breite sowohl für die eigene Willkür und Tätigkeit für seine besondern Zwecke als in Betreff des Anspruchs der eigenen Einsicht und der Geschäftigkeit und Teilnahme an allgemeinen Angelegenheiten gegeben. Ehemals sind die gesetzlich bestimmten Rechte, sowohl Privat- als öffentliche Rechte einer Nation, Stadt usf. die *Freiheiten* derselben genannt worden. In der Tat ist jedes wahrhafte Gesetz eine Freiheit, denn es enthält eine Vernunftbestimmung des objektiven Geistes, einen Inhalt somit der Freiheit. Dagegen ist nichts geläufiger geworden als die Vorstellung, daß jeder seine Freiheit in Beziehung auf die Freiheit der Andern *beschränken* müsse, und der *Staat* der Zustand dieses gegenseitigen Beschränkens und die Gesetze die Beschränkungen seien. In solchen Vorstellungen ist Freiheit nur als zufälliges Belieben und Willkür aufgefaßt. – So ist auch gesagt worden, daß die modernen Völker nur oder mehr der *Gleichheit* als der *Freiheit* fähig seien, und zwar wohl aus keinem andern Grunde, als weil man mit einer angenommenen Bestimmung der Freiheit (hauptsächlich der Teilnahme Aller an den Angelegenheiten und Handlungen des Staats) doch in der Wirklichkeit nicht zurechtkommen konnte, als welche vernünftiger und zugleich mächtiger ist als abstrakte Voraussetzungen. – Im Gegenteil ist zu

piuttosto, è soltanto il prodotto e il risultato (1) della consapevolezza intorno al principio più profondo dello Spirito, e (2) dell'universalità e dell'affinamento di questa consapevolezza.

β. L'Uguaglianza davanti alla legge. — La proposizione comune «i cittadini sono uguali *davanti alla legge*» contiene un'alta verità.

Espressa così, però, si tratta di una verità tautologica. In tal modo si enuncia infatti soltanto lo stato di *legalità* in generale, cioè il fatto che le leggi sono sovrane.

Se invece si guarda in concreto, i cittadini, al di fuori della loro personalità giuridica, sono uguali davanti alla legge soltanto in ciò per cui essi sono già uguali *al di fuori della legge stessa*. Solo l'*altro* tipo di Uguaglianza, quella *data accidentalmente* — si tratti dell'uguaglianza del patrimonio, dell'età, della forza fisica, del talento, dell'abilità, ecc., o anche dei delitti, ecc. —, può e deve concretamente giustificare un trattamento uguale dei cittadini davanti alla legge: riguardo alle imposte, al dovere militare, all'ammissione alle cariche dello Stato, ecc., alle punizioni, ecc.

Le leggi stesse, allorché non concernono quella stretta cerchia della personalità, presuppongono le situazioni disuguali dei cittadini, e determinano le competenze e i doveri giuridici disuguali che ne derivano. |

γ. Libertà soggettiva e Libertà oggettiva. — Per quanto riguarda poi la *Libertà*, essa viene più precisamente intesa, da un lato, in un senso *negativo* rispetto all'arbitrio e al trattamento illegale, e, dall'altro lato, nel senso *affermativo* della *Libertà soggettiva*.

A questa *Libertà soggettiva*, però, viene conferito un significato molto ampio tanto rispetto all'arbitrio e all'attività del soggetto in vista dei suoi fini particolari, quanto anche rispetto all'istanza della sua intelligenza, operosità e partecipazione relative agli affari generali.

Un tempo, i diritti legalmente determinati di una nazione, di una città, ecc. — sia i diritti privati, sia quelli pubblici —, venivano chiamati le *libertà* di quella nazione, città, ecc. E, in realtà, ogni vera legge è una *libertà*: essa contiene infatti una determinazione razionale dello Spirito oggettivo, e quindi un contenuto della *Libertà*.

Per contro, non c'è ormai rappresentazione più diffusa di quella secondo cui ciascuno dovrebbe *limitare* la sua *libertà* in relazione alla *libertà* degli altri, e secondo cui lo *Stato* sarebbe la situazione di questa limitazione reciproca e le leggi costituirebbero le limitazioni stesse.

In rappresentazioni del genere, la *Libertà* è intesa soltanto come capriccio e arbitrio accidentale.

δ. L'antagonismo tra Libertà e Uguaglianza: Disuguaglianza crescente come conseguenza di un aumento della Libertà. — Così si è anche detto che i popoli moderni sarebbero capaci soltanto o soprattutto dell'*Uguaglianza* che non della *Libertà*. E se si è giunti a questa affermazione, ciò è accaduto soltanto perché non si è riusciti a venire a capo, nella Realtà, di una presunta determinazione della *Libertà* (principalmente di quella determinazione secondo cui Tutti dovrebbero partecipare agli affari e alla conduzione dello Stato) — la Realtà, invero, è più razionale, e a un tempo più potente, di qualsiasi presupposto astratto.

sagen, daß eben die hohe Entwicklung und Ausbildung der modernen Staaten die höchste konkrete *Ungleichheit* der Individuen in der Wirklichkeit hervorbringt, hingegen durch die tiefere Vernünftigkeit der Gesetze und Befestigung des gesetzlichen Zustandes um so größere und begründetere Freiheit bewirkt, und sie zulassen und vertragen kann. Schon die oberflächliche Unterscheidung, die in den Worten Freiheit und Gleichheit liegt, deutet darauf hin, daß die erstere auf die Ungleichheit geht; aber umgekehrt führen die gäng und gäben Begriffe von Freiheit doch nur auf Gleichheit zurück. Aber je mehr die Freiheit als Sicherheit des Eigentums, als Möglichkeit seine Talente und guten Eigenschaften zu entwickeln und geltend | zu machen usf. befestigt ist, desto mehr erscheint sie, *sich von selbst zu verstehen*; das Bewußtsein und die Schätzung der Freiheit wendet sich dann vornehmlich nach dem *subjektiven* Sinne derselben. Diese aber selbst, die Freiheit der nach allen Seiten sich versuchenden und für besondere und für allgemeine geistige Interessen nach eigener Lust ergehenden Tätigkeit, die Unabhängigkeit der individuellen Partikularität, wie die innere Freiheit, in der das Subjekt Grundsätze, eigene Einsicht und Überzeugung hat und hienach moralische Selbständigkeit gewinnt, enthält teils für sich die höchste Ausbildung der Besonderheit dessen, worin die Menschen ungleich sind und sich durch diese Bildung noch ungleicher machen, teils erwächst sie nur unter der Bedingung jener objektiven Freiheit, und ist und konnte nur in den modernen Staaten zu dieser Höhe erwachsen. Wenn mit dieser Ausbildung der Besonderheit die Menge von Bedürfnissen und die Schwierigkeit sie zu befriedigen, das Rasonnieren und Besserwissen und dessen unbefriedigte Eitelkeit sich ins Unbestimmbare vergrößert, so gehört dies der preisgegebenen Partikularität an, der es überlassen bleibt, sich in ihrer Sphäre alle möglichen Verwicklungen zu erzeugen und sich mit ihnen abzufinden. Diese Sphäre ist dann freilich zugleich das Feld der Beschränkungen, weil die Freiheit befangen in der Natürlichkeit, dem Belieben und der Willkür ist, und sich also zu beschränken hat, und zwar wohl auch nach der Natürlichkeit, dem Belieben und der Willkür der Andern, aber vornehmlich und wesentlich nach der vernünftigen Freiheit.

Was aber die *politische* Freiheit betrifft, nämlich im Sinne einer förmlichen Teilnahme des Willens und der Geschäftigkeit auch derjenigen Individuen, welche sich sonst zu ihrer Hauptbestimmung die partikulären Zwecke und Geschäfte der bürgerlichen Gesellschaft machen, an den öffentlichen Angelegenheiten des Staates, so ist es zum Teil üblich geworden, Verfassung nur die Seite des Staats zu nennen, welche eine solche Teilnahme jener Individuen an den allgemeinen Angelegenheiten betrifft, und einen | Staat, in welchem sie nicht förmlich statthat, als einen Staat ohne Verfassung anzusehen. Es ist über diese Bedeutung

Tutt'al contrario, invece, va detto che proprio l'elevato sviluppo e perfezionamento degli Stati moderni produce nella Realtà la suprema *Disuguaglianza* concreta degli individui; mentre, per converso, mediante la più profonda razionalità delle leggi e il consolidamento della legalità, tale sviluppo attua una Libertà tanto più grande e fondata, e può concederla e sopportarla.

Già la distinzione superficiale delle parole «libertà» e «uguaglianza» allude al fatto che la prima conduce alla Disuguaglianza. I concetti correnti di Libertà, invece, non fanno che ricondurre semplicemente all'Uguaglianza.

Senonché, quanto più la Libertà viene consolidata come sicurezza della proprietà, come possibilità di sviluppare e far valere i propri talenti | e le proprie buone qualità, ecc., tanto più essa sembra *cosa ovvia*. E allora la coscienza e l'apprezzamento della Libertà si rivolgono prevalentemente al senso *sogettivo* di essa.

Ora, la Libertà sogettiva è la libertà dell'attività che si cimenta in tutti i campi e per tutte le direzioni, e che a proprio piacimento si dedica a interessi spirituali sia particolari sia universali: essa è l'indipendenza della particolarità individuale, come pure è la libertà interna in cui il soggetto ha principi, ha visioni e convinzioni proprie, e conquista così l'autonomia morale.

In quanto è tutto ciò, però, la Libertà sogettiva implica per sé, da un lato, il perfezionamento supremo della particolarità di ciò per cui gli uomini sono disuguali e si fanno, mediante questa formazione, sempre più disuguali. Dall'altro lato, questa particolarità si accresce soltanto sotto la condizione della Libertà oggettiva, ed è per questo che solo negli Stati moderni essa poteva accrescersi, e si è effettivamente accresciuta, fino a tale altezza.

Se con questo perfezionamento della particolarità aumentano indeterminatamente la moltitudine dei bisogni e la difficoltà di appagarli, e poi anche il raziocinio e la saccenteria e la connessa vanità inappagata, allora ciò avviene perché la particolarità viene lasciata in balia di se stessa, e le si consente così di produrre nella sua sfera tutte le possibili complicazioni e di baloccarsi con esse.

Questa sfera è allora, a un tempo, anche il campo delle limitazioni, poiché la Libertà è qui irretita nella naturalità, nel capriccio e nell'arbitrio, e deve dunque limitarsi. E, precisamente, essa deve limitarsi certo anche secondo la naturalità, il capriccio e l'arbitrio degli altri, ma prevalentemente ed essenzialmente secondo la Libertà razionale.

ε. **Dipendenza della libertà politica dallo stadio di sviluppo di uno Stato.** — Per quanto riguarda infine la libertà *politica*, essa viene intesa nel senso di una partecipazione formale agli affari pubblici dello Stato da parte della volontà e dell'operosità di quegli individui che, per altri versi, hanno come loro destinazione principale i fini e gli affari particolaristici della società civile.

In tal senso, è in parte diventato usuale chiamare «costituzione» solo l'aspetto dello Stato che riguarda una tale partecipazione di questi individui agli affari generali. E uno Stato in cui questa partecipazione non abbia formalmente luogo, di conseguenza, | viene considerato come uno Stato senza costituzione.

zunächst nur dies zu sagen, daß unter Verfassung die Bestimmung der Rechte d.i. der *Freiheiten* überhaupt, und die Organisation der Verwirklichung derselben verstanden werden muß, und die politische Freiheit auf allen Fall nur einen Teil derselben ausmachen kann; von derselben wird in den folg. §§ die Rede sein.

§ 540

Die *Garantie* einer Verfassung, d.i. die Notwendigkeit, daß die Gesetze vernünftig und ihre Verwirklichung gesichert sei, liegt in dem Geiste des gesamten Volkes, nämlich in der Bestimmtheit, nach welcher es das Selbstbewußtsein seiner Vernunft hat, (die Religion ist dies Bewußtsein in seiner absoluten Substantialität) – und dann zugleich in der demselben gemäßen *wirklichen Organisation als Entwicklung* jenes Prinzips. Die Verfassung setzt jenes Bewußtsein des Geistes voraus, und umgekehrt der Geist die Verfassung, denn der wirkliche Geist selbst hat nur das bestimmte Bewußtsein seiner Prinzipien, insofern dieselben für ihn als existierend vorhanden sind.

Die Frage, wem, welcher und wie organisierten Autorität, die Gewalt zukomme, eine *Verfassung zu machen*, ist dieselbe mit der, wer den Geist eines Volkes zu machen habe. Trennt man die Vorstellung einer Verfassung von der des Geistes so, als ob dieser wohl existiere oder existiert habe, ohne eine Verfassung, die ihm gemäß ist, zu besitzen, so beweist solche Meinung nur die Oberflächlichkeit des Gedankens über den Zusammenhang des Geistes, seines Bewußtseins über sich und seiner Wirklichkeit. Was man so eine Konstitution *machen* nennt, ist, um dieser Unzertrennlichkeit willen, in der Geschichte niemals vorgekommen, ebensowenig als das *Machen* eines Gesetzbuches; eine Verfassung hat sich aus dem Geiste *nur entwickelt* identisch mit dessen eigener Entwicklung und zugleich mit ihm die durch den Begriff notwendigen Bildungsstufen | und Veränderungen durchlaufen. Es ist der inwohnende Geist und die Geschichte, – und zwar ist die Geschichte nur *seine* Geschichte, – von welchen die Verfassungen gemacht worden sind und gemacht werden.

§ 541

Die lebendige Totalität, die Erhaltung d.i. die fortdauernde Hervorbringung des Staats überhaupt und seiner Verfassung ist

Ora, su questo significato della libertà politica c'è da dire soltanto quanto segue: Per «costituzione» bisogna intendere la determinazione dei diritti, cioè delle *libertà* in generale, e l'organizzazione della realizzazione di queste libertà – delle quali, in ogni caso, la libertà politica può costituire solo una parte.

Di ciò si parlerà nei paragrafi seguenti.

§ 540. La dipendenza reciproca tra costituzione e spirito di un popolo

La *garanzia* di una costituzione è la necessità che le leggi siano razionali e che sia assicurata la loro realizzazione.

Ora, tale garanzia ha sede nello spirito dell'intero popolo, cioè nella determinatezza secondo cui il popolo ha l'autocoscienza della propria ragione (la Religione è questa coscienza nella sua sostanzialità assoluta). Al tempo stesso, allora, la costituzione ha la sua garanzia nell'*organizzazione reale* conforme allo spirito del popolo, in quanto essa è *sviluppo* di quel principio.

La costituzione presuppone quella coscienza dello spirito, e, viceversa, lo spirito nazionale presuppone la costituzione. Lo stesso Spirito reale, infatti, ha la coscienza determinata dei propri principi solo nella misura in cui questi sono dati per esso come esistenti.

La costituzione non viene «fatta», ma si sviluppa a partire dallo Spirito. — La questione relativa a chi, e a quale autorità e in che modo organizzata, spetti il potere di *fare una costituzione*, equivale a chiedersi chi debba fare lo spirito di un popolo.

Se si separa la rappresentazione di una costituzione da quella dello Spirito, presupponendo che lo Spirito esisterebbe, o sarebbe esistito un tempo, senza possedere una costituzione a esso conforme, allora una tale opinione dimostra soltanto la superficialità con cui pensa la connessione dello Spirito, della sua coscienza di sé e della sua realtà.

Nella storia, per via di questa indissolubilità, non è mai accaduto che – come si dice – sia stata *fatta* una costituzione, e altrettanto poco è stato mai *fatto* un codice. Nella storia, ogni costituzione si è *svilupata unicamente* a partire dallo Spirito, nell'identità con lo sviluppo peculiare dello Spirito stesso, e con esso ha percorso gli stadi di formazione e i mutamenti | resi necessari dal Concetto.

È lo Spirito immanente e la storia – e la storia, in verità, è soltanto la storia *dello Spirito* – ciò da cui le costituzioni sono state fatte e sono fatte.

§ 541. Il governo. L'organizzazione dei poteri dello Stato

La totalità vivente, la conservazione, cioè la produzione continua dello Stato in generale e della sua costituzione, è il *governo*.

die *Regierung*. Die natürlich notwendige Organisation ist die Entstehung der *Familie* und der *Stände* der bürgerlichen Gesellschaft. Die Regierung ist der *allgemeine* Teil der Verfassung, d. i. derjenige, welcher die Erhaltung jener Teile zum absichtlichen Zwecke hat, aber zugleich die allgemeinen Zwecke des Ganzen faßt und betätigt, die über der Bestimmung der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft stehen. Die Organisation der Regierung ist gleichfalls ihre Unterscheidung in Gewalten, wie deren Eigentümlichkeiten durch den Begriff bestimmt sind, aber in dessen Subjektivität zur *wirklichen* Einheit sich durchdringen.

Da die nächsten Kategorien des Begriffs die der *Allgemeinheit* und *Einzelheit* sind, und deren Verhältnis das der *Subsumtion* der Einzelheit unter die Allgemeinheit ist, so ist es geschehen, daß im Staate *gesetzgebende* und *ausübende* Gewalt, aber so unterschieden worden sind, daß jene *für sich* als die schlechthin oberste *existiere*, die letztere sich wieder in *Regierungs-* oder administrative Gewalt und in *richterliche* Gewalt teile, nach der Anwendung der Gesetze auf allgemeine oder auf Privat-Angelegenheiten. Für das wesentliche Verhältnis ist die *Teilung* dieser Gewalten angesehen worden, im Sinne ihrer *Unabhängigkeit* voneinander in der Existenz, aber mit dem erwähnten Zusammenhange der Subsumtion der Gewalten des Einzelnen unter die Gewalt des | Allgemeinen. Es sind in diesen Bestimmungen die Elemente des Begriffs nicht zu verkennen, aber sie sind von dem Verstande zu einem Verhältnis der Unvernunft, statt zu dem Sich-mit-sich-selbst-Zusammenschließen des lebendigen Geistes, verbunden. Daß die Geschäfte der allgemeinen Interessen des Staats in ihrem notwendigen Unterschiede auch *voneinander geschieden* organisiert seien, diese Teilung ist das eine absolute Moment der Tiefe und Wirklichkeit der Freiheit; denn diese hat nur so Tiefe als sie in ihre Unterschiede entwickelt und zu deren Existenz gelangt ist. Das Geschäft des Gesetzgebens aber (und vollends mit der Vorstellung, als ob irgendwann eine Verfassung und die Grundgesetze, – in einem Zustande, worein eine schon vorhandene Entwicklung der Unterschiede gelegt wird, – erst zu machen wären) zur selbständigen Gewalt und zwar zur *ersten* mit der nähern Bestimmung der Teilnahme Aller daran, und die Regierungsgewalt zur davon abhängigen, nur ausführenden zu machen, – dies setzt den Mangel der Erkenntnis voraus, daß die wahre Idee, und damit die lebendige und geistige Wirklichkeit der sich mit sich zusammenschließende Begriff, und damit die *Subjektivität* ist, welche die Allgemeinheit als nur eines ihrer Momente in ihr enthält. Die Individualität ist die erste und die höchste *durchdringende Bestimmung* in der Organisation des Staates. Nur durch die Regie-

L'organizzazione naturalmente necessaria è il sorgere della *famiglia* e dei *ceti* della società civile. Il governo, invece, è la parte *universale* della costituzione, è cioè la parte che ha per fine intenzionale la conservazione di quelle altre parti, e che però, a un tempo, coglie e attiva i fini universali del Tutto, i quali stanno al di sopra della determinazione della famiglia e della società civile.

Parallelamente, l'organizzazione del governo è anche la sua differenziazione in poteri. Le peculiarità di tali poteri sono determinate mediante il Concetto, ma, nella soggettività del Concetto, esse si compenetrano in una unità *reale*.

La dottrina della divisione dei poteri. — Poiché le prime categorie del Concetto sono l'*Universalità* e la *Singularità*, e poiché il loro rapporto è quello della *sussunzione* della Singularità sotto l'*Universalità*, è allora accaduto che, nello Stato, siano stati distinti il potere *legislativo* e il potere *esecutivo*.

Tale distinzione è stata operata però nel senso che il potere legislativo *esisterebbe per sé* in quanto potere puramente e semplicemente superiore. Il potere esecutivo si dividerebbe a sua volta in potere *governativo*, o amministrativo, e in potere *giudiziario*, a seconda che l'applicazione delle leggi si riferisca agli affari generali oppure a quelli privati.

La *divisione* di questi poteri è stata considerata come il loro rapporto essenziale, nel senso della loro *indipendenza* reciproca nell'esistenza, ma con la suddetta connessione della sussunzione dei poteri del Singolare sotto il potere | dell'*Universale*.

I limiti di questa dottrina riguardo alla gerarchia dei poteri. — Ora, in queste determinazioni non vanno certo disconosciuti gli elementi del Concetto. Tuttavia si tratta di elementi collegati dall'intelletto in un rapporto irrazionale, e non invece congiunti nella conclusione in cui lo Spirito vivente si sillogizza con se stesso.

Il fatto che le funzioni degli interessi generali dello Stato, nelle loro differenze necessarie, siano organizzate anche *in modo distinto l'una dall'altra*, il fatto che siano divise, è uno dei momenti assoluti della profondità e realtà della Libertà. La Libertà, infatti, ha profondità solo in quanto è sviluppata nelle proprie differenze ed è pervenuta alla loro esistenza.

Se però si fa della funzione legislativa un potere autonomo – e, precisamente, il *primo* potere, con l'ulteriore determinazione della partecipazione di Tutti a esso (soprattutto se si crede che, in una situazione in cui si ha già uno sviluppo delle differenze, sarebbe ancora da fare la costituzione e le leggi fondamentali) –, se, di conseguenza, si rende il potere governativo un potere semplicemente esecutivo, dipendente da quello legislativo, allora tutto ciò presuppone la mancanza di questa conoscenza: L'Idea vera, e quindi la Realtà vivente e spirituale, è il Concetto che si sillogizza con se stesso e quindi costituisce la *soggettività*, la quale contiene entro sé l'universalità soltanto come uno dei propri momenti.

L'individualità è la prima e la suprema *determinazione* che pervade l'organizzazione dello Stato. Lo Stato è *Uno* esclusivamente mediante il

rungsgewalt und dadurch, daß sie die besondern Geschäfte, wozu auch das selbst besondere, *für sich abstrakte* Gesetzgebungs-Geschäft gehört, in sich begreift, ist der Staat *Einer*. – So wesentlich wie überall, und allein wahr ist das vernünftige Verhältnis des Logischen, gegen das äußere Verhältnis des Verstandes, der nur zum Subsumieren des Einzelnen und Besondern unter das Allgemeine kommt. Was die Einheit des Logisch-vernünftigen desorganisiert, desorganisiert ebenso die Wirklichkeit.

§ 542

In der Regierung als organischer Totalität ist a) die *Subjektivität* als die in der Entwicklung des Begriffs *unendliche* Einheit desselben *mit sich selbst*, | der alles haltende, beschließende Wille des Staats, die höchste Spitze desselben, wie alles durchdringende Einheit, – die *fürstliche* Regierungsgewalt. In der vollkommenen Form des Staats, in der alle Momente des Begriffs ihre freie Existenz erlangt haben, ist diese Subjektivität nicht eine sogenannte *moralische Person*, oder ein aus *einer Majorität hervorgehendes* Beschließen, – Formen, in welchen die Einheit des beschließenden Willens nicht eine *wirkliche* Existenz hat, – sondern als wirkliche Individualität, Wille Eines beschließenden Individuums; – *Monarchie*. Die monarchische Verfassung ist daher die Verfassung der *entwickelten* Vernunft; alle andere Verfassungen gehören niedrigeren Stufen der Entwicklung und Realisierung der Vernunft an.

Die Vereinigung aller konkreten Staatsgewalten in Eine Existenz wie im patriarchalischen Zustande, oder wie in der demokratischen Verfassung, der Teilnahme Aller an allen Geschäften, widerstreitet für sich dem Prinzip der *Teilung* der Gewalten, d.i. der entwickelten Freiheit der Momente der Idee. Aber ebenso sehr muß die Teilung, die zur freien Totalität fortgegangene Ausbildung der Momente, in *ideelle Einheit*, d.i. in *Subjektivität* zurückgeführt sein. Die gebildete Unterschiedenheit, die Realisierung der Idee enthält wesentlich, daß diese Subjektivität als *reales* Moment, zu *wirklicher* Existenz gediehen sei, und diese *Wirklichkeit* ist allein Individualität des Monarchen, – die in Einer Person vorhandene Subjektivität des abstrakten, letzten Entscheidens. Allen jenen Formen von einem *gemeinsamen* Beschließen und Wollen, das aus der Atomistik der einzelnen Willen demokratisch oder aristokratisch hervorgehen und hervorgezählt werden soll, klebt die Unwirklichkeit eines

potere governativo, e solo perché questo potere abbraccia entro sé gli affari particolari, ai quali appartiene anche la funzione legislativa che, *per sé astratta*, è essa stessa particolare.

Qui, come sempre del resto, è essenziale e unicamente vero il rapporto del Logico, non il rapporto esterno dell'intelletto, il quale si limita soltanto a sussumere il Singolare e Particolare sotto l'Universale.

Ciò che disorganizza l'unità del Logico-razionale, disorganizza anche la Realtà.

§ 542. aa) La sovranità dello Stato e il suo depositario: il monarca

Nel governo in quanto totalità organica, aa) la *soggettività* che nello sviluppo del Concetto costituisce l'unità *infinita* del Concetto *con se stesso*, | è la volontà dello Stato che tutto sostiene e decide, è il vertice supremo dello Stato e l'unità che tutto penetra: è il potere governativo del *sovrano*.

Nella forma perfetta di Stato, in cui tutti i momenti del Concetto hanno raggiunto la loro esistenza libera, questa soggettività non è una cosiddetta *persona morale*, né una decisione che *viene fuori da una maggioranza* – forme, queste, in cui l'unità della volontà decidente non ha un'esistenza *reale* –, bensì piuttosto, in quanto individualità reale, è volontà di un unico individuo decidente: è *monarchia*.

La costituzione monarchica, pertanto, è la costituzione della Ragione *svilupata*. Tutte le altre costituzioni appartengono a stadi inferiori dello sviluppo e della realizzazione della Ragione.

Giustificazione del principio monarchico. — La riunione di tutti i poteri statuali concreti in un'unica esistenza (come nella situazione patriarcale), oppure la partecipazione di Tutti a tutti gli affari pubblici (come nella costituzione democratica), contrastano di per sé con il principio della *divisione* dei poteri, cioè con il principio della Libertà *svilupata* dei momenti dell'Idea.

Parallelamente, però, la divisione – il progressivo perfezionamento dei momenti fino alla totalità libera – dev'essere ricondotta all'*unità idealizzata*, cioè alla *soggettività*. La differenziatezza compiutamente formata, cioè la realizzazione dell'Idea, infatti, implica essenzialmente che questa soggettività, in quanto momento *realitato*, sia maturata fino a esistenza *reale*.

Ora, questa *Realtà* è unicamente l'individualità del monarca, la quale costituisce la soggettività della decisione astratta e ultima data in un'unica persona.

Tutte quelle forme relative a una decisione e volontà *comune*, la quale deve venir fuori ed essere computata, democraticamente o aristocraticamente, a partire dall'atomistica delle singole volontà, recano con sé l'irrealtà di un'*astrattezza*.

Abstraktums an. Es kommt nur auf die zwei Bestimmungen, Notwendigkeit *eines Begriffsmoments* und die Form der *Wirklichkeit* desselben an. Wahrhaft kann nur die Natur des spekulativen Begriffs sich darüber verständigen. – Jene Subjektivität, indem sie das Moment des abstrakten Entscheidens überhaupt ist, geht teils zu der Bestimmung fort, daß der Name des Monarchen als das äußere Band und die Sanktion erscheint, unter der überhaupt Alles in der Regierung geschieht, teils daß sie als die einfache Beziehung auf sich die Bestimmung der *Unmittelbarkeit* und damit der *Natur* an ihr hat, hiemit die Bestimmung der Individuen für die Würde der fürstlichen Gewalt durch die *Erblichkeit* festgestellt wird. |

§ 543

b) In der *besondern* Regierungsgewalt tut sich teils die *Teilung* des Staatsgeschäfts in seine sonst bestimmten Zweige, die gesetzgebende Gewalt, die Gerechtigkeitspflege oder richterliche, die administrative und polizeiliche Gewalt usf., und damit die *Verteilung* derselben an besondere Behörden hervor, welche für ihre Geschäfte an die Gesetze angewiesen, hiez u und deswegen sowohl Unabhängigkeit ihrer Wirksamkeit besitzen als zugleich unter höherer Beaufsichtigung stehen; – teils tritt die Teilnahme *Mehrerer* an dem Staatsgeschäfte ein, die zusammen den allgemeinen Stand (§ 528) ausmachen, insofern sie zur wesentlichen Bestimmung ihres partikulären Lebens ein Geschäft der allgemeinen Zwecke machen, an welchem individuell teilnehmen zu können die weitere Bedingung die Ausbildung und die Geschicklichkeit hiefür ist.

§ 544

c) Die *ständische* Behörde betrifft eine Teilnahme aller solcher, welche der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt angehören und insofern Privatpersonen sind, an der Regierungsgewalt und zwar an der Gesetzgebung, nämlich an dem *Allgemeinen* der Interessen, welche nicht das Auftreten und Handeln des Staats als Individuums betreffen (wie Krieg und Frieden) und daher nicht nur der Natur der fürstlichen Gewalt für sich angehören. Vermöge dieser Teilnahme kann die subjektive Freiheit und

Le due sole determinazioni che qui importano sono (1) la Necessità di *un momento concettuale*, e (2) la forma della *Realtà* di questo momento. E ciò si può comprendere autenticamente solo quando si considera la natura del Concetto speculativo.

Il carattere formale del potere monarchico. Il principio dinastico. — Poiché costituisce il momento della decisione astratta in generale, quella soggettività procede da un lato alla determinazione per cui il nome del monarca appare come il legame esterno e la sanzione sotto cui, in generale, avviene ogni cosa concernente il governo.

Dall'altro lato, in quanto è la semplice relazione a sé, tale soggettività ha in sé la determinazione dell'*immediatezza* e, quindi, della *Natura*; di conseguenza, la destinazione degli individui alla dignità del potere sovrano viene stabilita per *ereditarietà*. |

§ 543. bb) Il potere governativo, le magistrature e i funzionari

bb) Nel potere governativo *particolare* si attua da un lato la *divisione* delle funzioni dello Stato nei suoi rami diversamente determinati: il potere legislativo, il potere che amministra la giustizia – potere giudiziario –, il potere amministrativo e di polizia, ecc. In tal modo, si attua anche la *distribuzione* di queste funzioni fra magistrature particolari, le quali per i loro incarichi sono regolate dalle leggi; oltre a ciò, e di conseguenza, tali magistrature posseggono l'indipendenza d'azione e, a un tempo, sono sorvegliate dall'alto.

Dall'altro lato, subentra la partecipazione di un *maggior numero* di cittadini alle funzioni statuali, cittadini che, nel loro insieme, costituiscono il ceto universale (§ 528) nella misura in cui fanno dell'occupazione dei fini generali la destinazione essenziale della loro vita particolare. L'altra condizione per poter fare parte di questo ceto è quella della formazione e dell'abilità individuale.

§ 544. cc) L'assemblea cetuale come potere legislativo

cc) La magistratura *cetuale* riguarda la partecipazione di tutti coloro che appartengono alla società civile in generale, e nella misura in cui sono persone private, al potere governativo, e precisamente all'attività legislativa.

In altre parole, si tratta della partecipazione all'*aspetto universale* degli interessi che non riguardano l'entrata in scena e l'azione dello Stato in quanto individuo (come la guerra e la pace), e che, pertanto, non appartengono esclusivamente alla natura del potere sovrano.

In virtù di questa partecipazione, la libertà e immaginazione

Einbildung und deren allgemeine Meinung sich in einer existierenden Wirksamkeit zeigen und die Befriedigung, etwas zu gelten, genießen.

Die Einteilung der Verfassungen in *Demokratie*, *Aristokratie* und *Monarchie* gibt noch immer deren Unterschied in Beziehung auf die Staatsgewalt aufs bestimmteste an. Sie müssen zugleich als notwendige Gestaltungen in dem Entwicklungsgange, also in der Geschichte des Staats angesehen werden. Deswegen ist es oberflächlich und töricht, sie als einen Gegenstand der *Wahl* vorzustellen. Die reinen Formen ihrer Notwendigkeit hängen teils, insofern sie endlich und vorübergehend sind, mit Formen ihrer Ausartung, Ochlokratie usf. teils mit frühern Durchgangsgestalten zusammen; welche beide Formen nicht mit jenen wahrhaften Gestaltungen zu verwechseln sind. So wird etwa, um der Gleichheit willen, daß der Wille eines Individuums an der Spitze des Staates steht, der orientalische Despotismus unter dem vagen Namen Monarchie befaßt, wie auch die Feudalmonarchie, welcher sogar der beliebte Name konstitutioneller Monarchie nicht versagt werden kann. Der wahre Unterschied dieser Formen von der wahrhaften Monarchie beruht auf dem Gehalt der *geltenden Rechtsprinzipien*, die in der Staatsgewalt ihre Wirklichkeit und Garantie haben. Diese Prinzipien sind die in den frühern Sphären entwickelten der Freiheit des Eigentums und ohnehin der persönlichen Freiheit, der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer Industrie und der Gemeinden, und der regulierten von den Gesetzen abhängigen Wirksamkeit der besondern Behörden.

Die Frage, die am meisten besprochen worden, ist, in welchem Sinne die Teilnahme der *Privatpersonen* an den Staatsangelegenheiten zu fassen sei. Denn als *Privatpersonen* sind die Mitglieder von Ständeversammlungen zunächst zu nehmen, sie seien als Individuen für sich oder als Repräsentanten *vieler* oder des *Volkes* geltend. Das Aggregat der Privaten pflegt nämlich häufig das *Volk* genannt zu werden; als solches Aggregat ist es aber *vulgus*, nicht *populus*; und in dieser Beziehung ist es der alleinige Zweck des Staates, daß ein Volk *nicht als solches Aggregat* zur Existenz, zur Gewalt und Handlung komme. Solcher Zustand eines Volks ist der Zustand der Unrechtlichkeit, Unsittlichkeit, der Unvernunft überhaupt; das Volk wäre in demselben nur als eine unförmliche, wüste, blinde Gewalt, wie die des aufgeregten, elementarischen Meeres, welches selbst jedoch sich nicht zerstört, wie das Volk als geistiges Element tun würde. Man hat solchen Zustand oft als den der wahren Freiheit vorstellen hören können. Daß es einen Verstand habe, sich auf die Frage der Teilnahme der Privatpersonen an den allgemeinen Angelegenheiten einzulassen, muß nicht das Unvernünftige, sondern schon ein organisiertes Volk, d. i. in welchem eine Regierungsgewalt vorhanden ist, vor|aus-

soggettiva, insieme all'opinione generale che ne scaturisce, può mostrarsi efficace sul piano dell'esistenza e può godersi la soddisfazione di valere qualcosa.

Forma dello Stato e forma di governo. — La suddivisione delle costituzioni in *democrazia*, *aristocrazia* e *monarchia*, indica pur sempre, nel modo più determinato, la loro differenza in relazione al potere dello Stato.

Esse, a un tempo, devono essere considerate come configurazioni necessarie nel corso dello sviluppo dello Stato, e dunque nella sua storia.

Di conseguenza, è superficiale e insensato rappresentarle | come un oggetto di *scelta*.

Le forme pure della loro necessità, nella misura in cui sono finite e transeunti, si connettono, da un lato, con forme della loro degenerazione (oclocrazia, ecc.), e, dall'altro lato, con figure transitorie anteriori. Queste ultime due forme non vanno scambiate con quelle configurazioni autentiche.

Così, per esempio, per via dell'uguaglianza in base a cui al vertice dello Stato sta la volontà di un unico individuo, il dispotismo orientale viene compreso sotto il nome vago di monarchia, come pure la monarchia feudale, alla quale non può essere negato l'apprezzato nome di monarchia costituzionale.

La vera differenza tra queste forme e la monarchia autentica si fonda sul contenuto e sulla consistenza dei *principi giuridici vigenti*, i quali hanno la loro realtà e garanzia nel potere dello Stato. Tali principi sono quelli sviluppatasi nelle sfere precedenti, e cioè i principi della libertà della proprietà e senz'altro della libertà personale, della società civile, della sua industria e delle sue comunità, e dell'attività legalmente regolata delle magistrature particolari.

Sulla partecipazione dei privati agli affari dello Stato. — La questione più discussa è in che senso debba essere intesa la partecipazione delle *persone private* agli affari dello Stato.

Innanzitutto, infatti, vanno considerati come *privati* i membri delle assemblee cetuali — valgano poi costoro come individui per sé, oppure come rappresentanti dei *Molti* o del *popolo*. L'aggregato dei privati riceve spesso la denominazione di *popolo*; tuttavia, in quanto è un tale aggregato, esso è *vulgus*, non *populus*, e, sotto questo riguardo, è fine esclusivo dello Stato che un popolo *non* giunga mai all'esistenza, al potere e all'azione, se è *un aggregato di questo tipo*. Tale situazione di un popolo è la situazione dell'assenza di giuridicità, eticità e razionalità in generale; in un contesto simile, il popolo sarebbe soltanto un potere informe, sregolato, cieco, simile al mare agitato e impetuoso, il quale tuttavia non distrugge se stesso come farebbe il popolo, che è un elemento spirituale.

Spesso si è sentito parlare di tale situazione come di quella della vera Libertà. Ora, affinché abbia senso occuparsi della questione sulla partecipazione dei privati agli affari generali, si deve presupporre non l'irrazionale, bensì già un popolo organizzato, cioè un popolo in cui sia dato | un potere governativo.

gesetzt werden. – Das Interesse solcher Teilnahme aber ist weder in den Vorzug besonderer Einsicht überhaupt zu setzen, welchen die Privatpersonen vor den Staatsbeamten besitzen sollen, – es ist notwendig das Gegenteil der Fall; – noch in den Vorzug des guten Willens für das allgemeine Beste, – die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sind vielmehr als solche, welche ihr besonderes Interesse und wie vornehmlich im Feudalzustande das ihrer privilegierten Korporation, zu ihrer nächsten Bestimmung machen. Wie z.B. von *England*, dessen Verfassung darum als die freieste angesehen wird, weil die Privatpersonen eine überwiegende Teilnahme an dem Staatsgeschäfte haben, die Erfahrung zeigt, daß dies Land in der bürgerlichen und peinlichen Gesetzgebung, dem Rechte und der Freiheit des Eigentums, den Veranstaltungen für Kunst und Wissenschaft usf., gegen die andern gebildeten Staaten Europas am weitesten zurück, und die objektive Freiheit, d.i. vernünftiges Recht vielmehr der formellen Freiheit und dem besondern Privatinteresse (dies sogar in den der Religion gewidmet sein sollenden Veranstaltungen und Besitztümern) *aufgeopfert* ist. – Das Interesse eines Anteils der Privaten an den öffentlichen Angelegenheiten ist zum Teil in die konkretere und daher dringendere Empfindung allgemeiner Bedürfnisse zu setzen, wesentlich aber in das Recht, daß der gemeinsame Geist auch zu der Erscheinung eines *äußerlich allgemeinen* Willens in einer geordneten und ausdrücklichen Wirksamkeit für die öffentliche Angelegenheit gelange, durch diese Befriedigung ebenso eine Belebung für sich selbst empfangen, als eine solche auf die Verwaltungsbehörden einfließt, welchen es hiedurch in gegenwärtigem Bewußtsein erhalten ist, daß sie, so sehr sie Pflichten zu fordern, ebenso wesentlich Rechte vor sich haben. Die Bürger sind im Staate die unverhältnismäßig größere Menge, und eine Menge von solchen, die als Personen anerkannt sind. Die wollende Vernunft stellt daher ihre Existenz in ihnen als Vielheit von Freien oder ihrer Reflexions-Allgemeinheit dar, welcher in einem Anteil an der Staatsgewalt ihre Wirklichkeit gewährt wird. Es ist aber bereits als Moment der bürgerlichen Gesellschaft | bemerklich gemacht (§ 527, 534), daß die Einzelnen sich aus der äußerlichen in die substantielle Allgemeinheit, nämlich als *besondere* Gattung, – *die Stände*, erheben; und es ist nicht in der unorganischen Form von Einzelnen als solchen (auf *demokratische* Weise des Wählens), sondern als organische Momente, als Stände, daß sie in jenen Anteil eintreten; eine Macht oder Tätigkeit im Staate muß nie in formloser, unorganischer Gestalt, d.i. aus dem Prinzip der Vielheit und der Menge erscheinen und handeln.

Ständeversammlungen sind schon mit Unrecht als die *gesetzgebende*

L'interesse di tale partecipazione, però, non va posto nella superiorità dell'intellezione particolare che i privati dovrebbero possedere rispetto ai funzionari dello Stato (si dà necessariamente proprio il caso contrario), né nella superiorità della buona volontà in vista del bene comune (i membri della società civile sono piuttosto, in quanto tali, quelli che eleggono a loro destinazione prossima il proprio interesse particolare e, come accade soprattutto nel feudalesimo, l'interesse della loro corporazione privilegiata).

In Inghilterra, per esempio, la costituzione viene considerata come la più libera perché i privati partecipano in modo preponderante agli affari di Stato. L'esperienza mostra tuttavia che questo paese, rispetto agli altri Stati civili dell'Europa, è molto indietro nella legislazione civile e penale, nel diritto e nella libertà della proprietà, nelle istituzioni per l'arte e la scienza, ecc. Inoltre, la Libertà oggettiva – cioè, il Diritto razionale – è qui piuttosto *sacrificata* alla libertà formale e all'interesse privato particolare (questo perfino nelle istituzioni e proprietà che dovrebbero essere consacrate alla religione).

L'interesse legittimo dei cittadini a cooperare negli affari pubblici. – L'interesse di una partecipazione dei privati agli affari pubblici va posto in parte nel sentimento più concreto, e perciò più impellente, dei bisogni generali.

Da un punto di vista essenziale, invece, questo interesse dev'essere posto nel diritto che lo spirito comunitario ha di giungere anche alla manifestazione di una volontà *esteriormente universale* entro un'efficienza esplicita e ordinata in vista degli affari pubblici. Lo spirito comunitario ha diritto a questo appagamento, mediante il quale viene anche vivificato per se stesso: in tal modo, infatti, esso influisce sulle magistrature amministrative e sulla loro coscienza presente, secondo la quale ai doveri pretesi corrispondono essenzialmente altrettanti diritti.

Nello Stato, i cittadini costituiscono la moltitudine incomparabilmente più grande, e precisamente una moltitudine di individui riconosciuti come persone. La Ragione nella sua volontà, pertanto, presenta la propria esistenza nei cittadini come pluralità di uomini liberi, cioè come la propria universalità riflessa la cui realtà viene garantita nella partecipazione al potere dello Stato.

Tuttavia, è stato già messo in rilievo (§§ 527, 534) | come un momento della società civile quello secondo cui i singoli si elevano dall'universalità esteriore fino all'universalità sostanziale, cioè fino all'universalità in quanto genere *particolare: i ceti sociali*. Qui essi accedono a quella partecipazione non nella forma inorganica di singoli in quanto tali (come nella modalità *democratica* dell'elezione), bensì come momenti organici, per l'appunto come ceti.

Una potenza o attività nello Stato non deve mai manifestarsi e agire in una figura informe e inorganica, vale a dire: non deve farlo mai a partire dal principio della pluralità e della moltitudine.

Le assemblee attuali come parte del potere legislativo. — Le assemblee attuali sono già state designate, a torto, come il *potere legislativo*.

Gewalt in der Rücksicht bezeichnet worden, als sie nur Einen Zweig dieser Gewalt ausmachen, an dem die besondern Regierungsbehörden wesentlichen Anteil und die fürstliche Gewalt den absoluten der schließlichen Entscheidung hat. Ohnehin kann ferner in einem gebildeten Staate das Gesetzgeben nur ein Fortbilden der bestehenden Gesetze und können sogenannte neue Gesetze, nur Extreme von Detail und Partikularitäten (vgl. § 529 Anm.) sein, deren Inhalt durch die Praxis der Gerichtshöfe schon vorbereitet oder selbst vorläufig entschieden worden. - Das sogenannte *Finanzgesetz*, insofern es zur Mitbestimmung der Stände kommt, ist wesentlich *eine Regierungsangelegenheit*; es heißt nur unechtlich ein *Gesetz*, in dem allgemeinen Sinne, daß es einen weiten, ja den ganzen Umfang der äußern Mittel der Regierung umfaßt. Die Finanzen betreffen, wenn auch den Komplex, doch ihrer Natur nach nur die *besondern* immer neu sich erzeugenden veränderlichen Bedürfnisse. Würde dabei der Hauptbestandteil des Bedarfs als bleibend angesehen, - wie er es denn auch wohl ist, - so würde die Bestimmung über ihn mehr die Natur eines Gesetzes haben, aber um ein Gesetz zu sein, müßte es ein für allemal gegeben, und nicht jährlich oder nach wenigen Jahren immer von Neuem zu geben sein. Die nach Zeit und Umständen veränderliche Partie betrifft in | der Tat den kleinsten Teil des Betrags, und die Bestimmung über ihn hat um so weniger den Charakter eines Gesetzes; und doch ist es und kann es nur dieser geringe veränderliche Teil sein, der disputabel ist und einer veränderlichen, jährlichen Bestimmung unterworfen werden kann, welche damit fälschlich den hochklingenden Namen der *Verwilligung des Budgets*, d.i. des *Ganzen* der Finanzen, führt. Ein für Ein Jahr und jährlich zu gebendes Gesetz leuchtet auch dem gemeinen Menschensinne als unangemessen ein, als welcher das an und für sich Allgemeine als Inhalt eines wahrhaften Gesetzes, von einer Reflexions-Allgemeinheit, die nur äußerlich ein seiner Natur nach Vieles befaßt, unterscheidet. Der Name eines *Gesetzes* für die jährliche Festsetzung des Finanzbedarfs dient nur dazu, bei der vorausgesetzten Trennung der gesetzgebenden von der Regierungsgewalt, die Täuschung zu unterhalten, als ob diese Trennung wirklich stattfinde, und es zu verstecken, daß die gesetzgebende Gewalt in der Tat mit eigentlichem Regierungsgeschäfte, indem sie über die Finanzen beschließt, befaßt ist. - Das Interesse aber, welches in die Fähigkeit, den Finanzetat immer wieder von Neuem zu bewilligen, gelegt wird, daß nämlich die Ständeversammlung daran ein *Zwangsmittel* gegen die Regierung und hiemit eine Garantie gegen Unrecht und Gewalttätigkeit besitze, - dies Interesse ist einerseits ein oberflächlicher Schein, indem die für den *Bestand*

Esse, infatti, costituiscono semplicemente un solo ramo di questo potere, potere in cui hanno parte essenziale le magistrature governative particolari e in cui al potere sovrano spetta la partecipazione assoluta della decisione finale.

In uno Stato evoluto, inoltre, la legiferazione è senza dubbio soltanto una formazione continua di leggi sussistenti, e le cosiddette nuove leggi possono essere semplicemente la fase finale di dettagli e particolarità (cfr. § 529 annot.)³³¹ il cui contenuto è stato già preparato dalla prassi dei tribunali, oppure è stato deciso in sede preliminare e provvisoria.

La competenza finanziaria delle assemblee cetuali. — La cosiddetta *legge finanziaria*, nella misura in cui viene codeterminata dai ceti, è essenzialmente *un affare di governo*.

Essa viene chiamata *legge* solo in senso improprio, cioè nel senso generale secondo cui essa abbraccia un vasto ambito, anzi l'intero ambito dei mezzi esterni del governo.

Le finanze però, sebbene si riferiscano al complesso dei bisogni, riguardano tuttavia, secondo la loro natura, i bisogni *particolari* e mutevoli che si riproducono sempre di nuovo. Se quindi il costitutivo principale del bisogno venisse considerato come permanente — ed esso, in effetti, certamente anche lo è —, allora la determinazione relativa al bisogno avrebbe più la natura di una legge; per essere una legge, però, essa dovrebbe essere data una volta per tutte, e non invece promulgata sempre di nuovo ogni anno, oppure dopo pochi anni. La parte che muta secondo il tempo e le circostanze, in effetti, | concerne la porzione più piccola dell'importo, e la determinazione al riguardo non ha affatto il carattere di una legge. Sennonché, solo questa piccola parte mutevole è e può essere dibattuta e sottoposta a una determinazione mutevole, annuale, la quale quindi porta erroneamente il nome altisonante di *approvazione del bilancio*, cioè della *totalità* delle finanze.

Una legge che vale per un anno, e che annualmente viene promulgata, appare come inadeguata anche agli occhi del buon senso comune, poiché questo distingue tra ciò che è in sé e per sé universale in quanto contenuto di una legge autentica, e l'universalità riflessa, la quale contiene solo in modo esteriore ciò che per natura è una pluralità.

Per la determinazione annuale del fabbisogno finanziario, il nome di *legge* serve soltanto a mantenere, sul presupposto della separazione tra potere legislativo e potere governativo, l'illusione che tale separazione abbia realmente luogo, e a nascondere il fatto che il potere legislativo, quando delibera sulle finanze, si occupa effettivamente di veri e propri affari di governo.

L'interesse alla base dell'approvazione annuale del bilancio dello Stato. — L'interesse riposto nella facoltà di approvare sempre di nuovo il bilancio consiste nel fatto che l'assemblea cetuale possiede con ciò un *mezzo coercitivo* nei confronti del governo, e quindi una garanzia contro il torto e la violenza.

Ora, tale interesse è, da un lato, una parvenza superficiale, in quanto l'organizzazione delle finanze necessaria per la *sussistenza* dello Stato

des Staats notwendige Veranstaltung der Finanzen nicht nach irgend andern Umständen bedingt, noch der Bestand des Staates in jährlichen Zweifel gesetzt werden kann; so wenig als die Regierung die Veranstaltung der Rechtspflege z.B. nur immer auf eine beschränkte Zeit zugeben und anordnen könnte, um an der Drohung, die Tätigkeit solcher Anstalt zu suspendieren, und an der Furcht eines eintretenden Raubzustandes sich ein Zwangsmittel gegen die Privaten vorzubehalten. Andererseits aber beruhen Vorstellungen von einem Verhältnisse, für welches Zwangsmittel in Händen zu haben nützlich und erforderlich sein könnte, teils auf der falschen Vorstellung eines Vertragsverhältnisses zwischen Regierung und Volk, teils setzen sie die Möglichkeit einer solchen Divergenz des Geistes beider voraus, bei welcher überhaupt nicht an Verfassung und Regierung mehr zu denken ist. Stellt man sich die leere Möglichkeit, durch | solches Zwangsmittel zu *helfen*, in Existenz getreten vor, so wäre solche Hülfe vielmehr Zerrüttung und Auflösung des Staats, in der sich keine Regierung mehr, sondern nur Parteien befänden, und der nur Gewalt und Unterdrückung der einen Partei durch die andere abhülfe. – Die Einrichtung des Staats als eine bloße Verstandes-Verfassung, d.i. als den Mechanismus eines Gleichgewichts sich in ihrem Innern einander äußerlicher Mächte vorzustellen, geht gegen die Grundidee dessen, was ein Staat ist.

§ 545

Der Staat hat endlich die Seite, die unmittelbare Wirklichkeit eines *einzelnen* und *natürlich* bestimmten Volkes zu sein. Als einzelnes Individuum ist er *ausschließend* gegen *andere* ebensolche Individuen. In ihrem *Verhältnisse* zueinander hat die Willkür und Zufälligkeit statt, weil das *Allgemeine* des Rechts um der autonomen Totalität dieser Personen willen, zwischen ihnen nur sein *soll*, nicht *wirklich* ist. Diese Unabhängigkeit macht den Streit zwischen ihnen zu einem Verhältnisse der Gewalt, einem *Zustand des Krieges*, für welchen der allgemeine Stand sich zu dem besondern Zwecke der Erhaltung der Selbständigkeit des Staats gegen andere, zum *Stand der Tapferkeit*, bestimmt.

§ 546

Dieser Zustand zeigt die Substanz des Staates in ihrer zur abstrakten Negativität fortgehenden Individualität, als die Macht,

non può essere condizionata da una qualsiasi altra circostanza, né la sussistenza dello Stato può essere annualmente pregiudicata. Altrettanto poco, per esempio, il governo potrebbe concedere e ordinare l'amministrazione della giustizia sempre e soltanto per un tempo limitato, al fine di riservarsi un mezzo coercitivo verso i privati con la minaccia di sospendere l'attività di questo istituto e con il timore verso lo stato di brigantaggio che ne seguirebbe.

Dall'altro lato, invece, le rappresentazioni relative a un rapporto in base al quale potrebbe essere utile e indispensabile avere in mano mezzi coercitivi, si fondano, per un verso, sulla falsa rappresentazione di un rapporto contrattuale fra governo e popolo, e, per l'altro verso, presuppongono la possibilità di una divergenza tale dello spirito di entrambi che, in questa stessa divergenza, non sarebbe più corretto parlare in generale di costituzione e governo.

Se ci si rappresentasse come effettivamente esistente | la vuota possibilità di *giovare a qualcosa* mediante tale mezzo coercitivo, allora questo giovamento sarebbe piuttosto rovina e dissoluzione dello Stato, e in questo sconvolgimento non ci sarebbe più nessun governo, bensì si troverebbero soltanto partiti, e in tal caso gioverebbero soltanto la violenza e la soppressione di un partito da parte dell'altro.

Rappresentarsi l'ordinamento dello Stato come una mera costruzione intellettuale – rappresentarselo, cioè, come il meccanismo di un equilibrio tra forze che, nel loro Interno, sono reciprocamente esteriori –, è contrario all'Idea fondamentale di ciò che è uno Stato.

§ 545. I rapporti internazionali come stato di guerra

Lo Stato, infine, ha l'aspetto di essere la realtà immediata di un *singolo* popolo, determinato *secondo una modalità naturale*.

In quanto individuo singolo, lo Stato è *esclusivo* rispetto ad *altri* individui dello stesso tipo. Ora, nel *rapporto* reciproco tra Stati ha luogo l'arbitrio e l'accidentalità, in quanto tra loro, a causa della totalità autonoma di queste persone, l'*universalità* del diritto ha soltanto il carattere del *Dover-essere*, ma non è *reale*.

Questa indipendenza fa della controversia tra gli Stati un rapporto di violenza, uno *stato di guerra*, in vista della quale il ceto universale determina come proprio fine particolare la conservazione dell'autonomia dello Stato davanti agli altri Stati: esso si determina, cioè, come *ceto del valore militare*.

§ 546. La guerra come manifestazione della vanità di ogni esistenza particolare

Nello stato di guerra, la Sostanza dello Stato procede, nella sua individualità, verso la negatività astratta.

Questa Sostanza si mostra qui come la potenza in cui l'auto-

in welcher die besondere Selbständigkeit der Einzelnen und der Zustand ihres Versenktseins in das äußerliche Dasein des Besitzes und in das natürliche Leben sich als ein *Nichtiges* fühlt, und welche die Erhaltung der allgemeinen Substanz durch die in der Gesinnung derselben geschehende Aufopferung dieses natürlichen und besondern Daseins, die Vereitelung des dagegen Eiteln vermittelt. |

β. DAS ÄUSSERE STAATSRECHT

§ 547

Durch den Zustand des Krieges wird die Selbständigkeit der Staaten auf das Spiel gesetzt, und nach Einer Seite die gegenseitige Anerkennung der freien Völkerindividuen bewirkt (§ 430), und durch *Friedens-Vergleiche*, die ewig dauern sollen, sowohl diese allgemeine Anerkennung, als die besondern Befugnisse der Völker gegeneinander festgesetzt. Das *äußere Staatsrecht* beruht teils auf diesen positiven Traktaten, enthält aber insofern nur Rechte, denen die wahrhafte Wirklichkeit abgeht (§ 545); teils auf dem sogenannten *Völkerrechte*, dessen allgemeines Prinzip das vorausgesetzte *Anerkanntsein* der Staaten ist, und daher die sonst ungebundenen Handlungen gegeneinander so beschränkt, daß die Möglichkeit des Friedens bleibt; – auch die Individuen als Privatpersonen vom Staate unterscheidet; und überhaupt [auf] den *Sitten* beruht.

γ. DIE WELTGESCHICHTE

§ 548

Der bestimmte Volksgeist, da er wirklich und seine Freiheit als Natur ist, hat nach dieser Naturseite das Moment geographischer und klimatischer Bestimmtheit; er ist in der *Zeit* und hat dem Inhalte nach wesentlich ein *besonderes* Prinzip und eine dadurch bestimmte Entwicklung seines Bewußtseins und seiner Wirklichkeit zu durchlaufen; – er hat eine *Geschichte*, innerhalb

nomia particolare dei singoli, insieme alla loro immersione nell'esistenza esteriore del possesso e nella vita naturale, sente se stessa come un'entità *nulla*.

A un tempo, tale potenza è la conservazione della Sostanza universale mediata attraverso il sacrificio di questa esistenza naturale e particolare compiuto nella predisposizione degli stessi singoli: è la vanificazione della vanità che le si rivolge contro. |

b. DIRITTO STATUALE ESTERNO

§ 547. Stato di guerra, trattati di pace e diritto internazionale

Mediante lo stato di guerra viene messa a rischio l'autonomia degli Stati, e, secondo uno solo dei suoi aspetti, si effettua il riconoscimento reciproco delle libere individualità nazionali (§ 430).

Mediante *trattati di pace*, che devono avere durata eterna, vengono poi stabiliti tanto questo riconoscimento universale, quanto il particolare raggio d'azione dei popoli l'uno rispetto agli altri.

Il *diritto statale esterno* si basa, da un lato, su questi trattati positivi – ma in tal senso esso contiene solo diritti cui manca la realtà autentica (§ 545). Dall'altro lato, esso si fonda sul cosiddetto *diritto internazionale*, il cui principio universale è il presupposto che gli Stati siano *riconosciuti*; di conseguenza, esso limita le azioni, altrimenti senza freno, dei popoli gli uni contro gli altri, e in tal modo permane la possibilità della pace.

Inoltre, il diritto statale esterno differenzia dallo Stato gli individui in quanto persone private, e, in generale, si fonda sui *costumi*.

c. LA STORIA DEL MONDO

§ 548. La storia del mondo come dialettica degli spiriti nazionali

Lo spirito determinato di un popolo è reale, e la sua Libertà è innanzitutto come Natura. Secondo questo aspetto naturale, esso ha il momento della determinatezza geografica e climatica.

In secondo luogo, lo spirito di un popolo è nel *tempo*. Secondo il contenuto, esso ha un principio *particolare* e deve percorrere uno sviluppo, determinato da tale principio, della propria coscienza e della propria realtà: esso ha, all'interno di sé, una *storia*.

seiner. Als beschränkter Geist ist seine Selbständigkeit ein Untergeordnetes; er geht in die *allgemeine Weltgeschichte* über, deren Begebenheiten die Dialektik der besondern Völkergeister, das *Weltgericht*, darstellt. |

§ 549

Diese Bewegung ist der Weg der Befreiung der geistigen Substanz, die Tat, wodurch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt, der nur erst *an sich* seiende Geist sich zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an und für sich seienden Wesens bringt, und sich auch zum äußerlich *allgemeinen*, zum *Weltgeist*, wird. Indem diese Entwicklung in der Zeit und im Dasein, und damit als Geschichte ist, sind deren einzelne Momente und Stufen die Völkergeister; jeder als einzelner und natürlicher in einer qualitativen Bestimmtheit, ist nur *Eine Stufe* auszufüllen und nur Ein Geschäft der ganzen Tat zu vollbringen bestimmt.

Daß die Voraussetzung eines an und für sich seienden *Zweckes* und der sich aus ihm nach dem Begriffe entwickelnden Bestimmungen bei der Geschichte gemacht wird, ist eine *apriorische* Betrachtung derselben genannt und der Philosophie über apriorisches Geschichtschreiben Vorwurf gemacht worden; es ist hierüber und über Geschichtschreibung überhaupt eine nähere Bemerkung zu machen. Daß der Geschichte und zwar wesentlich der Weltgeschichte ein Endzweck an und für sich zum Grunde liege und derselbe wirklich in ihr realisiert worden sei und werde, – der Plan der Vorsehung, – daß überhaupt *Vernunft* in der Geschichte sei, muß für sich selbst philosophisch und damit als an und für sich notwendig ausgemacht werden. Tadel kann es nur verdienen, willkürliche Vorstellungen oder Gedanken vorauszusetzen und solchen die Begebenheiten und Taten angemessen finden und vorstellen zu wollen. Dergleichen apriorischer Verfahrungsweise haben sich aber heutzutage vornehmlich solche schuldig gemacht, welche reine Historiker sein zu wollen vorgeben und zugleich gelegentlich ausdrücklich gegen das Philosophieren teils überhaupt teils in der Geschichte sich erklären; die Philosophie ist ihnen eine lästige Nachbarin, als welche dem Willkürlichen und den Einfällen entgegen ist. Dergleichen apriorisches Geschicht-

In quanto spirito limitato, la sua autonomia è qualcosa di subordinato. Esso passa allora nella *storia universale del mondo*, i cui avvenimenti sono esposti dalla dialettica degli spiriti nazionali particolari, e questa dialettica è il *tribunale del mondo*. |

§ 549. Gli spiriti nazionali come stadi dello sviluppo della storia del mondo

Questo movimento è la via della liberazione della Sostanza spirituale, è l'atto mediante cui il fine ultimo assoluto del mondo si compie nel mondo stesso.

Lo Spirito, che inizialmente è soltanto essente-*in-sé*, porta se stesso alla coscienza e all'autocoscienza, e quindi perviene alla rivelazione e alla realtà della propria Essenza essente-*in-sé-e-per-sé*: allora esso diviene anche ai propri occhi Spirito esteriormente *universale*, diviene *Spirito del mondo*.

Poiché questo sviluppo accade nel tempo e nell'esistenza, e quindi accade come storia, i suoi singoli momenti e stadi sono gli spiriti nazionali. Ciascuno di questi spiriti, in quanto singolare e naturale in una determinatezza qualitativa, è destinato a occupare soltanto *un unico stadio* e a eseguire solo un unico compito dell'atto totale.

Sulla considerazione filosofica della storia e sulla storiografia in generale. — La presupposizione di un *fine* essente-*in-sé-e-per-sé* nella storia, e delle determinazioni che a partire da questo fine si sviluppano secondo il Concetto, è stata definita una considerazione *aprioristica* della storia, e la Filosofia è stata accusata di scrivere aprioristicamente la storia.

Su tale questione, e sulla storiografia in generale, è dunque opportuno fare un'osservazione più diffusa e dettagliata.

α. L'impostazione generale della filosofia della storia. — Il fatto che al fondo della storia, ed essenzialmente della storia del mondo, vi sia un fine ultimo *in-sé-e-per-sé*, il quale sia stato e sia tuttora realmente realitato nella storia del mondo (il piano della Provvidenza) – il fatto, cioè, che nella storia vi sia in generale *razionalità* –, dev'essere considerato come per se stesso filosoficamente necessario, e quindi come necessario in sé e per sé.

L'accusa di apriorismo può essere giusta solo quando è rivolta alla presupposizione di rappresentazioni o pensieri arbitrari, e alla volontà di trovare e rappresentare gli avvenimenti e i fatti in conformità a tali presupposti.

β. La storiografia dei moderni «storiografi puri». — Al giorno d'oggi, in realtà, di un simile procedimento aprioristico si sono resi colpevoli principalmente coloro che pretendono di essere storici puri, i quali a un tempo non perdono l'occasione di scagliarsi esplicitamente sia contro il filosofare in generale, sia contro la filosofia della storia³³². Per costoro la Filosofia è una vicina scomoda, perché si oppone ai loro arbitri e alle loro trovate.

schreiben ist zuweilen von | einer Seite, woher man es am wenigsten erwarten sollte, von der philologischen her vornehmlich, und in Deutschland mehr eingerissen als in Frankreich und England, wo die Geschichtschreibung sich zu einem festem und reifem Charakter gereinigt hat. Erdichtungen zu machen, wie die von einem Urzustande und dessen Urvolk, das sich im Besitz der wahrhaften Gotteserkenntnis und aller Wissenschaften befunden habe, von Priestervölkern, und in speziellerem z.B. von einem römischen Epos, welches die Quelle der für historisch geltenden Nachrichten über die ältere Geschichte Roms gewesen sei usf., ist an die Stelle der pragmatisierenden Erfindungen von psychologischen Gründen und Zusammenhängen getreten, und es scheint in einem weiten Kreise für das Erfordernis einer, aus den Quellen schöpfenden, gelehrten und geistreichen Geschichtschreibung angesehen zu werden, solche hohle Vorstellungen auszuhecken und sie aus einem gelehrten Auskehricht entfernter äußerlicher Umstände, der beglaubigsten Geschichte zu trotz, keck zu kombinieren.

Wenn wir diese subjektive Behandlung der Geschichte bei Seite stellen, so ist die eigentlich entgegengesetzte Forderung, daß die Geschichte nicht nach einem *objektiven Zwecke* betrachtet werde, im ganzen mit der noch mehr berechtigt scheinenden gleichbedeutend, daß der Geschichtschreiber mit *Unparteilichkeit* verfare. Diese Forderung pflegt insbesondere an die *Geschichte der Philosophie* gemacht zu werden, als in welcher keine Zuneigung zu einer Vorstellung und Meinung sich zeigen, wie ein Richter für keine der beiden streitigen Parteien ein besonderes Interesse haben soll. Bei einem Richter wird zugleich angenommen, daß er sein Amt albern und schlecht verwalten würde, wenn er nicht ein Interesse, ja das ausschließende Interesse für das Recht, es nicht zum Zwecke und alleinigen Zwecke hätte, und wenn er sich des Urteilens enthielte. Dies Erfordernis an den Richter kann man *Parteilichkeit* für das Recht | nennen und weiß diese hier sehr wohl von einer *subjektiven Parteilichkeit* zu unterscheiden. Bei der an den Geschichtschreiber geforderten Unparteilichkeit aber wird in dem nüchternen, selbstgefälligen Gerede jener Unterschied verlöscht und beide Arten von Interessen verworfen, wenn verlangt wird, der Geschichtschreiber solle keinen bestimmten Zweck und Ansicht, nach welcher er die Begebenheiten aussondere, stelle und beurteile, mitbringen, sondern sie gerade in der zufälligen Weise, wie er sie vorfindet, in ihrer beziehungs- und gedankenlosen Partikularität erzählen. So viel wird zugestanden, daß eine Geschichte einen *Gegenstand* haben müsse, z.B. Rom, dessen Schicksale, oder den Verfall der Größe des römischen Reichs. Es gehört wenig Überlegung dazu, einzusehen, daß dies der vorausgesetzte Zweck ist, welcher den Begebenheiten selbst, sowie der Beurteilung zum Grunde liegt, welche derselben eine Wichtigkeit, d.h. nähere oder entferntere Beziehung

Questa storiografia aprioristica ha fatto talvolta la sua comparsa | su un versante in cui meno la si sarebbe aspettata, cioè soprattutto sul versante filologico, e diffusa più in Germania che in Francia e in Inghilterra, paesi in cui la storiografia si è purificata fino ad assumere un carattere più solido e più maturo.

Al posto delle scoperte pragmatizzanti di motivi e nessi psicologici, sono così subentrate le finzioni poetiche, come quelle relative a una condizione originaria e al popolo originario corrispondente che si sarebbe trovato in possesso dell'autentica conoscenza di Dio e di tutte le scienze, o come l'immagine di popoli sacerdotali, e, più nello specifico, per esempio, di un'epopea romana che sarebbe stata la fonte delle notizie storiograficamente valide intorno alla storia più antica di Roma³³³, ecc. E sembra che per un'ampia cerchia il requisito di una storiografia *erudita e arguta*, aderente alle fonti, consista nell'escogitare queste vacue rappresentazioni e nel combinarle arditamente mescolando, a dispetto della storia meglio attestata, una spazzatura erudita di circostanze fra loro remote ed esteriori.

y. Sulla pretesa avalutatività della storiografia. — Se ora mettiamo da parte questa trattazione soggettiva della storia, vediamo che l'istanza propriamente opposta — secondo cui la storia non dovrebbe essere considerata in base a un *fine oggettivo* — è nel complesso equivalente a quell'esigenza, apparentemente ancora più giustificata, secondo cui lo storiografo dovrebbe procedere con *imparzialità*.

Quest'ultima esigenza viene in genere avanzata soprattutto nei confronti della *storia della Filosofia*, in quanto in essa non si dovrebbe mostrare nessuna preferenza verso una particolare rappresentazione e opinione, così come un giudice non deve avere un interesse particolare per nessuna delle due parti in causa³³⁴.

Nel caso di un giudice, però, si ammette a un tempo che egli eserciterebbe in modo scadente e stolto il proprio ufficio se non avesse un interesse, anzi l'interesse esclusivo per il diritto, se non l'avesse per fine, e per unico fine, e se si astenesse dal pronunciare la sentenza. Questa esigenza avanzata al giudice può essere chiamata *parzialità* per il diritto, | e si sa bene che essa differisce da una *parzialità soggettiva*.

Ora, nell'imparzialità richiesta allo storico, invece, tale differenza viene cancellata dalla chiacchiera insulsa e presuntuosa, ed entrambe le specie di interesse vengono respinte allorché si pretende che lo storico non dovrebbe disporre di nessun fine e punto di vista determinato in base al quale analizzare, collocare e valutare gli avvenimenti, ma dovrebbe piuttosto raccontarli proprio nel modo accidentale in cui egli se li trova davanti, nella loro particolarità priva di relazioni e di pensiero.

δ. L'oggetto della storiografia. — Si concede solo che una storia ha necessariamente un *oggetto* — per esempio, Roma, i suoi destini, oppure la decadenza della grandezza dell'impero romano³³⁵.

Non occorre riflettere molto per capire che è questo il fine presupposto che sta a fondamento tanto degli avvenimenti stessi, quanto anche della valutazione della loro importanza, cioè della relazione più stretta o più lontana che essi intrattengono col fine.

auf ihn haben. Eine Geschichte ohne solchen Zweck und ohne solche Beurteilung wäre nur ein schwachsinniges Ergehen des Vorstellens, nicht einmal ein Kindermärchen, denn selbst die Kinder fordern in den Erzählungen ein Interesse, d.i. einen wenigstens zu ahnen gegebenen Zweck und die Beziehung der Begebenheiten und Handlungen auf denselben. In dem Dasein eines *Volkes* ist der substantielle Zweck, ein Staat zu sein und als solcher sich zu erhalten; ein Volk ohne Staatsbildung (eine *Nation* als solche) hat eigentlich keine Geschichte, wie die Völker vor ihrer Staatsbildung existierten und andere noch jetzt als wilde Nationen existieren. Was einem Volke geschieht und innerhalb desselben vorgeht, hat in der Beziehung auf den Staat seine wesentliche Bedeutung; die bloßen Partikularitäten der Individuen sind am entferntesten von jenem der Geschichte angehörigen Gegenstand. Wenn in dem Charakter der ausgezeichneten Individuen einer Periode sich der allgemeine Geist einer Zeit überhaupt abdrückt, und auch ihre Partikularitäten die ent|ferntern und trübern Medien sind, in welchen er noch in geschwächten Farben spielt, sogar oft Einzelheiten eines kleinen Ereignisses, eines Wortes, nicht eine subjektive Besonderheit, sondern eine Zeit, Volk, Bildung in schlagender Anschaulichkeit und Kürze aussprechen, dergleichen auszuwählen nur die Sache eines geistreichen Geschichtschreibers ist, so ist dagegen die Masse der sonstigen Einzelheiten eine überflüssige Masse, durch deren getreue Aufsammlung die der Geschichte würdigen Gegenstände gedrückt und verdunkelt werden; die wesentliche Charakteristik des Geistes und seiner Zeit ist immer in den großen Begebenheiten enthalten. Es hat ein richtiger Sinn darauf geführt, dergleichen Schildereien des Partikulären und das Auflesen der Züge desselben in den *Roman* (wie die berühmten Walter Scottschen und dergl. sind) zu verweisen; es ist für guten Geschmack zu halten, die Gemälde der unwesentlichen, partikulären Lebendigkeit mit einem unwesentlichen Stoffe zu verbinden, wie ihn der Roman aus den Privatereignissen und subjektiven Leidenschaften nimmt. Im Interesse der sogenannten *Wahrheit* aber die individuellen Kleinigkeiten der Zeit und der Personen in die Vorstellung der allgemeinen Interessen einzuweben, ist nicht nur gegen Urteil und Geschmack, sondern gegen den Begriff *objektiver Wahrheit*, in deren Sinne dem Geist nur Substantielles, nicht aber die Gehaltlosigkeit äußerlicher Existenzen und Zufälligkeiten das Wahre, und es vollkommen gleichgültig ist, ob solche Unbedeutenheiten förmlich beglaubigt oder aber wie im Romane, charakteristisch erdichtet und diesem oder jenem Namen und Umständen zugeschrieben sind. — Das Interesse der *Biographie*, um sie hiebei zu erwähnen, scheint direkt einem allgemeinen Zwecke gegenüber zu stehen, aber sie selbst hat die historische Welt zum Hintergrunde, mit welchem das Individuum verwickelt ist; selbst das Subjektiv-Originelle, Humoristische usf. spielt an

Senza un tale fine e una tale valutazione, una storia sarebbe soltanto un aggregato di rappresentazioni messe assieme da un idiota; non sarebbe neppure una fiaba per bambini, perché anche i bambini pretendono che nelle narrazioni ci sia un interesse, cioè un fine che sia loro dato almeno presentire, e vogliono scorgere la relazione che lega gli avvenimenti e le azioni a quel fine.

Ora, nell'esistenza di un *popolo*, il fine sostanziale consiste nell'essere uno Stato e nel mantenersi come tale. Un popolo senza formazione statale (una *nazione* in quanto tale) non ha propriamente nessuna storia, così come senza storia sono esistiti i popoli prima della loro organizzazione in Stato, e come ancora oggi esistono altri popoli che sono nazioni selvagge.

Ciò che accade a un popolo e si verifica al suo interno ha il suo significato essenziale in relazione allo Stato. Le mere particolarità degli individui sono invece lontanissime da quell'oggetto che appartiene alla storia.

È vero che nel carattere degli individui eccellenti di un certo periodo si imprime lo Spirito universale di un'epoca, e che anche le loro particolarità | costituiscono i *mezzi* più remoti e torbidi in cui tale Spirito si rispecchia, sebbene con colori più flebili; è vero che spesso persino le singolarità di un piccolo evento, di una parola, esprimono non una particolarità soggettiva, bensì, in modo conciso e icasticamente intuitivo, un'epoca, un popolo, una civiltà: individuare e selezionare fatti di questo tipo è affare soltanto di uno storico di genio. Per contro, tuttavia, la massa delle altre singolarità è una massa superflua, e per accumularla fedelmente vengono trascurati e oscurati gli oggetti degni della storia: la caratteristica essenziale dello Spirito e del suo tempo, infatti, è sempre contenuta nei grandi avvenimenti.

e. Il romanzo storico, la biografia e il concetto della Verità oggettiva. — Ecco perché un senso più corretto della storia ha fatto sì che si riservassero ai *romanzi* (come quelli famosi di Walter Scott, ecc.) simili descrizioni degli eventi particolari e la raccolta dei loro tratti distintivi. Va infatti considerata opera di buon gusto quella che congiunge i quadri della vita inessenziale, particolaristica, con un materiale inessenziale, cioè con quello che il romanzo trae dagli eventi privati e dalle passioni soggettive.

Quando è invece in gioco l'interesse di ciò che si chiama *Verità*, la mescolanza delle inezie individuali dell'epoca e delle persone con la rappresentazione degli interessi generali va non soltanto contro il giudizio e contro il gusto, ma anche contro il concetto della *Verità oggettiva*. Nel senso della Verità oggettiva, infatti, agli occhi dello Spirito è vero soltanto ciò che è sostanziale, e non invece l'inconsistenza di esistenze e accidentalità esteriori, ed è perfettamente indifferente se tali cose insignificanti siano formalmente attestate oppure se, come nei romanzi, siano inventate in modo caratteristico e attribuite a questi o a quei personaggi, e tali o talaltre circostanze.

L'interesse della *biografia*, tanto per menzionarla qui di passaggio, sembra contrapporsi direttamente a un fine universale. Tuttavia, la biografia stessa ha come sfondo il mondo storico in cui è coinvolto l'individuo; persino ciò che è soggettivamente originale, umoristico, ecc., allude a quel contenuto e in tal modo accresce il proprio interesse.

jenen Gehalt an, und erhöht sein Interesse dadurch; das | nur Gemütliche aber hat einen andern Boden und Interesse als die Geschichte.

Die Anforderung der *Unparteilichkeit* an die *Geschichte der Philosophie*, ebenso, kann man hinzusetzen, der *Religion* teils überhaupt, teils an die Kirchengeschichte, pflegt näher die noch ausdrücklichere Ausschließung der Voraussetzung von einem objektiven Zwecke zu enthalten. Wie vorhin der Staat als die Sache genannt war, auf welchen das Urteil die Begebenheiten in der politischen Geschichte zu beziehen hätte, so müßte hier die *Wahrheit* der Gegenstand sein, auf welche die einzelnen Taten und Begebenheiten des Geistes zu beziehen wären. Es wird aber vielmehr die entgegengesetzte Voraussetzung gemacht, daß jene Geschichten nur subjektive Zwecke, d.i. nur Meinungen und Vorstellungen, nicht den an und für sich seienden Gegenstand, die Wahrheit, zum Inhalt haben sollen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil es keine Wahrheit gebe. Nach dieser Annahme erscheint das Interesse für die Wahrheit gleichfalls nur als eine Parteilichkeit im gewöhnlichen Sinne, nämlich für Meinungen und Vorstellungen, die von gleicher Gehaltlosigkeit sämtlich für indifferent gelten. Die geschichtliche Wahrheit selbst hat damit den Sinn nur von *Richtigkeit*, genauem Berichte des Äußerlichen, ohne Urteil als über diese Richtigkeit selbst, womit bloß qualitative und quantitative, keine Urteile der Notwendigkeit und des Begriffs, (vergl. Anm. zu § 172 u. 178) zugelassen sind. In der Tat aber, wenn in der politischen Geschichte Rom oder das deutsche Reich usf. ein wirklicher und wahrhafter Gegenstand und der Zweck sind, auf welchen die Erscheinungen zu beziehen und nach dem sie zu beurteilen sind, so ist noch mehr in der allgemeinen Geschichte der allgemeine Geist selbst, das Bewußtsein seiner und seines Wesens ein wahrhafter und wirklicher Gegenstand, Inhalt und ein Zweck, dem an und für sich alle andern Erscheinungen dienen, so daß sie durch das Verhältnis zu ihm, d.h. das Urteil, in welchem sie unter ihn subsumiert sind und er ihnen inhäriert, allein ihren Wert, sowie sogar ihre Existenz haben. Daß in dem Gange des Geistes (und der Geist ist es, der nicht nur *über* der Geschichte wie über den Wassern schwebt, sondern in ihr webt und allein das Bewegende ist) die Freiheit, d.i. die durch seinen Begriff bestimmte Entwicklung das Bestimmende und nur sein Begriff sich der Endzweck, d.i. die Wahrheit, sei, da der Geist Bewußtsein ist, oder mit andern Worten, daß *Vernunft* in der Geschichte sei, wird teils wenigstens ein plausibler Glaube sein, teils aber ist es Erkenntnis der Philosophie.

Ciò | che è soltanto affare del sentimento, invece, ha un terreno e un interesse diversi da quelli della storia.

ζ. **Il fine oggettivo nella storia della Filosofia.** — La richiesta di *imparzialità* avanzata alla *storia della Filosofia* — e, si può aggiungere, avanzata pure alla *Religione* (sia alla Religione in generale, sia alla storia della Chiesa) — implica di solito l'esclusione ancora più esplicita di un fine oggettivo.

Ora, come più sopra³³⁶ si è detto che lo Stato è la Cosa alla quale il giudizio dovrebbe riferire gli avvenimenti della storia politica, analogamente la *Verità* dovrebbe qui costituire l'oggetto cui vanno riferiti i singoli atti e avvenimenti dello Spirito.

Senonché si fa valere piuttosto il presupposto contrario, secondo cui la storia della Filosofia e quella della Religione dovrebbero avere solo fini soggettivi, cioè soltanto opinioni e rappresentazioni, e non invece l'oggetto essente-in-sé-e-per-sé, la Verità. E, precisamente, questo presupposto viene addotto per la semplice ragione che non ci sarebbe nessuna verità.

In base a questa supposizione, l'interesse per la Verità appare anch'esso soltanto come una parzialità nel senso ordinario del termine, vale a dire: come una parzialità verso opinioni e rappresentazioni che, nella loro uguale inconsistenza, valgono tutte quante insieme come indifferenti. La stessa verità storica ha allora soltanto il senso dell'*esattezza*, della testimonianza precisa su qualcosa di esteriore, senza altro giudizio se non su questa stessa esattezza; di conseguenza sono ammessi giudizi meramente qualitativi e quantitativi, e non già i giudizi necessari e concettuali (cfr. annott. ai §§ 172 e 178).

Di fatto, però, se Roma, o l'Impero germanico, ecc., sono nella storia politica un oggetto reale e autentico, e costituiscono il fine cui vanno riferiti i fenomeni e secondo cui questi vanno valutati, allora a maggior ragione, nella storia universale, lo stesso Spirito universale, la sua coscienza di sé e della sua Essenza, è un oggetto autentico e reale, un contenuto e un fine in sé e per sé al quale devono essere riferiti tutti gli altri fenomeni. In tal senso, | questi altri fenomeni hanno il loro valore, e perfino la loro esistenza, unicamente mediante il rapporto con lo Spirito universale, cioè solo mediante il giudizio in cui vengono sussunti sotto di esso e in cui lo Spirito universale inerisce loro.

Lo Spirito è ciò che non solo aleggia *sopra* la storia come sopra le acque³³⁷, ma che anche tesse la propria trama all'interno della storia e ne costituisce l'unico motore. Ebbene, nel cammino dello Spirito l'elemento determinante è la Libertà, cioè lo sviluppo determinato mediante il suo Concetto, e il fine ultimo è soltanto quel Concetto, cioè la Verità, perché lo Spirito è coscienza. In altri termini: Nella storia c'è *razionalità*.

Ora, se tutto ciò può in parte essere almeno oggetto di una fede plausibile, per l'altra parte esso è invece conoscenza filosofica.

§ 550

Diese Befreiung des Geistes, in der er zu sich selbst zu kommen und seine Wahrheit zu verwirklichen geht, und das Geschäft derselben ist das höchste und absolute *Recht*. Das Selbstbewußtsein eines besondern Volks ist Träger der diesmaligen Entwicklungsstufe des allgemeinen Geistes in seinem Dasein, und die objektive Wirklichkeit, in welche er seinen Willen legt. Gegen diesen absoluten Willen ist der Wille der andern besondern Volksgeister rechtlos, jenes Volk ist das Weltbeherrschende; ebenso aber schreitet er über sein jedesmaliges Eigentum als über eine besondere Stufe hinaus, und übergibt es dann seinem Zufall und Gericht.

§ 551

Indem solches Geschäft der Wirklichkeit als Handlung und damit als ein Werk *Einzelner* erscheint, so sind diese in Rücksicht auf den substantiellen Inhalt ihrer Arbeit *Werkzeuge*, und ihre Subjektivität, die ihr Eigentümliches ist, ist die leere Form der Tätigkeit. Was sie daher durch den individuellen Anteil, den sie an dem substantiellen von ihnen unabhängig bereiteten und bestimmten Geschäfte genommen, für sich erlangt haben, ist eine formelle Allgemeinheit subjektiver Vorstellung, – der *Ruhm*, der ihre Belohnung ist. |

§ 552

Der Volksgeist enthält Natur-Notwendigkeit, und steht äußerlichem Dasein (§ 483); die in sich unendliche sittliche Substanz ist für sich eine besondere und beschränkte (§ 549 u. 550), und ihre subjektive Seite mit Zufälligkeit behaftet, bewußtlose Sitte, und Bewußtsein ihres Inhaltes als eines zeitlich Vorhandenen und im Verhältnisse gegen eine äußerliche Natur und Welt. Aber es ist der in der Sittlichkeit *denkende* Geist, welcher die Endlichkeit, die er als Volksgeist in seinem Staate und dessen zeitlichen Interessen, dem Systeme der Gesetze und der Sitten hat, in sich

§ 550. Il diritto superiore di un popolo cosmistorico

Questa liberazione dello Spirito, nel corso della quale esso giunge a se stesso e procede alla realizzazione della propria Verità, e il compito di questa liberazione, costituiscono il *diritto* supremo e assoluto.

L'autocoscienza di un popolo particolare è l'esponente, per la sua epoca, dello stadio di sviluppo dello Spirito universale nella sua esistenza, ed è la Realtà oggettiva in cui lo Spirito stesso mette la propria volontà.

Rispetto a questa volontà assoluta, la volontà degli altri spiriti nazionali non ha alcun diritto: quel popolo è il dominatore del mondo.

Lo Spirito universale, però, oltrepassa anche di volta in volta la sua proprietà in quanto questa è uno stadio particolare, e allora esso abbandona quel popolo alla sua sorte e al suo tribunale.

§ 551. L'astuzia della Ragione nella storia

Poiché tale compito della realizzazione appare come azione di *singoli*, e quindi come loro opera, ecco allora che costoro, rispetto al contenuto sostanziale del loro lavoro, sono *strumenti*, e la loro soggettività, che costituisce la loro peculiarità, è la forma vuota dell'attività.

Ciò che, pertanto, essi hanno ottenuto per sé mediante la partecipazione individuale al compito sostanziale – compito che è preparato e determinato indipendentemente da loro –, è l'universalità formale di una rappresentazione soggettiva, vale a dire: è la *fama*, che è la loro ricompensa. |

§ 552. Il superamento della condizionatezza storica nel Sapere dello Spirito assoluto

Lo spirito di un popolo contiene la necessità naturale e sta nell'esistenza esteriore (§ 483).

Ora, la Sostanza etica, entro sé infinita, è per sé una Sostanza particolare e limitata (§§ 549 e 550), e il suo lato soggettivo è affetto da accidentalità, è *ethos* inconsapevole e coscienza del proprio contenuto come di un qualcosa che è dato nel tempo e nel rapporto verso una Natura e un Mondo esteriore.

Lo Spirito che *pensa* nell'Eticità, invece, rimuove entro sé la finitezza che esso ha in quanto spirito di un popolo, e la rimuove nello Stato e negli interessi temporali di questo popolo, nel suo sistema delle leggi e dei costumi: allora questo Spirito si eleva fino

aufhebt, und sich zum Wissen seiner in seiner Wesentlichkeit erhebt, ein Wissen, das jedoch selbst die immanente Beschränktheit des Volksgeistes hat. Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besondern Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abgestreift, erfaßt seine konkrete Allgemeinheit, und erhebt sich zum *Wissen des absoluten Geistes*, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich und die Notwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind.

Von dem Formellen der Erhebung des Geistes zu Gott ist in der Einleitung zur Logik (vergl. insbesondere § 51 Anm.) gesprochen worden. — In Ansehung der Ausgangspunkte dieser Erhebung hat Kant insofern im allgemeinen den richtigsten ergriffen, als er den Glauben an Gott aus der *praktischen Vernunft* hervorgehend betrachtet. Denn der Ausgangspunkt enthält *implicite* den *Inhalt* oder Stoff, welcher den Inhalt des Begriffs von Gott ausmacht. Der wahrhafte konkrete Stoff ist aber weder das *Sein* (wie im kosmologischen), noch nur die *zweckmäßige Tätigkeit* (wie im physikotheologischen Beweise), sondern der *Geist*, dessen absolute Bestimmung, die wirksame Vernunft, d.i. der sich bestimmende und realisierende Begriff selbst, — die Freiheit ist. Daß die in dieser Bestimmung geschehende Erhebung des subjektiven Geistes zu Gott in der Kantischen Darstellung wieder zu einem *Postulate*, einem bloßen *Sollen*, herabgesetzt wird, ist die früher erörterte Schiefheit, den Gegensatz der Endlichkeit, dessen Aufheben zur Wahrheit jene Erhebung selbst ist, unmittelbar als wahr und gültig wiederherzustellen.

Es ist früher von der *Vermittlung*, welche die Erhebung zu Gott ist, gezeigt worden (§ 192, vergl. § 204 Anm.), daß das Moment der *Negation*, als durch welche der wesentliche Inhalt des Ausgangspunktes von seiner Endlichkeit gereinigt wird und hiedurch frei hervorgeht, vornehmlich zu beachten ist. Dies in der logischen Form abstrakte Moment hat nun seine konkreteste Bedeutung erhalten. Das Endliche, von dem hier ausgegangen wird, ist das reelle sittliche Selbstbewußtsein; die *Negation*, durch welche es seinen Geist zu seiner Wahrheit erhebt, ist die in der sittlichen Welt *wirklich* vollbrachte Reinigung seines Wissens von der subjektiven Meinung und Befreiung seines Willens von der Selbstsucht der Begierde. Die wahrhafte Religion und wahrhafte Religiosität geht nur aus der Sittlichkeit hervor und ist die denkende, d.i. der freien Allgemeinheit ihres konkreten Wesens bewußtwerdende Sittlichkeit.

al sapere di sé nella propria essenzialità, un sapere che, tuttavia, ha anch'esso la limitatezza immanente dello spirito del popolo.

Lo Spirito pensante della storia del mondo, però, si spoglia infine sia di quelle limitatezze degli spiriti nazionali particolari, sia della sua propria mondanità. Esso allora coglie la propria universalità concreta e si eleva al *Sapere dello Spirito assoluto*, che è il Sapere della Verità eternamente reale: in questa Verità e in questo Sapere, la Ragione è per sé libera, e la Necessità, la Natura e la Storia sono soltanto al servizio della rivelazione dello Spirito assoluto e sono i vasi del suo onore.

L'elevazione dello spirito fino a Dio. — Del lato formale dell'elevazione dello spirito fino a Dio si è parlato nell'Introduzione alla Logica (cfr. in particolare § 51 annot.).

a. Il punto di vista pratico di Kant. — Per quanto riguarda il punto di partenza di questa elevazione, Kant ha in generale colto nel segno nella misura in cui ha considerato la fede in Dio come procedente dalla *ragione pratica*³³⁸. Quel punto di partenza, infatti, contiene implicitamente il contenuto, o materia, che costituisce il contenuto del Concetto di Dio.

La materia autenticamente concreta non è né l'Essere (come nella prova cosmologica), né semplicemente l'*attività teleologica* (come nella prova fisico-teologica), bensì lo *Spirito*, la cui determinazione assoluta è la Ragione attiva, cioè il Concetto che determina e realizza se stesso: è la Libertà.

L'elevazione dello spirito soggettivo fino a Dio | accade dunque secondo questa determinazione. Nell'esposizione kantiana, però, tale elevazione viene abbassata nuovamente a *postulato*, a mero *Dover-essere*, e ciò dà luogo a quella stortura, discussa in precedenza³³⁹, che consiste nel ripristinare immediatamente come vera e valida l'opposizione del Finito, mentre quella elevazione è piuttosto la rimozione del Finito per giungere alla Verità.

β. L'origine della Religione a partire dall'Eticità. — In precedenza (§ 192; cfr. § 204 annot.), riguardo alla *mediazione* che costituisce l'elevazione a Dio, è stato mostrato che occorre osservare principalmente il momento della *negazione*. È mediante la negazione, infatti, che il contenuto essenziale del punto di partenza viene purificato della propria finitezza, emergendo infine come libero.

Questo momento, che nella forma logica è astratto, ha ricevuto adesso il suo significato più concreto. Il Finito, da cui qui si prende l'avvio, è l'autocoscienza etica realtata; la *negazione*, mediante cui tale autocoscienza eleva il proprio spirito fino alla propria verità, è la purificazione del suo sapere dall'opinione soggettiva — purificazione *realmente* compiuta nel mondo etico —, e la liberazione della sua volontà dall'egoismo dei desideri.

La Religione autentica e la religiosità autentica emergono solo a partire dall'Eticità, e precisamente dall'Eticità pensante, cioè da quella che diviene consapevole dell'universalità libera della propria Essenza concre-

Nur aus ihr und von ihr aus wird die Idee von Gott als freier Geist gewußt; außerhalb des sittlichen Geistes ist es daher vergebens wahrhafte Religion und Religiosität zu suchen.

Aber dieses Hervorgehen gibt sich zugleich selbst wie überall im Spekultativen die Bedeutung, daß das zunächst als Folgendes und Hervorgegangenes Gestellte vielmehr das absolute *Prius* dessen ist, durch das es als vermittelt erscheint, und hier im Geiste als dessen Wahrheit auch gewußt wird.

Es ist damit hier der Ort, auf das *Verhältnis von Staat und Religion* näher einzugehen, und dabei Kategorien zu beleuchten, die hierüber gäng und gäbe sind. Die unmittelbare Folge des Vorhergehenden ist, daß | die Sittlichkeit der auf sein substantielles Inneres zurückgeführte Staat, dieser die Entwicklung und Verwirklichung derselben, die Substantialität aber der Sittlichkeit selbst und des Staats die Religion ist. Der Staat beruht nach diesem Verhältnis auf der sittlichen Gesinnung und diese auf der religiösen. Indem die Religion das Bewußtsein der *absoluten Wahrheit* ist, so kann was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Gesetz, d.i. als *wahr* in der Welt des freien Willens gelten soll, nur insofern gelten, als es *Teil* an jener Wahrheit hat, unter *sie subsumiert* ist und *aus ihr* folgt. Daß aber das wahrhafte Sittliche Folge der Religion sei, dazu wird erfordert, daß die Religion den wahrhaften *Inhalt* habe, d.i. die in ihr gewußte Idee *Gottes* die wahrhafte sei. Die Sittlichkeit ist der göttliche Geist als inwohnend dem Selbstbewußtsein in dessen wirklicher Gegenwart als eines Volkes und der Individuen desselben; dieses Selbstbewußtsein aus seiner empirischen Wirklichkeit in sich gehend und seine Wahrheit zum Bewußtsein bringend, hat in seinem *Glauben* und in seinem *Gewissen* nur, was es in der *Gewißheit* seiner selbst, in seiner geistigen Wirklichkeit hat. Beides ist untrennbar; es kann nicht zweierlei Gewissen, ein religiöses und ein dem Gehalte und Inhalte nach davon verschiedenes sittliches, geben. Aber der Form nach, d.i. für das Denken und Wissen, – und Religion und Sittlichkeit gehören der Intelligenz an und sind ein Denken und Wissen –, kommt dem religiösen Inhalt, als der reinen an und für sich seienden also höchsten Wahrheit die Sanktionierung der in empirischer Wirklichkeit stehenden Sittlichkeit zu; so ist die Religion für das Selbstbewußtsein die Basis der Sittlichkeit und des Staates. Es ist der ungeheure Irrtum unserer Zeiten gewesen, diese Untrennbaren als voneinander trennbar ja selbst als gleichgültig gegeneinander ansehen zu wollen. So ist das Verhältnis der Religion zum Staat so betrachtet worden, daß dieser für sich sonst schon und aus irgend einer Macht und Gewalt existiere, und das Religiöse als

ta. Solo dall'Eticità e muovendo da essa, l'Idea di Dio viene saputa come Spirito libero; al di fuori dello Spirito etico, pertanto, è vano cercare autentica Religione e religiosità.

Ora, come sempre avviene nell'elemento speculativo, questa emergenza si conferisce a un tempo il significato per cui ciò che inizialmente è collocato come successivo e derivato, è piuttosto il *Prius* assoluto rispetto a ciò da cui appare mediato, e qui, nello Spirito, esso viene anche saputo come la Verità dello Spirito stesso.

Sul rapporto tra Stato e Religione. — È quindi questa la sede per affrontare più da vicino il *rapporto tra Stato e Religione*, e per mettere in luce delle categorie che in proposito sono molto diffuse.

α. La Religione come base fondamentale dell'Eticità. — La conseguenza immediata di quanto precede è questa: | L'Eticità è lo Stato ricondotto alla sua interiorità sostanziale, lo Stato è lo sviluppo e la realizzazione dell'Eticità, ma la sostanzialità della stessa Eticità e dello Stato è la Religione.

Secondo questo rapporto, lo Stato si fonda sulla predisposizione etica, e quest'ultima sulla predisposizione religiosa.

Poiché la Religione è la coscienza della *Verità assoluta*, ecco che ciò che deve valere come diritto e giustizia, come dovere e legge – cioè, come *vero* nel mondo della volontà libera –, può avere questa validità solo nella misura in cui *partecipa* di quella Verità, è *sussunta* sotto di essa e ne consegue.

Tuttavia, affinché l'Etico autentico sia conseguenza della Religione, si richiede che la Religione abbia il *contenuto* autentico, vale a dire: si richiede che l'Idea di *Dio* contenuta nella Religione sia quella autentica.

L'Eticità è lo Spirito divino in quanto immanente all'autocoscienza, è questo Spirito nella sua presenza reale in quanto presenza di un popolo e degli individui di questo popolo. Questa autocoscienza, tornando entro sé dalla propria realtà empirica e portando la propria verità alla coscienza, ha nella sua *fede* e nella sua *coscienza morale* solo ciò che ha nella propria *autocertezza*, nella propria realtà spirituale. Non ci sono due tipi di coscienza morale, una religiosa e poi una etica diversa da quella per tenore e contenuto.

Secondo la forma, invece – cioè per il Pensare e il Sapere (e Religione ed Eticità appartengono all'intelligenza, sono un Pensare e un Sapere) –, la sanzione dell'Eticità che sta nella realtà empirica spetta al contenuto religioso, in quanto questo è la Verità pura essente-in-sé-e-per-sé, e dunque la Verità suprema. E così, per l'autocoscienza, la Religione è la base dell'Eticità e dello Stato.

β. L'infondata separazione tra Stato e Religione in epoca moderna. — È stato un errore formidabile della nostra epoca quello di voler considerare Religione e Stato, che sono inseparabili, come cose separabili tra loro, anzi addirittura come reciprocamente indifferenti.

In tal senso, il rapporto della Religione con lo Stato è stato considerato come se lo Stato esistesse già di per sé e per via di una qualsiasi forza e potenza, mentre la religiosità, in quanto elemento soggettivo del-

das Subjektive der Individuen nur zu seiner Befestigung etwa als etwas wünschenswertes hinzuzukommen hätte, oder | auch gleichgültig sei, und die Sittlichkeit des Staates, d.i. vernünftiges Recht und Verfassung für sich auf ihrem eigenen Grunde feststehe. Bei der angegebenen Untrennbarkeit der beiden Seiten hat es Interesse, die Trennung bemerklich zu machen, die auf der Seite der Religion erscheint. Sie betrifft zunächst die *Form*, d.i. das Verhältnis des Selbstbewußtseins zu dem Inhalte der Wahrheit. Indem dieser die Substanz als inwohnender Geist des Selbstbewußtseins in seiner Wirklichkeit ist, so hat dieses die Gewißheit seiner selbst in diesem Inhalte und ist frei in demselben. Es kann aber das Verhältnis der Unfreiheit der Form nach stattfinden, obgleich der *an sich* seiende Inhalt der Religion der absolute Geist ist. Dieser große Unterschied, um das Bestimmtere anzuführen, findet sich innerhalb der christlichen Religion selbst, in welcher nicht das Naturelement den Inhalt des Gottes macht, noch auch ein solches in den Gehalt desselben als Moment eintritt sondern Gott, der im *Geist* und in der *Wahrheit* gewußt wird, der Inhalt ist. Und doch wird in der katholischen Religion dieser Geist in der Wirklichkeit dem selbstbewußten Geiste starr gegenübergestellt. Zunächst wird in der Hostie Gott als *äußerliches Ding*, der religiösen Anbetung präsentiert, (wogegen in der lutherischen Kirche die Hostie als solche erst und nur allein im *Genusse*, d.i. in der Vernichtung der Äußerlichkeit derselben, und im *Glauben*, d.i. in dem zugleich freien [seiner] selbst gewissen Geiste, konsekriert und zum gegenwärtigen Gotte erhoben wird). Aus jenem ersten und höchsten Verhältnis der Äußerlichkeit fließen alle die andern äußerlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse; namentlich ein *Laienstand*, der das *Wissen* der göttlichen Wahrheit, wie die Direktion des *Willens* und *Gewissens* von außenher und von einem andern Stande empfängt, welcher selbst zum Besitze jenes Wissens nicht auf geistige Weise allein | gelangt, sondern wesentlich dafür einer äußerlichen Konsekration bedarf. Weiteres, die teils für sich nur die Lippen bewegende teils darin geistlose Weise des Betens, daß das Subjekt auf die direkte Richtung zu Gott Verzicht leistet, und andere um das Beten bitet, – die Richtung der Andacht an wundertätige Bilder, ja selbst an Knochen, und die Erwartung von Wundern durch sie, – überhaupt die Gerechtigkeit durch äußerliche Werke, ein Verdienst, das durch die Handlungen soll erworben, ja sogar auf andere übertragen werden können, usf. – Alles dieses bindet den Geist unter ein *Außersichsein*, wodurch sein Begriff im Innersten verkannt und verkehrt und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewissen, Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben sind.

l'individuo, dovrebbe auspicabilmente aggiungersi allo Stato solo per consolidarlo, | oppure dovrebbe anche essergli indifferente: l'eticità dello Stato, cioè il diritto e la costituzione razionale, starebbe dunque per sé salda sul suo proprio fondamento.

γ. **La separazione interna alla Religione stessa.** — Nel contesto della suddetta inseparabilità dei due lati, è interessante mettere in rilievo la separazione che appare nel lato della Religione.

Essa concerne innanzitutto la *forma*, cioè il rapporto dell'autocoscienza con il contenuto della Verità.

Infatti, poiché questo contenuto è la Sostanza in quanto Spirito immanente dell'autocoscienza nella propria realtà, l'autocoscienza ha la certezza di se stessa in questo contenuto e in esso è libera. Ma sul piano formale, appunto, può aver luogo qui il rapporto di illibertà, sebbene il contenuto essente-*in-sé* della Religione sia lo Spirito assoluto.

δ. **Il Cattolicesimo come religione dell'estraniamento.** — Questa grande differenza – per addurre il caso più determinato – si trova all'interno della stessa religione cristiana, nella quale a costituire il contenuto di Dio non è l'elemento naturale, né questo elemento penetra nel contenuto di Dio come momento: nella religione cristiana, piuttosto, il contenuto è Dio saputo in *Spirito e Verità*³⁴⁰.

Ora, nella religione cattolica questo Spirito viene tuttavia rigidamente contrapposto nella realtà allo spirito autocosciente.

Nell'ostia, innanzitutto, Dio viene presentato all'adorazione religiosa dei fedeli cattolici come *cosa esteriore* – nella Chiesa luterana, per contro, l'ostia in quanto tale viene consacrata ed elevata al Dio presente solo ed esclusivamente nel *godimento*, cioè nell'annullamento della sua esteriorità, e nella *fede*, cioè nello spirito che nel contempo è libero, certo di se stesso.

Da quel primo e supremo rapporto esteriore derivano poi tutti gli altri rapporti esteriori, che sono dunque rapporti non liberi, non spirituali e superstiziosi. Soprattutto deriva da qui un *ceto laico* che riceve il *sapere* relativo alla Verità divina, come pure la direzione della *volontà* e della *coscienza*, dall'esterno e da un altro ceto, il quale non giunge al possesso di quel sapere unicamente in modo | spirituale, bensì ha essenzialmente bisogno al riguardo di una consacrazione esteriore.

E ancora: Nella religione cattolica si ha un modo di pregare che in parte consiste solo nel muovere le labbra, e in parte è privo di spiritualità, tanto che il soggetto rinuncia a rivolgersi direttamente a Dio e prega altri di pregare al suo posto; qui la devozione si rivolge a immagini miracolose, anzi persino a delle ossa, e da queste si attende miracoli; in generale, si ha la giustificazione per mezzo delle opere esteriori, un merito che dev'essere acquistato mediante le azioni, e che può essere addirittura trasferito ad altri, ecc.

Ora, tutto ciò fa soggiacere lo spirito a un *essere-fuori-di-sé*, per cui il suo Concetto viene misconosciuto e invertito nella sua più profonda interiorità, e vengono corrotti nella loro radice diritto e giustizia, eticità e coscienza morale, responsabilità e dovere.

Solchem Prinzip und dieser Entwicklung der Unfreiheit des Geistes im Religiösen entspricht nur eine Gesetzgebung und Verfassung der rechtlichen und sittlichen Unfreiheit, und ein Zustand der Unrechlichkeit und Unsittlichkeit im wirklichen Staate. Konsequenterweise ist die katholische Religion so laut als diejenige gepriesen worden und wird oft noch gepriesen, bei welcher allein die Festigkeit der Regierungen gesichert sei, – in der Tat solcher Regierungen, welche mit Institutionen zusammenhängen, die sich auf die Unfreiheit des rechtlich und sittlich frei sein sollenden Geistes, d.h. auf Institutionen des Unrechts und einen Zustand sittlicher Verdorbenheit und Barbarei gründen. Diese Regierungen wissen aber nicht, daß sie am Fanatismus die furchtbare Macht haben, welche so lange und nur unter der Bedingung nicht feindselig gegen sie auftritt, daß sie unter der Knechtschaft des Unrechts und der Immoralität befangen bleiben. Aber in dem Geiste ist noch eine andere Macht vorhanden; gegen jenes Außersich- und Zerrissensein sammelt sich das Bewußtsein in seine innere freie Wirklichkeit; es erwacht die *Weltweisheit* im Geiste der Regierungen und der Völker, d.h. die Weisheit über das, was in der Wirklichkeit an und für sich recht und vernünftig ist. Mit Recht ist die Produktion des Denkens und bestimmter die Philosophie *Weltweisheit* genannt worden, denn das Denken gegenwärtigt die Wahrheit des Geistes, führt ihn in die Welt ein, und befreit ihn so in seiner Wirklichkeit und an ihm selbst. |

Damit gibt sich der Inhalt eine ganz andere Gestalt. Die Unfreiheit der *Form*, d.i. des Wissens und der Subjektivität, hat für den sittlichen Inhalt die Folge, daß das Selbstbewußtsein ihm als nicht immanent, daß er als demselben entrückt vorgestellt wird, so daß er nur wahrhaft sein solle, als negativ gegen dessen Wirklichkeit. In dieser Unwahrheit heißt der sittliche Gehalt ein *Heiliges*. Aber durch das Sich-einführen des göttlichen Geistes in die Wirklichkeit, die Befreiung der Wirklichkeit zu ihm wird das, was in der Welt *Heiligkeit* sein soll, durch die *Sittlichkeit* verdrängt. Statt des Gelübdes der Keuschheit gilt nun erst *die Ehe* als das Sittliche und damit als das Höchste in dieser Seite des Menschen die *Familie*; statt des Gelübdes der Armut (dem sich in Widerspruch verwickelnd, das Verdienst des Wegschenkens der Habe an die Armen, d.i. die Bereicherung derselben entspricht) gilt die *Tätigkeit* des Selbsterwerbs durch Verstand und Fleiß, und die *Rechtschaffenheit* in diesem Verkehr und Gebrauch des Vermögens, die Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft; statt des Gelübdes des Gehorsams gilt der *Gehorsam* gegen *das Gesetz* und die gesetzlichen Staatseinrichtungen, welcher selbst die wahrhafte Freiheit ist, weil der Staat die eigene, die sich verwirklichende Vernunft ist; die *Sittlichkeit* im *Staate*. So kann dann erst Recht

ε. *L'illibertà politica negli Stati cattolici e la forza rivoluzionaria della Filosofia.* — A tale principio, e a questo sviluppo dell'illibertà dello spirito nella religiosità, non corrisponde altro che una legislazione e costituzione dell'illibertà giuridica ed etica, e, nello Stato reale, una situazione antiggiuridica e antietica.

Di conseguenza, la religione cattolica è stata altamente lodata, e ancora oggi lo è spesso, come l'unica che assicuri la stabilità dei governi. Di fatto, invece, essa assicura la stabilità di governi che sono connessi con istituzioni fondate sull'illibertà dello spirito – spirito che dovrebbe essere giuridicamente ed eticamente libero –, cioè con istituzioni ingiuste e con una situazione di corruzione e barbarie etica.

Questi governi non sanno di avere nel fanatismo la forza terribile che non insorge come nemica contro di essi solo fintantoché e a condizione che essi restino soggetti alla servitù dell'ingiustizia e dell'immoralità.

Nello spirito, però, è data anche un'altra forza: contro quell'essere-fuori-di-sé e quell'essere-disgregato, la coscienza si raccoglie nella sua libera realtà interna. E allora nello spirito dei governi e dei popoli si desta la *saggezza mondana*, cioè la saggezza intorno a ciò che, nella realtà, è in sé e per sé giusto e razionale.

A giusto titolo la produzione del pensiero, e più precisamente la Filosofia, è stata chiamata *saggezza mondana*: il pensiero, infatti, rende presente la verità dello spirito, lo introduce nel mondo e lo libera così nella sua realtà e in se stesso. |

ζ. *La liberazione della realtà e il passaggio del Santo nell'Etico.* — Con ciò, il contenuto si dà una figura completamente diversa.

Sul contenuto etico, l'illibertà della *forma* – cioè del sapere e della soggettività – ha questa conseguenza: L'autocoscienza non è immanente a tale contenuto, il quale viene rappresentato come sottratto a essa, per cui il contenuto dev'essere autentico solo in quanto è negativo verso la realtà dell'autocoscienza.

In questa non-verità, il contenuto etico viene definito come qualcosa di *santo*.

Mediante l'introdur-si dello Spirito divino nella realtà, e mediante la liberazione della realtà in vista dello stesso Spirito divino, invece, ciò che nel mondo dev'essere *Santità* viene soppiantato dall'*Eticità*.

E così adesso, (1) al posto del voto di castità, è solo *il matrimonio* a valere come etico, e quindi è solo la *famiglia* ad avere, sotto questo aspetto umano, il valore di cosa suprema. (2) Al posto del voto di povertà (alla quale corrisponde, in un viluppo di contraddizioni, il merito della donazione degli averi ai poveri, cioè dell'arricchimento dei poveri), adesso vale l'*attività* dell'acquisto fatto con intelligenza e diligenza, e la *rettitudine* in questo commercio e uso del patrimonio, vale cioè l'eticità propria della società civile. (3) Infine, al posto del voto di obbedienza, adesso vale l'*obbedienza* verso *la legge* e verso le istituzioni legali dello Stato: proprio questa obbedienza è la Libertà autentica, poiché lo Stato è la Ragione vera e propria, la Ragione realizzantesi; qui vale dunque l'*eticità* propria dello Stato.

und Moralität vorhanden sein. Es ist nicht genug, daß in der Religion geboten ist: *Geht dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist*; denn es handelt sich eben darum, zu bestimmen, was des Kaisers sei, d.i. was dem weltlichen Regimente gehöre; und es ist bekannt genug, was auch das weltliche Regiment in Willkür sich alles angemaßt hat, wie seinerseits das geistliche Regiment. Der göttliche Geist muß das Weltliche immanent durchdringen, so ist die Weisheit konkret darin und seine Berechtigung an ihm selbst bestimmt. Jenes konkrete Inwohnen aber sind die angeführten Gestaltungen der Sittlichkeit, die Sittlichkeit der Ehe gegen die Heiligkeit des ehelosen Standes, die Sittlichkeit der Vermögens- und Erwerbstätigkeit gegen die Heiligkeit der Armut und ihres Müßiggangs, die Sittlichkeit des dem Rechte des Staates gewidmeten Gehorsams gegen die Heiligkeit des pflicht- und rechtlosen Gehorsams, der Knechtschaft des Gewissens. Mit dem Bedürfnisse des Rechtes und der Sittlichkeit und der Einsicht in die freie Natur des Geistes tritt der Zwist derselben gegen die Religion der Unfreiheit ein. Es helfe nichts, daß die Gesetze und die Staatsordnung zur vernünftigen Rechtsorganisation umgeschaffen würden, wenn nicht in der Religion das Prinzip der Unfreiheit aufgegeben wird. Beides ist unverträglich miteinander; es ist eine törichte Vorstellung, ihnen ein getrenntes Gebiet anweisen zu wollen, in der Meinung, ihre Verschiedenheit werde sich gegenseitig ruhig verhalten und nicht zum Widerspruch und Kampf ausschlagen. Grundsätze der rechtlichen Freiheit können nur abstrakt und oberflächlich und daraus hergeleitete Staatsinstitutionen müssen für sich unhaltbar sein, wenn die Weisheit jener Prinzipien die Religion so sehr mißkennt, um nicht zu wissen, daß die Grundsätze der Vernunft der Wirklichkeit ihre letzte und höchste Bewährung in dem religiösen Gewissen, in der Subsumtion unter das Bewußtsein der absoluten Wahrheit, haben. Wenn, auf welche Weise es geschehe, sozusagen *a priori* eine Gesetzgebung, welche die Vernunftgrundsätze zu ihrer Grundlage hätte, aber im Widerspruche mit der auf Prinzipien der geistigen Unfreiheit basierten Landesreligion, entstanden wäre, so liegt die Betätigung der Gesetzgebung in den *Individuen* der Regierung als solcher und der ganzen sich durch alle Klassen verzweigenden Verwaltung; es ist nur eine abstrakte, leere Vorstellung, sich als möglich vorzuspiegeln, daß die Individuen nur nach dem Sinne oder Buchstaben der Gesetzgebung und nicht nach dem Geiste ihrer Religion, in der ihr innerstes Gewissen und höchste Verpflichtung liegt, handeln. Die Gesetze erscheinen in diesem Gegensatz gegen das, was von der Religion für heilig erklärt wird, als ein von Menschen gemachtes; sie könnten, wenn sie auch sanktioniert und äußerlich eingeführt wären, dem Widerspruche und den Angriffen des reli-

Solo così possono esserci Diritto e Moralità. Non basta il precetto religioso: *Date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio*³⁴¹. L'importante, infatti, è determinare appunto quel che dev'essere di Cesare, vale a dire: quel che deve appartenere al regime mondano. Ed è abbastanza noto tutto quanto si è arbitrariamente arrogato il regime mondano, come pure, da parte sua, il regime ecclesiastico.

Lo Spirito divino deve compenetrare in modo immanente ciò che è mondano: è così che la saggezza è concreta nel mondo, e determina nella mondanità stessa la sua legittimazione.

Ora, quell'immanenza concreta costituisce le già citate figurazioni dell'eticità: l'eticità del matrimonio contro la santità del celibato; l'eticità del patrimonio e del guadagno contro la santità della povertà e del suo ozio; l'eticità dell'obbedienza dedita al diritto dello Stato contro la santità dell'obbedienza priva di diritti e doveri, cioè contro la santità della servitù della coscienza morale.

Con il bisogno del Diritto e dell'eticità, e con l'intellezione che penetra nella natura libera dello Spirito, sorge dunque il contrasto fra lo Spirito e la religione dell'illibertà. Se nella Religione non viene abbandonato il principio dell'illibertà, non serve a nulla trasformare le leggi e l'ordinamento statuale in organizzazione giuridica razionale. Le due cose sono reciprocamente incompatibili. È una rappresentazione insensata quella che vuole assegnare loro un campo separato, nell'opinione che la loro diversità le mancherebbe poi in una coesistenza pacifica, senza far esplodere la contraddizione e la lotta.

η. La riforma religiosa come condizione per il buon esito di una rivoluzione dello Stato. — I principi razionali della realtà hanno il loro suggello ultimo e supremo nella coscienza morale religiosa, cioè nella sussunzione sotto la coscienza della Verità assoluta.

Ora, quando la saggezza dei principi della libertà giuridica misconosce la Religione al punto da non sapere nulla di quel suggello, allora tali principi possono essere soltanto astratti e superficiali, e le istituzioni dello Stato che poggiano su di essi non possono che essere di per sé insostenibili.

Se infatti in una terra, in un qualsiasi modo — per così dire — *a priori*, sorgesse una legislazione fondata sui principi razionali, la quale però fosse in contraddizione con la religione di quel paese basata sui principi dell'illibertà spirituale, ecco allora che l'attivazione della legislazione sarebbe assegnata agli *individui* del governo in quanto tali e dell'intera amministrazione diramantesi attraverso tutte le classi³⁴².

In realtà, è soltanto una rappresentazione astratta e vuota figurarsi come possibile che gli individui agiscano soltanto secondo il senso o secondo la lettera della legislazione, e non invece secondo lo spirito della loro religione, nella quale ha sede la loro intima coscienza morale e la loro suprema obbligazione.

Le leggi, in questa opposizione rispetto a ciò che viene dichiarato santo dalla religione, appaiono come qualcosa di fatto dall'uomo. Anche se fossero sancite e introdotte dall'esterno, queste leggi non potrebbero

giösen Geistes gegen sie keinen dauerhaften Widerstand leisten. So scheitern solche Gesetze, wenn ihr Inhalt auch der wahrhafte wäre, an dem Gewissen, dessen Geist verschieden von dem Geiste der Gesetze ist und nicht diese sanktioniert. Es ist nur für eine Torheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, deren Staatsverfassung und Gesetzgebung ohne Veränderung der Religion umzuändern, eine Revolution ohne eine | Reformation gemacht zu haben, zu meinen, mit der alten Religion und ihren Heiligkeiten könne eine ihr entgegengesetzte Staatsverfassung Ruhe und Harmonie in sich haben, und durch äußere Garantien z.B. sogenannter Kammern und die ihnen gegebene Gewalt, den Finanzetat zu bestimmen (vgl. § 544 Anm.) u. dgl. den Gesetzen Stabilität verschafft werden. Es ist für nicht mehr als für eine Nothilfe anzusehen, die Rechte und Gesetze von der Religion trennen zu wollen, bei vorhandener Ohnmacht in die Tiefen des religiösen Geistes hinabzusteigen, und ihn selbst zu seiner Wahrheit zu erheben. Jene Garantien sind morsche Stützen gegen die *Gewissen* der Subjekte, welche die Gesetze, und darunter gehören die Garantien selbst, handhaben sollen; es ist dies vielmehr der höchste, der unheiligste Widerspruch, das religiöse Gewissen, dem die weltliche Gesetzgebung ein Unheiliges ist, an diese binden und ihr unterwerfen zu wollen.

In *Plato* war die Erkenntnis über die Entzweiung bestimmter aufgegangen, die zu seiner Zeit zwischen der vorhandenen Religion und der Staatsverfassung einerseits, und andererseits den tiefern Anforderungen eingetreten war, welche die ihrer Innerlichkeit nun bewußt werdende Freiheit an die Religion und den politischen Zustand machte. *Plato* faßt den Gedanken, daß wahrhafte Verfassung und Staatsleben auf die Idee, auf die an und für sich allgemeinen und wahrhaften Prinzipien der ewigen Gerechtigkeit tiefer begründet sei. Diese zu wissen und zu erkennen ist allerdings Bestimmung und Geschäft der *Philosophie*. Von diesem Gesichtspunkte her bricht *Plato* in die berühmte oder berüchtigte Stelle aus, worin er den *Sokrates* es sehr emphatisch aussprechen läßt, daß *Philosophie* und *Staatsmacht* in Eines zusammenfallen müssen, die Idee die Regentin sein müsse, wenn das Unglück der Völker ein Ende sehen soll. *Plato* hatte dabei die bestimmte Vorstellung, daß die Idee, welche freilich *an sich* der freie sich bestimmende Gedanke ist, auch nur in Form des Gedankens zum Bewußtsein kommen könne; als ein Gehalt, welcher um wahr zu sein, zur Allgemeinheit herausgehoben und in solcher in deren abstraktester Form zum Bewußtsein gebracht werden müsse. |

Um den platonischen Standpunkt in vollständiger Bestimmtheit mit dem Gesichtspunkte zu vergleichen, in welchem hier der Staat in Beziehung auf Religion betrachtet wird, so ist an die Begriffsunterschiede zu erinnern, auf die es hier wesentlich ankommt. Der erste besteht

opporre nessuna resistenza duratura alla contraddizione e agli attacchi dello spirito religioso contro di esse. E così, anche se il loro contenuto fosse quello autentico, tali leggi naufragherebbero nella coscienza morale, il cui spirito è diverso dallo spirito delle leggi e non le sancisce.

Va considerata semplicemente come una follia della nostra epoca quella che intende trasformare un sistema etico corrotto, e la connessa costituzione e legislazione statale, senza trasformare anche la religione; che intende fare una rivoluzione | senza aver fatto una riforma religiosa; che ritiene possibile la pace e l'armonia con la vecchia religione e le sue santità all'interno di una costituzione statale opposta a quella religione stessa; che crede si possa procurare stabilità alle leggi mediante garanzie esterne – per esempio, con le cosiddette camere e il potere loro conferito di determinare il bilancio (cfr. § 544 annot.), ecc.

E va inoltre considerato niente più che un espediente il voler separare i diritti e le leggi dalla religione, nel qual caso si dimostra una volta di più l'impotenza a discendere nella profondità dello spirito religioso e a elevare questo stesso spirito fino alla sua Verità.

Quelle garanzie sono puntelli marci approntati contro la *coscienza morale* di quei soggetti che devono applicare le leggi sotto le quali rientrano le garanzie stesse.

E, in definitiva, la suprema e la più empia delle contraddizioni consiste nel voler legare e assoggettare alla legislazione mondana la coscienza religiosa, alla quale quella appare come qualcosa di empio.

8. Il rapporto tra Religione, Stato e Filosofia in Platone e nella greicità in genere. — Platone ebbe una conoscenza ben precisa dello sdoppiamento, prodottosi nel suo tempo, tra la religione esistente e la costituzione politica, da un lato, e, dall'altro lato, tra queste due insieme e le più profonde esigenze che la Libertà – la quale allora stava divenendo consapevole della propria interiorità – poneva alla religione e alla situazione politica.

Platone ha colto il pensiero che la costituzione e la vita autentica dello Stato hanno il loro fondamento più profondo nell'Idea, nei principi in sé e per sé universali e veri della Giustizia eterna. E non c'è dubbio che sapere e conoscere questa Idea è destinazione e compito della *Filosofia*.

A partire da questo punto di vista, Platone prorompe nel luogo famoso, o famigerato, in cui con molta enfasi fa dire a Socrate che *Filosofia* e *potere dello Stato* devono coincidere, e che l'infelicità dei popoli può aver fine solo se a governare sarà l'Idea³⁴³.

Ora, la concezione determinata che Platone aveva qui in mente è la seguente: L'Idea – la quale, *in sé*, è certamente il pensiero libero che determina se stesso – può giungere alla coscienza anche semplicemente nella forma di pensiero, cioè come un contenuto che, per essere vero, dev'essere sollevato fino all'universalità e dev'essere portato alla coscienza nella forma più astratta di tale universalità. |

aa. L'Idea del Sapere assoluto nella filosofia platonico-aristotelica. — Per confrontare il punto di vista platonico nella sua completa determinatezza con il punto di vista da cui viene qui considerato lo Stato in relazione alla Religione, occorre allora ricordarsi delle differenze concettuali qui essenzialmente implicate.

darin, daß in den natürlichen Dingen, die Substanz derselben, die *Gattung*, verschieden ist von ihrer Existenz, in welcher sie als *Subjekt* ist; diese subjektive Existenz der Gattung ist aber ferner von derjenigen unterschieden, welche die Gattung oder überhaupt das Allgemeine, als *solches* für sich herausgehoben, in dem *Vorstellenden*, Denkenden bekommt. Diese weitere Individualität, der Boden der *freien* Existenz der allgemeinen Substanz, ist das *Selbst* des denkenden Geistes. Der Gehalt der natürlichen Dinge erhält die Form der Allgemeinheit und Wesentlichkeit nicht durch sich und ihre Individualität ist nicht selbst die *Form*, welche nur das subjektive Denken für sich ist, und jenem allgemeinen Gehalte in der Philosophie Existenz für sich gibt. Der *menschliche Gehalt* hingegen ist der freie Geist selbst und kommt in seinem Selbstbewußtsein zur Existenz. Dieser absolute Gehalt, der in sich konkrete Geist ist eben dies, die Form, das Denken, selbst zu seinem Inhalte zu haben; zu der Höhe des denkenden Bewußtseins dieser Bestimmung hat sich *Aristoteles* in seinem Begriffe der Entelechie des Denkens, welches $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ τῆς $\nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ist, über die platonische Idee (die *Gattung*, das *Substantielle*) emporgehoben. Das Denken aber überhaupt enthält, und zwar um der angegebenen Bestimmung selbst willen, ebenso das unmittelbare *Fürsichsein* der *Subjektivität* als die Allgemeinheit, und die wahrhafte Idee des in sich konkreten Geistes ist | ebenso wesentlich in der einen seiner Bestimmungen, des subjektiven Bewußtseins, als in der andern, der Allgemeinheit, und ist in der einen wie in der andern derselbe substantielle Inhalt. Zu *jener* Form aber gehört Gefühl, Anschauung, Vorstellung, und es ist vielmehr notwendig, daß das Bewußtsein der absoluten Idee der Zeit nach zuerst in dieser Gestalt gefaßt werde, und als Religion in seiner unmittelbaren Wirklichkeit früher da sei, denn als Philosophie. Diese entwickelt sich nur erst wieder aus jener Grundlage, so gut als die griechische Philosophie später ist, als die griechische Religion, und eben nur darin ihre Vollendung erreicht hat, das Prinzip des Geistes, der sich zuerst in der Religion manifestiert, in seiner ganzen und bestimmten Wesenheit zu fassen und zu begreifen. Aber die griechische Philosophie konnte sich ihrer Religion nur entgegengesetzt aufstellen, und die Einheit des Gedankens und die Substantialität der Idee sich gegen die Vielgötterei der Phantasie, die heitere und frivole Scherzhafigkeit dieses Dichtens, nur feindlich verhalten. Die *Form* in ihrer unendlichen Wahrheit, die *Subjektivität* des Geistes, brach nur erst als subjektives freies *Denken* hervor, das noch nicht mit der *Substantialität* selbst identisch, diese hiemit noch nicht als *absoluter Geist* gefaßt war. So konnte die Religion nur erst durch das reine für sich seiende Denken, durch die Philosophie gereinigt erscheinen; aber die dem *Substantiellen immanente Form*, welche von ihr bekämpft würde, war jene dichtende

La prima differenza concettuale consiste in ciò: Nelle cose naturali, la loro Sostanza – il *Genere* – è diversa dalla loro Esistenza, nella quale il *Genere* è in quanto *soggetto*.

Questa Esistenza soggettiva del *Genere*, però, è molto differente da quella che il *Genere* – cioè, in generale, l'Universale preso per sé *in quanto tale* – riceve in colui che lo *rappresenta* e lo pensa. Questa ulteriore individualità, che costituisce il terreno dell'esistenza *libera* della Sostanza universale, è il *Sé* dello spirito pensante.

Ora, il contenuto delle cose naturali non riceve da se stesso la forma dell'universalità e dell'essenzialità. L'individualità delle cose naturali non è essa stessa la *forma*: quest'ultima è soltanto il pensiero soggettivo per sé, e, nella Filosofia, essa conferisce per sé Esistenza a quel contenuto universale.

Il *contenuto umano*, invece, è lo stesso spirito libero, e viene all'esistenza nella propria autocoscienza. Questo contenuto assoluto, che è lo spirito entro sé concreto, consiste appunto nell'avere, come suo contenuto, proprio la forma, il pensiero. È stato Aristotele, con il suo concetto dell'entelechia del pensiero quale $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ τῆς $\nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ³⁴⁴, a elevarsi fino all'altezza della coscienza pensante di questa determinazione, superando così l'Idea platonica (che è il *Genere*, il *Sostanziale*).

ββ. La provenienza storica di questa Idea dalla religione greca. — In generale, però, e proprio per via della determinazione suddetta, il pensiero contiene anche l'*Essere-per-sé* immediato della *soggettività* in quanto universalità. E l'Idea autentica dello spirito entro sé concreto è, | altrettanto essenzialmente, sia nell'una delle sue determinazioni (la coscienza soggettiva), sia nell'altra (l'universalità): essa costituisce il medesimo contenuto sostanziale, tanto nell'una quanto nell'altra determinazione.

A *quella* forma, invece, appartiene il sentimento, l'intuizione, la rappresentazione, ed è piuttosto necessario che sul piano temporale la coscienza dell'Idea assoluta venga colta prima in questa figura, e che esista nella sua realtà immediata prima come Religione che come Filosofia.

La Filosofia, a sua volta, si sviluppa solo a partire da quella base fondamentale. E infatti la filosofia greca è posteriore alla religione greca, e ha raggiunto la propria perfezione solo perché ha colto e compreso concettualmente nella sua intera e determinata essenzialità il principio dello Spirito, il quale Spirito si manifesta inizialmente, appunto, nella Religione.

γγ. L'insuperata differenza tra Filosofia e Religione nel pensiero greco. — Sennonché, la filosofia greca non poteva non contrapporsi alla sua religione. L'unità del pensiero e la sostanzialità dell'Idea non potevano che comportarsi ostilmente verso il politeismo della fantasia, verso la giocosità serena e frivola di questa poesia.

La *forma* nella sua verità infinita, cioè la *soggettività* dello spirito, irruppe soltanto come *pensiero* soggettivo libero, non identico con la *sostanzialità* stessa; quest'ultima, quindi, non era stata ancora colta come *Spirito assoluto*.

Perciò la Religione poteva apparire purificata solo attraverso il pensiero puro essente-per-sé, cioè mediante la Filosofia. Ma la *forma immanente alla sostanzialità*, la forma combattuta dalla Filosofia, era quella fantasia poetante.

Phantasie. Der Staat, der sich auf gleiche Weise, aber früher als die Philosophie, aus der Religion entwickelt, stellt die *Einseitigkeit*, welche seine *an sich* wahrhafte Idee an ihr hat, in der Wirklichkeit als *Verdorbenheit* dar. Plato, gemeinschaftlich mit allen seinen denkenden Zeitgenossen, diese Verdorbenheit der Demokratie und die Mangelhaftigkeit selbst ihres Prinzips erkennend, hob das Substantielle hervor, vermochte aber nicht seiner Idee des Staats die unendliche Form der Subjektivität einzubilden, die noch vor seinem Geiste verborgen war; sein Staat ist deswegen an ihm selbst *ohne die subjektive Freiheit* (§ 503 Anm. 513 usf.). Die Wahrheit, welche dem Staate inwohnen, ihn verfassen und beherrschen sollte, faßt er darum nur in der Form der *gedachten* Wahrheit, der Philosophie, und tat so jenen Ausspruch, daß so lange nicht die Philosophen in den Staaten regieren oder die jetzt Könige und Herrscher genannt werden, nicht gründlich und umfassend philosophieren werden, so lange werde dem Staate keine Befreiung von den Übeln werden, noch dem menschlichen Geschlechte; so lange könne die Idee seiner Staatsverfassung nicht zur Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen. Plato war es nicht verliehen dahin fortgehen zu können, zu sagen, daß so lange nicht die wahrhafte Religion in der Welt hervortritt und in den Staaten herrschend wird, so lange ist nicht das wahrhafte Prinzip des Staates in die Wirklichkeit gekommen. So lange aber konnte dies Prinzip auch nicht in den Gedanken kommen, von diesem nicht die wahrhafte Idee des Staates erfaßt werden, – der substantiellen Sittlichkeit, mit welcher die Freiheit des für sich seienden Selbstbewußtseins identisch ist. Nur in dem Prinzip des sein Wesen wissenden, des *an sich* absolut freien und in der Tätigkeit seines Befreiens seine Wirklichkeit habenden Geistes, ist die absolute Möglichkeit und Notwendigkeit vorhanden, daß Staatsmacht, Religion und die Prinzipien der Philosophie in eins zusammenfallen, die Versöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiste, des Staats mit dem religiösen Gewissen in gleichen dem philosophischen Wissen sich vollbringt. Indem die fürsichseiende Subjektivität absolut identisch ist mit der substantiellen Allgemeinheit, enthält die Religion als solche wie der Staat als solcher, als Formen, in denen das Prinzip existiert, in ihnen die absolute Wahrheit, so daß diese, indem sie als Philosophie ist, selbst nur in einer ihrer Formen ist. Aber indem auch die Religion in der Entwicklung ihrer selbst die in der Idee enthaltenen Unterschiede (§ 566 ff.) entwickelt, so kann, ja muß das Dasein – in seiner ersten unmittelbaren d.h. selbst einseitigen Weise erscheinen, und ihre Existenz zu sinnlicher Äußerlichkeit und damit weiterhin zur Unterdrückung der Freiheit des Geistes und zur Verkehrtheit des politischen Lebens verdorben werden. Aber das Prinzip enthält die unendliche Elastizität der absoluten Form, dies Verderben ihrer | Formbestimmungen und des Inhalts durch dieselben, zu überwinden, und die Versöhnung [des] Geistes in ihm selbst zu bewirken. So

66. L'insuperata differenza tra Stato e Libertà soggettiva nel mondo greco. — Lo Stato si sviluppa anch'esso dalla Religione, ma prima della Filosofia.

Ora, l'Idea dello Stato, *in sé* vera, contiene un'*unilateralità* che, nella realtà, lo Stato presenta come *corruzione*.

Platone, in ciò concordando con tutti i pensatori suoi contemporanei, individuò questa corruzione della democrazia e l'insufficienza del suo principio, mise in risalto il Sostanziale, ma non poté imprimere alla sua Idea dello Stato la forma infinita della soggettività, la quale era ancora celata al suo spirito. Il suo Stato, di conseguenza, | è in se stesso *senza la Libertà soggettiva* (§§ 503 annot., e 513, ecc.).

66. La soluzione platonica: il dominio dei filosofi. — La Verità che doveva essere immanente allo Stato, che doveva costituirlo e dominarlo, pertanto, fu colta da Platone soltanto nella forma della Verità *pensata*, cioè della Filosofia. Da qui derivò la sua sentenza: Finché i filosofi non governeranno lo Stato, oppure finché non filosoferanno in modo approfondito e completo coloro che adesso vengono chiamati re e dominatori, non ci sarà nessuna liberazione dai mali, né nello Stato, né nel genere umano; fino ad allora, l'Idea della sua costituzione politica non maturerà per divenire possibile e non vedrà la luce del sole³⁴⁵.

67. La conciliazione con la Realtà nel Protestantesimo. — A Platone non fu concesso di procedere oltre per affermare ciò: Finché la Religione vera non entrerà in scena nel mondo e diverrà dominante negli Stati, il vero principio dello Stato non giungerà alla Realtà.

Ma finché tale principio non poté giungere al pensiero, quest'ultimo non poté cogliere l'Idea vera dello Stato, cioè l'Idea dell'Eticità sostanziale identica con la Libertà dell'autocoscienza essente-per-sé.

La possibilità e necessità assoluta che potere statale, principi religiosi e principi filosofici coincidano è data soltanto nel principio dello Spirito che sa la sua Essenza, cioè dello Spirito *in sé* assolutamente libero che ha la sua realtà nell'attività della sua liberazione.

Solo in questo principio si compie la conciliazione della Realtà in generale con lo Spirito, dello Stato con la coscienza religiosa e, insieme, con il sapere filosofico.

Quando la soggettività essente-per-sé è assolutamente identica con l'universalità sostanziale, ecco che sia la Religione in quanto tale, sia lo Stato in quanto tale, sono forme in cui esiste il principio, e contengono entro sé la Verità assoluta. Pertanto, quando esiste come Filosofia, la Verità assoluta è semplicemente in una delle sue forme.

Ora, però, poiché la Religione, nello sviluppo di se stessa, sviluppa anche le differenze contenute nell'Idea (§§ 566 ss.), allora l'esistenza può, anzi deve apparire nella sua prima modalità immediata, cioè unilaterale, e il suo esistere deve corrompersi in exteriorità sensibile e quindi, ulteriormente, in oppressione della Libertà dello spirito e in perversione della vita politica.

Il principio contiene tuttavia l'elasticità infinita della Forma assoluta, elasticità che supera | la corruzione delle sue determinazioni formali e del contenuto posto mediante queste stesse determinazioni, e che effettua la conciliazione dello Spirito entro lo Spirito stesso.

wird zuletzt das Prinzip des religiösen und des sittlichen Gewissens ein und dasselbe, in dem protestantischen Gewissen, – der freie Geist in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit sich wissend. Die Verfassung und Gesetzgebung wie deren Betätigungen haben zu ihrem Inhalt das Prinzip und die Entwicklung der Sittlichkeit, welche aus der zu ihrem ursprünglichen Prinzip hergestellten und damit erst als solcher wirklichen Wahrheit der Religion hervorgeht und daraus allein hervorgehen kann. Die Sittlichkeit des Staates und die religiöse Geistigkeit des Staates sind sich so die gegenseitigen festen Garantien. |

È così, in definitiva, che il principio della coscienza religiosa e della coscienza etica diviene un'unica e medesima cosa nella coscienza protestante: qui è lo Spirito libero che si sa nella propria Razionalità e Verità.

La costituzione e la legislazione, come pure le relative attivazioni, hanno per loro contenuto il principio e lo sviluppo dell'Eticità, la quale procede – e unicamente può procedere – dalla Verità della Religione, cioè da questa Verità che è reale solo in quanto ricondotta al suo principio originario.

L'eticità dello Stato e la spiritualità religiosa dello Stato costituiscono così ciascuna la solida garanzia dell'altra. |

DER ABSOLUTE GEIST

§ 553

Der *Begriff* des Geistes hat seine *Realität* im Geiste. Daß diese in der Identität mit jenem als das *Wissen* der absoluten Idee sei, hierin ist die notwendige Seite, daß die *an sich* freie Intelligenz in ihrer Wirklichkeit zu ihrem Begriffe befreit sei, um die dessen würdige *Gestalt* zu sein. Der subjektive und der objektive Geist sind als der Weg anzusehen, auf welchem sich diese Seite der *Realität* oder der Existenz ausbildet.

§ 554

Der absolute Geist ist ebenso ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte *Identität*; die Eine und allgemeine *Substanz* als geistige, das Urteil *in sich* und in *ein Wissen*, für welches sie als solche ist. Die *Religion*, wie diese höchste Sphäre im allgemeinen bezeichnet werden kann, ist ebensowohl als vom Subjekte ausgehend und in demselben sich befindend als objektiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist.

Daß hier nicht und daß überhaupt Glaube dem Wissen nicht entgegengesetzt, sondern Glauben vielmehr ein Wissen ist, und jenes nur eine besondere Form von diesem, ist oben § 63 Anm. bemerkt worden. - Daß heutigentags so wenig von Gott gewußt und bei seinem objektiven Wesen sich aufgehalten, desto mehr aber von Religion, d.i. dem Inwohnen desselben in der subjektiven Seite, gesprochen und sie, nicht die Wahrheit als solche gefordert wird enthält wenigstens diese richtige Bestimmung, daß Gott als Geist in seiner Gemeinde aufgefaßt werden muß. |

LO SPIRITO ASSOLUTO

§ 553. Identità fra Concetto e Realtà dello Spirito

Il *Concetto* dello Spirito ha la sua *Realità* nello Spirito.

Questa *Realità* identica al *Concetto* è il *Sapere* dell'Idea assoluta: in ciò risiede la necessità che l'intelligenza, *in sé* libera, sia liberata nella sua realtà in vista del suo *Concetto*, per esserne degna *figura*.

Lo Spirito soggettivo e lo Spirito oggettivo vanno considerati come la via lungo la quale si perfeziona questo lato della *Realità*, cioè dell'esistenza.

§ 554. Lo Spirito assoluto come Identità essente-entro-sé e ritornante entro sé. La sfera della Religione

Lo Spirito assoluto è tanto *Identità* eternamente essente-entro-sé, quanto anche *Identità* ritornante e già sempre ritornata entro sé.

Esso è l'unica *Sostanza* universale in quanto *Sostanza* spirituale, è la *Partizione* originaria (il Giudizio) *entro sé* ed *entro un Sapere per il quale* è la *Sostanza* in quanto tale.

La *Religione* - così può essere designata in generale questa sfera suprema - va considerata (1) come ciò che procede dal soggetto e si trova entro il soggetto stesso, e, a un tempo, (2) come ciò che procede oggettivamente dallo Spirito assoluto, il quale, in quanto Spirito, è nella sua comunità.

La fede come forma particolare di sapere. Dio va colto come Spirito nella sua comunità. - Già in precedenza (§ 63 annot.) si è osservato che fede e sapere non si contrappongono né qui, né mai, e che la fede, piuttosto, è un sapere, è soltanto una forma particolare di sapere.

Al giorno d'oggi meno si sa di Dio, meno ci si sofferma sulla sua *Essenza* oggettiva, tanto più si parla e c'è esigenza di religione - cioè, dell'immanenza di Dio nell'aspetto soggettivo -, invece di esigere la *Verità* in quanto tale. Ora, questo fatto contiene se non altro la seguente determinazione corretta: Dio dev'essere colto come Spirito nella sua comunità. |

§ 555

Das subjektive Bewußtsein des absoluten Geistes ist wesentlich in sich Prozeß, dessen unmittelbare und substantielle Einheit der *Glaube* in dem Zeugnis des Geistes als die *Gewißheit* von der objektiven Wahrheit ist. Der Glaube, zugleich diese unmittelbare Einheit und sie als das Verhältnis jener unterschiedenen Bestimmungen enthaltend ist in der *Andacht*, dem impliziten oder explizierten *Kultus*, in den Prozeß übergegangen, den Gegensatz zur geistigen Befreiung aufzuheben, durch diese Vermittlung jene erste Gewißheit zu *bewähren*, und die konkrete Bestimmung derselben, nämlich die Versöhnung, die Wirklichkeit des Geistes zu gewinnen.

A

DIE KUNST

§ 556

Die Gestalt dieses Wissens ist als *unmittelbar* – (das Moment der Endlichkeit der Kunst) einerseits ein Zerfallen in ein Werk von äußerlichem gemeinem Dasein, in das dasselbe produzierende und in das anschauende und verehrende Subjekt, andererseits ist sie die konkrete *Anschauung* und Vorstellung des *an sich* absoluten Geistes als des *Ideals*, – der aus dem subjektiven Geiste gebornen konkreten Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur *Zeichen* der Idee, zu deren Ausdruck so durch den einbildenden Geist verklärt ist, daß die Gestalt sonst nichts anderes an ihr zeigt; – die Gestalt der *Schönheit*.

§ 557

Die sinnliche Äußerlichkeit an dem Schönen, die *Form* der *Unmittelbarkeit* als solcher ist zugleich *Inhaltsbestimmtheit* und der Gott hat bei seiner geistigen zugleich in ihm noch die Bestimmung eines natürlichen Elements oder Daseins. – Er enthält die sogenannte *Einheit* der Natur und des Geistes, – d.i. die *unmittelbare*, die Form der Anschauung; – somit nicht die geistige Einheit, in welcher das Natürliche nur als Ideelles, Aufgeh-

§ 555. Il raggiungimento della conciliazione, cioè della Realtà dello Spirito

La coscienza soggettiva dello Spirito assoluto è essenzialmente, entro sé, processo. L'unità immediata e sostanziale di tale processo è la *fede* nella testimonianza dello Spirito, fede che è come *certezza* della Verità oggettiva.

La fede, quando contiene questa unità sia come unità immediata, sia come Rapporto tra quelle determinazioni differenti, è allora passata, attraverso la *devozione*, attraverso il *culto* implicito o esplicito, nel processo che consiste (1) nella rimozione dell'opposizione per divenire liberazione spirituale, (2) nella *conferma* di quella prima certezza attraverso questa mediazione, e (3) nella conquista della determinazione concreta di essa, cioè nella conquista della conciliazione, della Realtà dello Spirito.

A.

L'ARTE

§ 556. La figura della bellezza

La figura di questo sapere, in quanto figura *immediata*, è il momento della finitezza dell'arte.

In tal senso, da un lato, essa è lo scomporsi (1) in un'opera dall'Esserci esteriore e comune, (2) nel soggetto che produce l'opera stessa, e (3) nel soggetto che la contempla e la venera.

Dall'altro lato, questa figura è l'*intuizione* e rappresentazione concreta dello Spirito, *in sé* assoluto, colto come l'*Ideale*: è rappresentazione della figura concreta nata dallo Spirito soggettivo, nella quale l'immediatezza naturale è soltanto *segno* dell'Idea. Mediante lo spirito che l'elabora, la figura è trasfigurata a espressione dell'Idea, al punto che in sé essa non mostra altro che l'Idea.

Questa è la figura della *bellezza*.

§ 557. Dio come unità immediata di Natura e Spirito. L'Arte bella

Nel Bello, l'esteriorità sensibile, cioè la *forma* dell'*immediatezza* in quanto tale, è a un tempo *determinatezza di contenuto*. Qui Dio, accanto alla sua determinazione spirituale, ha ancora entro sé la determinazione di un elemento naturale, di un Esserci.

Dio contiene qui la cosiddetta *unità* della Natura e dello Spirito, contiene cioè l'unità *immediata*, la forma dell'intuizione. Esso non è quindi l'Unità spirituale in cui l'elemento naturale sareb-

benes gesetzt und der geistige Inhalt nur in Beziehung auf sich selbst wäre; es ist nicht der absolute Geist, welcher in dies Bewußtsein eintritt. Nach der subjektiven Seite ist die Gemeinde wohl eine sittliche, weil sie ihr Wesen als geistiges weiß, und ihr Selbstbewußtsein und Wirklichkeit hierin zur substantiellen Freiheit erhoben ist. Aber behaftet mit der Unmittelbarkeit ist die Freiheit des Subjekts nur Sitte, ohne die unendliche Reflexion in sich, ohne die subjektive Innerlichkeit des *Gewissens*; hiernach ist auch in weiterer Entwicklung die Andacht und der Kultus der Religion der schönen Kunst bestimmt.

§ 558

Die Kunst bedarf zu den von ihr zu produzierenden Anschauungen nicht nur eines äußerlichen gegebenen Materials, worunter auch die subjektiven Bilder und Vorstellungen gehören, sondern für den Ausdruck des geistigen Gehalts auch der gegebenen Naturformen nach deren Bedeutung, welche die Kunst ahnen und innehaben muß (vgl. § 411). Unter den Gestaltungen ist die menschliche die höchste und wahrhafte, weil nur in ihr der Geist seine Leiblichkeit und hiemit anschaulichen Ausdruck haben kann.

Es erledigt sich hierdurch das Prinzip der *Nachahmung der Natur* in der Kunst, über welche keine Verständigung mit einem ebenso abstrakten Gegensatze möglich ist, so lange das Natürliche nur in seiner Äußerlichkeit, nicht als den Geist bedeutende, charakteristische, sinnvolle Naturform genommen wird. |

§ 559

Der absolute Geist kann nicht in solcher Einzelheit des Gestaltens expliziert werden; der Geist der schönen Kunst ist darum ein beschränkter Volksgeist, dessen an sich seiende Allgemeinheit, indem zur weiteren Bestimmung ihres Reichtums fortgegangen wird, in eine unbestimmte Vielgötterei zerfällt. Mit der wesentlichen Beschränktheit des Inhalts wird die Schönheit überhaupt nur zur Durchdringung der Anschauung oder des Bildes durch das Geistige, – zu etwas Formellem, so daß der Inhalt des Gedankens oder die Vorstellung [ebenso] wie der Stoff, den er

be posto soltanto come qualcosa di idealitato, di rimosso, e in cui il contenuto spirituale sarebbe in relazione soltanto con se stesso. Non è lo Spirito assoluto quello che accede a questa coscienza.

Secondo il lato soggettivo, la comunità è certamente una comunità etica, perché essa sa che la sua Essenza è un'Essenza spirituale, e la sua autocoscienza e realtà si trovano qui elevate alla Libertà sostanziale.

In quanto però affetta dall'immediatezza, la Libertà del soggetto è qui soltanto *ethos*, senza la riflessione infinita entro sé, senza l'interiorità soggettiva della *coscienza morale*. In modo analogo sono determinati, anche nello sviluppo ulteriore, la devozione e il culto della religione dell'Arte bella.

§ 558. La figura umana è la più bella e più vera

Per le intuizioni che deve produrre, l'Arte non ha bisogno soltanto di un materiale esteriore dato (nel quale rientrano anche le immagini e rappresentazioni soggettive). Per l'espressione del contenuto spirituale essa ha bisogno anche delle forme naturali date secondo il loro significato, significato che l'Arte deve presentare e possedere entro sé (cfr. § 411).

Ora, tra le figurazioni, quella umana è la più bella e vera perché soltanto in essa lo spirito può avere la sua corporalità e, quindi, la sua espressione intuibile.

Insufficienza del principio dell'imitazione artistica della Natura. — In tal modo si chiudono i conti con il principio dell'*imitazione della Natura* nell'Arte. Infatti, finché il Naturale viene inteso soltanto nella sua esteriorità, e non invece come forma naturale significante lo Spirituale, caratteristica, ricca di senso, non è possibile nessun accordo su una opposizione così astratta. |

§ 559. La bellezza come espressione dello spirito limitato di un popolo

Lo Spirito assoluto non può essere esplicitato in tale singolarità dell'attività configuratrice.

Lo Spirito dell'Arte bella è perciò lo spirito limitato di un popolo, spirito la cui universalità essente-in-sé, procedendo verso una più ampia determinazione della sua ricchezza, si frantuma in un politeismo indeterminato.

Con la limitatezza essenziale del contenuto, la bellezza diviene in generale soltanto la compenetrazione dell'intuizione o dell'immagine da parte dello Spirituale: essa diviene qualcosa di formale, per cui tanto il contenuto del pensiero, cioè la rappresentazione, quanto anche il materiale che il pensiero impiega per la pro-

zu seiner Einbildung gebraucht, von der verschiedensten und selbst unwesentlichsten Art, und das Werk doch etwas schönes und ein Kunstwerk sein kann.

§ 560

Die Einseitigkeit der *Unmittelbarkeit* an dem Ideale enthält (§ 556) die entgegengesetzte, daß es ein vom Künstler *Gemachtes* ist. Das Subjekt ist das *Formelle* der Tätigkeit, und das *Kunstwerk* nur dann Ausdruck des Gottes, wenn kein Zeichen von subjektiver *Besonderheit* darin, sondern der Gehalt des inwohnenden Geistes sich ohne Beimischung und von deren Zufälligkeit unbefleckt empfangen und herausgeboren hat. Aber indem die Freiheit nur bis zum Denken fortgeht, ist die mit diesem inwohnenden Gehalte erfüllte Tätigkeit, die *Begeisterung* des Künstlers, wie eine in ihm fremde Gewalt als ein *unfreies* Pathos; das *Produzieren* hat an ihm selbst die Form *natürlicher* Unmittelbarkeit, kommt dem *Genie* als diesem *besondern* Subjekte zu, – und ist zugleich ein mit technischem Verstande und mechanischen Äußerlichkeiten beschäftigtes Arbeiten. Das Kunstwerk ist daher ebensowohl ein Werk der freien Willkür, und der Künstler der Meister des Gottes. |

§ 561

In jenem Erfülltsein erscheint die *Versöhnung* so als Anfang, daß sie unmittelbar in dem subjektiven Selbstbewußtsein vollbracht sei, welches so in sich sicher und heiter, ohne die Tiefe und ohne Bewußtsein seines Gegensatzes gegen das an und für sich seiende Wesen ist. Jenseits der in solcher Versöhnung geschehenen Vollendung der *Schönheit* in der *klassischen* Kunst, liegt die Kunst der *Erhabenheit*; die *symbolische*, worin die der Idee angemessene Gestaltung noch nicht gefunden ist, vielmehr der Gedanke als hinausgehend und ringend mit der Gestalt als ein negatives Verhalten zu derselben, der er zugleich sich einzubilden bemüht ist, dargestellt wird. Die Bedeutung, der Inhalt zeigt eben damit die unendliche Form noch nicht erreicht zu haben, noch nicht als freier Geist gewußt und sich bewußt zu sein. Der Inhalt ist nur als der abstrakte Gott des reinen Denkens, oder ein Streben nach demselben, das sich rastlos und unversöhnt in allen Gestaltungen herumwirft, indem es sein Ziel nicht finden kann.

pria attività immaginativa, può essere delle specie più diverse e persino più inessenziali, mentre l'opera può tuttavia essere qualcosa di bello e risultare un'opera d'arte.

§ 560. L'opera d'arte come espressione di Dio e come opera del libero arbitrio. L'arte classica

L'unilateralità dell'*immediatezza* nell'Ideale implica (§ 556) l'unilateralità opposta di essere un'entità *fatta* dall'artista.

Il soggetto è l'*elemento formale* dell'attività, e l'*opera d'arte* è espressione di Dio solo quando in essa non v'è alcun segno di *particolarità* soggettiva, bensì il contenuto dello Spirito immanente viene percepito e partorito immacolatamente, senza mescolanza e senza la relativa accidentalità.

Tuttavia, poiché la Libertà procede solo fino al pensiero, ecco che l'attività riempita con questo contenuto immanente – l'attività come *entusiasmo* dell'artista – è un *pathos non libero*, è come una potenza estranea entro l'artista stesso. Nell'artista la *produzione* ha la forma dell'*immediatezza naturale*, è di pertinenza del *genio* in quanto questo *soggetto particolare*, e, a un tempo, è un lavoro che richiede competenza tecnica ed esteriorità meccaniche.

Di conseguenza, l'opera d'arte è anche un'opera del libero arbitrio, e l'artista è il mastro che padroneggia Dio. |

§ 561. L'arte simbolica

In quell'essere-riempito, la *conciliazione* appare quindi come inizio, nel senso che essa è immediatamente compiuta nell'autocoscienza soggettiva, la quale è entro sé sicura e gaia, senza però la profondità e senza la consapevolezza della sua opposizione rispetto all'Essenza essente-in-sé-e-per-sé.

Al di là della perfezione della *bellezza* nell'arte *classica* – perfezione compiutasi all'interno di tale conciliazione –, si colloca l'arte della *sublimità*, l'arte *simbolica* in cui non si è ancora trovata la figurazione adeguata all'Idea, e in cui il pensiero viene presentato piuttosto come oltrepassante la figura e in lotta con essa, come un comportamento negativo verso la figura sulla quale esso a un tempo si sforza di imprimersi.

In tal modo, il significato – il contenuto – mostra appunto di non avere ancora raggiunto la Forma infinita, mostra di non essere ancora saputo, e di non sapersi, come Spirito.

Il contenuto è qui soltanto il Dio astratto del pensiero puro, oppure è uno sforzo che tende verso questo Dio, uno sforzo irrequieto e inconciliato che, non potendo trovare la sua meta, si riversa in tutte le figurazioni.

§ 562

Die andere Weise aber der Unangemessenheit der Idee und der Gestaltung ist, daß die unendliche Form, die Subjektivität, nicht wie in jenem Extreme nur oberflächliche Persönlichkeit, sondern das Innerste ist, und der Gott nicht als seine Gestalt nur suchend oder in äußerer sich befriedigend, sondern sich in sich nur findend, hiemit im Geistigen allein seine adäquate Gestalt sich gebend, gewußt wird. So gibt die – *romantische* – Kunst es auf, ihn als solchen in | der äußern Gestalt und durch die Schönheit zu zeigen; sie stellt ihn als nur zur Erscheinung sich herablassend, und das Göttliche als Innigkeit in der Äußerlichkeit, dieser selbst sich entnehmend dar, welche daher hier in Zufälligkeit gegen ihre Bedeutung erscheinen darf.

Die Philosophie der Religion hat die logische Notwendigkeit in dem Fortgang der Bestimmungen des als das Absolute gewußten Wesens zu erkennen, welchen Bestimmungen zunächst die Art des Kultus entspricht, wie ferner das weltliche Selbstbewußtsein, das Bewußtsein über das, was die höchste Bestimmung im Menschen sei, und hiemit die Natur der Sittlichkeit eines Volkes, das Prinzip seines Rechts, seiner wirklichen Freiheit und seiner Verfassung, wie seiner Kunst und Wissenschaft, dem Prinzip entsprechen, welches die Substanz einer Religion ausmacht. Daß alle diese Momente der Wirklichkeit eines Volkes Eine systematische Totalität ausmachen und Ein Geist sie erschafft und einbildet, diese Einsicht liegt der weitem zum Grunde, daß die Geschichte der Religionen mit der Weltgeschichte zusammenfällt.

Über den engen Zusammenhang der Kunst mit den Religionen ist die nähere Bemerkung zu machen, daß die *schöne* Kunst nur denjenigen Religionen angehören kann, in welchen die *konkrete* in sich frei gewordene, noch nicht aber absolute *Geistigkeit* Prinzip ist. In den Religionen, in welchen die Idee noch nicht in ihrer freien Bestimmtheit offenbar geworden und gewußt wird, tut sich wohl das Bedürfnis der Kunst hervor, um in Anschauung und Phantasie die Vorstellung des *Wesens* zum Bewußtsein zu bringen, ja die Kunst ist sogar das einzige Organ, in welchem der abstrakte, in sich unklare aus natürlichen und geistigen Elementen verworrene Inhalt sich zum Bewußtsein zu bringen streben kann. Aber diese Kunst ist mangelhaft; weil sie einen so mangelhaften Gehalt hat, ist es auch die Form; denn jener ist es dadurch daß er die Form nicht immanent in ihm selbst hat. Die Darstellung behält eine Seite von | Geschmack- und Geistlosigkeit, weil das Innere selbst noch mit Geistlosigkeit behaftet ist, daher nicht die Macht hat, das Äußere frei zur Bedeutung und zur Gestalt zu durchdringen. Die schöne Kunst

§ 562. L'arte romantica

L'altra modalità dell'inadeguatezza tra Idea e figurazione, invece, è quella per cui la Forma infinita, la soggettività, non è soltanto personalità superficiale, come nel primo estremo, ma è anche la suprema interiorità. Qui Dio viene saputo non come colui che semplicemente cerca la sua figura o che si appaga in una figura esterna, bensì come colui che trova se stesso entro sé, e che quindi si conferisce la propria figura adeguata unicamente nello Spirituale.

In tal modo, l'Arte – l'arte *romantica* – rinuncia a mostrare Dio in quanto tale | nella figura esterna e mediante la bellezza. L'arte romantica presenta Dio come colui che soltanto accondiscende a manifestarsi, ed espone il Divino come intimità che, manifestandosi nell'esteriorità, si sottrae a questa stessa esteriorità, la quale pertanto può qui apparire come accidentale rispetto al proprio significato.

Coincidenza della storia delle religioni con la storia del mondo. — La filosofia della Religione deve riconoscere (1) la necessità logica nel processo delle determinazioni dell'Essenza saputa come l'Assoluto, (2) a quali determinazioni corrisponde inizialmente il tipo di culto, (3) in che modo al principio che costituisce la sostanza di una religione corrispondano l'autocoscienza mondana, la consapevolezza sulla suprema destinazione dell'uomo, e quindi la natura dell'eticità di un popolo, il principio del suo diritto, della sua libertà reale e della sua costituzione, come pure della sua arte e scienza.

La comprensione del fatto che tutti questi momenti della realtà di un popolo costituiscono un'unica totalità sistematica, e sono creati e informati da un unico spirito, è il fondamento per comprendere inoltre che la storia delle religioni coincide con la storia del mondo.

Arte e Religione. — Quanto alla stretta connessione dell'Arte con le religioni, bisogna osservare più in particolare che l'Arte *bella* può appartenere soltanto a quelle religioni il cui principio è la *spiritualità concreta* divenuta entro sé libera, ma non ancora la *spiritualità* assoluta.

Nelle religioni in cui l'Idea non è ancora rivelata e saputa nella sua determinatezza libera, è certamente operante il bisogno dell'Arte che mira a portare alla coscienza, sul piano intuitivo e fantastico, la rappresentazione dell'Essenza; qui, anzi, l'Arte è persino l'unico organo in cui il contenuto astratto, entro sé confuso e misto di elementi naturali e spirituali, può sforzarsi di pervenire alla coscienza. Quest'arte, però, è insufficiente; poiché ha un contenuto insufficiente, anche la sua forma è insufficiente: il contenuto, infatti, è tale perché non ha entro se stesso la forma immanente. L'esposizione comporta un lato in cui | vi è assenza di gusto e di spiritualità, perché l'Interno stesso è ancora affetto da assenza di spiritualità, e perciò non ha il potere di compenetrare liberamente l'Esterno fino a conferirgli significato e figura.

dagegen hat das Selbstbewußtsein des freien Geistes, damit das Bewußtsein der Unselbständigkeit des Sinnlichen und bloß Natürlichen gegen denselben zur Bedingung, sie macht dieses ganz nur zum Ausdruck desselben, es ist die innere Form, die nur sich selbst äußert. Damit hängt die weitere, höhere Betrachtung zusammen, daß das Eintreten der Kunst den Untergang einer an sinnliche Äußerlichkeit noch gebundenen Religion anzeigt. Zugleich, indem sie der Religion die höchste Verklärung, Ausdruck und Glanz zu geben scheint, hat sie dieselbe über ihre Beschränktheit hinausgehoben. Das Genie des Künstlers und der Zuschauer ist in der erhabenen Göttlichkeit, deren Ausdruck vom Kunstwerk erreicht ist, mit dem eignen Sinne und Empfindung einheimisch, befriedigt und befreit; das Anschauen und Bewußtsein des freien Geistes ist gewährt und erreicht. Die schöne Kunst hat von ihrer Seite dasselbe geleistet, was die Philosophie, – die Reinigung des Geistes von der Unfreiheit. Jene Religion, in welcher sich das Bedürfnis der schönen Kunst und eben deswegen erst erzeugt, hat in ihrem Prinzip ein gedankenloses und sinnliches Jenseits; die *andächtig* verehrten Bilder sind die unschönen Götzenbilder, als wundertätige Talismane, die auf eine jenseitige geistlose Objektivität gehen, und Knochen tun denselben oder selbst bessern Dienst, als solche Bilder. Aber die schöne Kunst ist nur eine Befreiungs-Stufe, nicht die höchste Befreiung selbst. – Die wahrhafteste Objektivität, welche nur im Elemente des *Gedankens* ist, dem Elemente, in welchem allein der reine Geist für den Geist, die Befreiung zugleich mit der Ehrfurcht ist, mangelt auch in dem Sinnlich-schönen des Kunstwerks, noch mehr in jener äußerlichen, unschönen Sinnlichkeit. |

§ 563

Die schöne Kunst (wie deren eigentümliche Religion) hat ihre Zukunft in der wahrhaften Religion. Der beschränkte Gehalt der Idee geht an und für sich in die mit der unendlichen Form identische Allgemeinheit, – die Anschauung, das unmittelbare an Sinnlichkeit gebundene Wissen, in das sich in sich vermittelnde Wissen, in ein Dasein, das selbst das Wissen ist, in das *Offenbaren*, über; so daß der Inhalt der Idee die Bestimmung der freien Intelligenz zum Prinzip hat, und als absoluter *Geist für den Geist* ist.

L'Arte *bella*, invece, ha per condizione l'autocoscienza dello spirito libero, e quindi la coscienza della non-autonomia dell'elemento sensibile e meramente naturale rispetto allo spirito. L'Arte bella fa di questo elemento interamente e soltanto l'espressione dello spirito: qui non è altro che la stessa forma interna a estrinsecarsi.

A ciò si ricollega questa ulteriore e più alta considerazione: L'entrata in scena dell'Arte bella annuncia il tramonto di una religione ancora legata all'esteriorità sensibile. Proprio nel momento in cui sembra conferire alla Religione la suprema trasfigurazione ed espressione e il supremo splendore, l'Arte ha in realtà innalzato la Religione al di là della sua limitatezza. Nella sublime divinità che l'opera d'arte porta a espressione, il genio dell'artista e degli spettatori s'immedesima con il suo senso proprio e le proprie sensazioni, è appagato e liberato: viene conseguita e garantita l'intuizione e consapevolezza dello spirito libero.

L'Arte bella ha svolto a suo modo lo stesso compito della Filosofia, vale a dire: la purificazione dello spirito dalla non-libertà. Quella religione in cui per la prima volta si genera il bisogno dell'Arte bella, e appunto perché si genera, ha nel suo principio un Aldilà sensibile e privo di pensiero; le immagini *devotamente* venerate sono idoli privi di bellezza, sono come talismani miracolosi che rinviano a un'oggettività senza spiritualità, posta al di là, e delle ossa svolgono la medesima funzione, o persino una funzione migliore, di tali immagini.

L'Arte bella, tuttavia, è soltanto uno stadio della liberazione, non la liberazione suprema.

Neppure nel Bello sensibile dell'opera d'arte si ha ancora l'oggettività vera, la quale si trova soltanto nell'elemento del *pensiero*, nell'unico elemento in cui lo Spirito puro è per lo Spirito e in cui la liberazione si accompagna col timore reverenziale. Tanto più, dunque, l'oggettività vera è assente da quella sensibilità esteriore e non bella. |

§ 563. Il passaggio dall'Arte bella alla Rivelazione

L'Arte bella, insieme alla sua religione peculiare, ha il proprio futuro nella Religione vera.

Il contenuto limitato dell'Idea trapassa in sé e per sé nell'universalità identica alla Forma infinita: l'intuizione, cioè il sapere immediato vincolato alla sensibilità, trapassa nel Sapere che si media entro sé, in un Esserci che è esso stesso il Sapere; in breve, trapassa nella *Rivelazione*.

In tal modo, il contenuto dell'Idea ha come principio la determinazione dell'intelligenza libera e, in quanto *Spirito* assoluto, è tale *per lo Spirito*.

B

DIE GEOFFENBARTE RELIGION

§ 564

Es liegt wesentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, d.i. derjenigen, deren Inhalt der absolute Geist ist, daß sie *geoffenbart* und zwar *von Gott* geoffenbart sei. Denn indem das Wissen, das Prinzip, wodurch die Substanz Geist ist, als die unendliche für sich seiende Form das *selbstbestimmende* ist, ist es schlechthin *manifestieren*, der Geist ist nur Geist, insofern er *für* den Geist ist, und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der nicht mehr abstrakte Momente seiner, sondern sich selbst manifestiert.

Der alten Vorstellung der Nemesis, nach welcher das Göttliche und seine Wirksamkeit in der Welt nur als *gleichmachende* Macht, die das Hohe und Große zertrümmere, vom noch abstrakten Verstande gefaßt worden, setzten *Plato* und *Aristoteles* entgegen, daß Gott nicht *neidisch* ist. Man kann dies gleichfalls den neuen Versicherungen entgegensetzen, daß der Mensch Gott nicht erkennen könne; – diese Versicherungen, denn mehr sind diese Behauptungen nicht, sind um so inkonsequenter, wenn sie innerhalb einer Religion gemacht werden, welche ausdrücklich die *geoffenbarte* heißt, so daß sie nach jenen Versicherungen vielmehr die Religion wäre, in der von Gott *nichts offenbar* wäre, in der er sich *nicht* geoffenbaret hätte, und die ihr so angehörigen «die Heiden» wären, «die von Gott nichts wissen». Wenn es mit dem Worte Gott überhaupt in der Religion Ernst ist, so darf und muß die Bestimmung auch von ihm, dem Inhalte und Prinzip der Religion, anfangen, und wenn ihm das Sichoffenbaren abgesprochen wird, so bliebe von einem Inhalte desselben nur dies übrig, ihm *Neid* zuzuschreiben. Wenn aber vollends das Wort *Geist* einen Sinn haben soll, so enthält derselbe das Offenbaren seiner.

Bedenkt man die Schwierigkeit der Erkenntnis Gottes als Geistes, die es nicht mehr bei den schlichten Vorstellungen des Glaubens bewenden lassen [kann], sondern zum Denken, zunächst zum reflektierenden Verstand fortgeht, aber zum begreifenden Denken fortgehen soll, so mag es fast nicht zu verwundern sein, daß so viele, besonders die Theologen, als näher aufgefordert sich mit diesen Ideen zu beschäftigen, darauf verfallen sind, leichter damit abzukommen, und so willig das aufgenommen haben, was ihnen zu diesem Behufe geboten worden; das allerleichteste ist das angegebene Resultat: daß der Mensch von Gott nichts

B.

LA RELIGIONE RIVELATA

§ 564. Il Concetto della Religione vera

Nel Concetto della Religione vera, cioè della religione il cui contenuto è lo Spirito assoluto, è insito che essa sia *rivelata*, e precisamente rivelata *da Dio*.

Infatti, il Sapere – il principio mediante cui la Sostanza è Spirito –, in quanto Forma infinita essente-per-sé, è *l'autodeterminantesi*: esso, pertanto, è puramente e semplicemente un *manifestare*.

Lo Spirito è Spirito solo nella misura in cui esso è *per* lo Spirito, e nella Religione assoluta esso è lo Spirito assoluto, il quale non manifesta più i propri momenti astratti, ma manifesta se stesso.

Dio non può non essere Autorivelazione. — All'antica rappresentazione della Nemesis, in base alla quale il Divino e la sua efficienza nel mondo venivano intesi, dall'intelletto ancora astratto, soltanto come potenza *livellatrice* e distruttrice di ciò che è alto e grande, Platone e Aristotele obiettarono che Dio non è *invidioso*³⁴⁶.

Ora, si può muovere la stessa obiezione alle moderne asserzioni secondo cui l'uomo non potrebbe conoscere Dio. Tali asserzioni – perché queste affermazioni non sono niente di più che asserzioni – risultano ancora più incoerenti quando vengono fatte all'interno di una religione che si dice esplicitamente *rivelata*; secondo quelle asserzioni, infatti, questa sarebbe piuttosto una religione in cui non viene *rivelato nulla* di Dio, nella quale Dio *non* si è rivelato, e i suoi adepti sono «i pagani che non conoscono Dio»³⁴⁷.

Quando nella Religione si prende sul serio la parola «Dio» in generale, allora la determinazione può e deve iniziare anche da Dio stesso, dal contenuto e principio della Religione; e se si negasse il Rivelarsi di Dio, non resterebbe da attribuirgli altro contenuto che *l'invidia*. In realtà, se la parola «spirito» deve avere un senso compiuto, allora essa implica che lo Spirito è la Rivelazione di se stesso.

Il saper-si di Dio e il saper-si dell'uomo in Dio. — La conoscenza di Dio come Spirito non può più accontentarsi delle semplici rappresentazioni della fede, ma procede oltre verso il pensiero, innanzitutto verso l'intelletto riflettente, e poi deve procedere fino al pensiero concettuale.

Se si considera la difficoltà di tale conoscenza, non desta quasi meraviglia che tanti, soprattutto i teologi – i quali sono più strettamente tenuti a occuparsi di queste Idee –, abbiano battuto vie più facili per risolverla e abbiano accettato volentieri tutto ciò che veniva loro offerto a tal scopo. La via più facile è il risultato già indicato: l'uomo non saprebbe nulla di Dio.

wisse. Was Gott als Geist ist, dies richtig und bestimmt im Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Spekulation erfordert. Es sind zunächst die Sätze darin enthalten: Gott ist nur Gott insofern er sich selber weiß; sein Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen, und das Wissen des Menschen *von* Gott, das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen *in* Gott. – Siehe die gründliche Erläuterung dieser Sätze in der Schrift, aus der sie genommen: *Aphorismen über Wissen und Nicht-wissen usf. von C. F. G.... 1. Berlin 1829.* |

§ 565

Der absolute Geist in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens, ist dem Inhalte nach der an und für sich seiende Geist der Natur und des Geistes, der Form nach ist er zunächst für das subjektive Wissen der *Vorstellung*. Diese gibt den Momenten seines Inhalts einerseits Selbstständigkeit und macht sie gegeneinander zu Voraussetzungen, und *aufeinander folgenden* Erscheinungen und zu einem Zusammenhang *des Geschehens* nach *endlichen Reflexionsbestimmungen*; andererseits wird solche Form endlicher Vorstellungsweise in dem Glauben an den Einen Geist und in der Andacht des Kultus auch aufgehoben.

§ 566

In diesem Trennen scheidet sich die *Form* von dem *Inhalte*, und in jener die unterschiedenen Momente des Begriffs zu *besondern Sphären* oder Elementen ab, in deren jedem sich der absolute Inhalt darstellt, *α*) als in seiner Manifestation bei sich selbst bleibender, ewiger Inhalt; *β*) als Unterscheidung des ewigen Wesens von seiner Manifestation, welche durch diesen Unterschied die Erscheinungswelt wird, in die der Inhalt tritt; *γ*) als unendliche Rückkehr und Versöhnung der entäußerten Welt mit dem ewigen Wesen, das Zurückgehen desselben aus der Erscheinung in die Einheit seiner Fülle.

§ 567

α) In dem Momente der *Allgemeinheit*, der Sphäre des reinen *Gedankens* oder dem abstrakten Elemente des *Wesens* ist es also der absolute Geist, welcher zuerst das *Vorausgesetzte*, jedoch

Ora, il requisito per cogliere col pensiero in modo corretto e determinato che cos'è Dio in quanto Spirito è una speculazione profonda e fondamentale. In ciò sono contenute innanzitutto le proposizioni: «Dio è Dio solo nella misura in cui sa se stesso», «il saper-si di Dio è la sua auto-coscienza nell'uomo ed è il sapere che l'uomo ha *di* Dio, sapere che procede fino al saper-si dell'uomo *in* Dio».

Si veda l'illustrazione approfondita di queste proposizioni nello scritto da cui sono state tratte: *Aforismi sul sapere e sul non-sapere...*, di C.F.G., I, Berlino 1829³⁴⁸. |

§ 565. Lo Spirito assoluto nella forma della rappresentazione

Una volta rimosse l'immediatezza e la sensibilità della figura e del sapere, lo Spirito assoluto è, (1) secondo il contenuto, lo Spirito essente-in-sé-e-per-sé della Natura e dello Spirito, mentre, (2) secondo la forma, è inizialmente per il sapere soggettivo della *rappresentazione*.

Da un lato, la rappresentazione conferisce autonomia ai momenti del contenuto dello Spirito assoluto, rendendoli così presupposti l'uno dell'altro e fenomeni *che seguono l'uno all'altro*, e facendone una serie di *avvenimenti* connessi secondo *determinazioni riflesse finite*.

Dall'altro lato, anche tale forma di rappresentazione finita viene rimossa nella fede nell'unico Spirito e nella devozione del culto.

§ 566. Le tre sfere in cui si presenta il Contenuto assoluto

In questa separazione, la *Forma* si distacca dal *Contenuto*, e, nella Forma, i differenti momenti del Concetto si scindono in *sfe-re* o elementi *particolari*.

In ciascuna di queste sfere, il Contenuto assoluto si presenta: *a*) come Contenuto eterno che nella sua Manifestazione permane presso se stesso; *b*) come Differenziazione tra l'Essenza eterna e la sua Manifestazione, la quale, mediante questa Differenza, diviene Mondo fenomenico in cui entra il Contenuto; *c*) come il Ritorno infinito e la Conciliazione infinita del Mondo exteriorizzato con l'Essenza eterna, come il Rientro dell'Essenza stessa nell'Unità della sua pienezza a partire dal Fenomeno.

§ 567. a) Il Creatore del cielo e della terra e il Figlio

a) Nel momento dell'*Universalità*, cioè nella sfera del *pensiero* puro – in breve: nell'elemento astratto dell'*Essenza* –, lo Spirito assoluto è dunque inizialmente il *presupposto*: esso, tuttavia, non

nicht verschlossen bleibende, sondern als *substantielle Macht* in der Reflexionsbestimmung der Kausalität, *Schöpfer* Himmels und der Erde ist, aber in dieser ewigen Sphäre vielmehr | nur *sich selbst* als seinen *Sohn* erzeugt, ebenso in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen bleibt, als diese Bestimmung, das von dem allgemeinen Wesen unterschiedene zu sein, sich ewig aufhebt, und durch diese Vermittlung, der sich aufhebenden Vermittlung die erste Substanz wesentlich als *konkrete Einzelheit* und Subjektivität, – der *Geist* ist.

§ 568

β) Im Momente der *Besonderheit* aber des Urteils, ist dies konkrete ewige Wesen das *Vorausgesetzte*, und seine Bewegung [ist] die Erschaffung der *Erscheinung*, das Zerfallen des ewigen Moments der Vermittlung, des einigen Sohnes, in den selbständigen Gegensatz, einerseits des Himmels und der Erde, der elementarischen und konkreten Natur, andererseits des Geistes als mit ihr im *Verhältnis* stehend, somit des *endlichen* Geistes, welcher als das Extrem der in sich seienden Negativität sich zum Bösen verselbständigt, solches Extrem durch seine Beziehung auf eine gegenüberstehende Natur und durch seine damit gesetzte eigene Natürlichkeit ist, in dieser als denkend zugleich auf das Ewige gerichtet, aber damit in äußerlicher Beziehung steht.

§ 569

γ) Im Momente der *Einzelheit* als solcher, nämlich der Subjektivität und des Begriffes selbst, als des in seinen *identischen Grund* zurückgekehrten Gegensatzes der Allgemeinheit und Besonderheit, stellt sich 1) als *Voraussetzung*, die *allgemeine* Substanz aus ihrer Abstraktion zum *einzelnen* Selbstbewußtsein verwirklicht, und dieses als *unmittelbar identisch* mit dem Wesen, jenen *Sohn* der ewigen Sphäre in die Zeitlichkeit versetzt, in ihm das Böse als *an sich* aufgehoben dar; aber ferner diese unmittelbare und damit sinnliche Existenz des absolut Konkreten sich in das Urteil setzend und in den Schmerz der *Negativität* ersterbend, in welcher es als unendliche Subjektivität identisch mit sich, aus derselben als *absolute Rückkehr* und allgemeine Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit *für sich* geworden ist, –

permane chiuso, ma, in quanto *potenza sostanziale* nella determinazione riflessa della causalità, è *Creatore* del cielo e della terra.

Ora, però, in questa sfera eterna | lo Spirito assoluto non produce altro che *se stesso* come proprio *Figlio*, e permane in identità originaria con questa entità differente. Infatti, tale determinazione di essere il Differente dall'Essenza universale si rimuove eternamente, e, attraverso questa mediazione della mediazione rimoventesi, la prima Sostanza è essenzialmente come *singularità* e soggettività *concreta*: è *Spirito*.

§ 568. b) Lo Spirito finito e il Male

b) Nel momento della *Particolarità* del giudizio, invece, il *presupposto* è questa Essenza eterna concreta. Il suo movimento è la creazione del *fenomeno*, è lo spezzarsi del momento eterno della mediazione, dell'unico Figlio, nell'opposizione autonoma tra (1) il cielo e la terra, cioè la Natura elementare e concreta, da un lato, e (2) lo Spirito che si *rapporta* alla Natura, cioè lo Spirito *finito*, dall'altro lato.

Lo Spirito finito, in quanto è l'estremo della negatività essente-entro-sé, si rende autonomo divenendo il Male. Esso è un tale estremo mediante la sua relazione a una Natura che gli sta di fronte e mediante la sua propria naturalità, la quale viene in tal modo posta. In questa propria naturalità, lo Spirito finito è a un tempo, in quanto pensante, orientato verso l'Eterno, ma sta con esso in relazione esteriore.

§ 569. c) L'Idea dello Spirito eterno, vivente e presente nel mondo

c) Il momento della *Singularità* in quanto tale – cioè, della soggettività e del Concetto stesso – è il momento in cui l'opposizione tra Universalità e Particolarità è ritornata nel suo *fondamento identico*.

Qui si presenta come *presupposto* aa) la Sostanza *universale* che, dalla sua astrazione, si è realizzata in autocoscienza *singolare*. Tale autocoscienza, in quanto *immediatamente identica* all'Essenza, è quel *Figlio* della sfera eterna trasposto nella temporalità, e nel Figlio il Male è come *in sé* rimosso.

Inoltre, però, questa esistenza immediata, e quindi sensibile, dell'assolutamente Concreto, si pone nel giudizio e muore nel dolore della *negatività*, nella quale esso, in quanto soggettività infinita, è identico a sé. A partire da questa negatività, poi, in quanto *ritorno assoluto* e unità universale dell'essenzialità universale e di quella singolare, l'assolutamente Concreto è divenuto *per*

die Idee des als ewigen aber *lebendigen*, und in der Welt gegenwärtigen Geistes. |

§ 570

2) Diese objektive Totalität ist die an sich seiende *Voraussetzung* für die *endliche* Unmittelbarkeit des einzelnen Subjekts, für dasselbe daher zunächst ein *anderes* und *angeschautes*, aber die Anschauung der *an sich* seienden Wahrheit, durch welches Zeugnis des Geistes in ihm es wegen seiner unmittelbaren Natur zunächst sich für sich als das Nichtige und Böse bestimmt, und weiter nach dem Beispiel seiner Wahrheit, vermittelt des Glaubens an die darin *an sich* vollbrachte Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit, auch die Bewegung ist, seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit und des eignen Willens sich zu entäußern, und mit jenem Beispiel und seinem *Ansich* in dem Schmerze der Negativität sich zusammenzuschließen und so als vereint mit dem Wesen sich zu erkennen, welches 3) durch diese Vermittlung sich als inwohnend im Selbstbewußtsein bewirkt, und die wirkliche Gegenwärtigkeit des an und für sich seienden Geistes als des allgemeinen ist.

§ 571

Diese drei Schlüsse, die den einen Schluß der absoluten Vermittlung des Geistes mit sich selbst ausmachen, sind die Offenbarung desselben, welche dessen Leben in dem Kreislaufe konkreter Gestalten der Vorstellung expliziert. Aus ihrem Auseinandertreten und zeitlichen und äußerlichen Aufeinanderfolgen nimmt sich die Entfaltung der Vermittlung in ihrem Resultat, dem Zusammenschließen des Geistes mit sich selbst, nicht nur zur Einfachheit des Glaubens und der Gefühlsandacht zusammen, sondern auch zum *Denken*, in dessen immanenter Einfachheit ebenso die Entfaltung ihre Ausbreitung hat, aber gewußt als ein untrennbarer Zusammenhang des allgemeinen, einfachen und ewigen Geistes in sich selbst. In dieser Form der Wahrheit ist die Wahrheit der Gegenstand der *Philosophie*. |

Wird das Resultat, der *für sich* seiende Geist, in welchem alle Vermittlung sich aufgehoben hat, in nur *formellem*, inhaltslosem Sinne ge-

sé: esso è allora l'Idea dello Spirito eterno, ma *vivente* e presente nel mondo. |

§ 570. Il soggetto singolo come nullità e male, e l'Essenza come dimora immanente entro l'autocoscienza

bb) Questa totalità oggettiva è il *presupposto* essente-in-sé per l'immediatezza *finita* del soggetto singolo.

Per tale soggetto, dunque, la totalità oggettiva è innanzitutto qualcosa d'*altro* e di *intuito*, ma si tratta dell'intuizione della Verità essente-in-sé, testimonianza dello Spirito entro il soggetto singolo. Mediante tale testimonianza, il soggetto, per via della sua natura immediata, si determina innanzitutto per sé come qualcosa di nullo e come il Male.

Inoltre, secondo l'esempio della sua Verità, e per mezzo della fede nell'unità tra l'essenzialità universale e l'essenzialità singolare – unità che in quella verità è *in sé* compiuta –, il soggetto singolo è anche il movimento che consiste (1) nello spogliarsi della propria determinatezza naturale immediata e della propria volontà, (2) nel sillogizzarsi col quell'Esempio e col suo *In-sé* nel dolore della negatività, e (3) nel conoscersi così come unito con l'Essenza.

cc) L'Essenza, attraverso questa mediazione, si effettua come dimora immanente entro l'autocoscienza, ed è la Presenzialità reale dello Spirito essente-in-sé-e-per-sé come Spirito universale.

§ 571. La Verità divenuta oggetto della Filosofia

Questi tre sillogismi, i quali costituiscono l'unico sillogismo della mediazione assoluta dello Spirito con se stesso, sono la Rivelazione dello Spirito stesso. Tale Rivelazione esplica la vita dello Spirito nel ciclo di figure concrete della rappresentazione.

A partire dalla separazione reciproca e dalla successione di queste figure, il dispiegamento della mediazione si raccoglie nel suo risultato, nel sillogismo dello Spirito con se stesso, e con ciò perviene non soltanto alla semplicità della fede e della devozione del sentimento, ma anche al *pensiero*.

Nella semplicità immanente del pensiero, il dispiegamento ha anche la sua espansione, la quale è però saputa come connessione inseparabile dello Spirito universale, semplice ed eterno, entro se stesso.

In questa forma della Verità, la Verità è l'oggetto della *Filosofia*. |

L'ironia e il pensiero libero. — Il risultato è dunque lo Spirito essente-*per-sé* in cui si è rimossa ogni mediazione.

nommen, so daß der Geist nicht zugleich als *an sich* seiender und objektiv sich entfaltender gewußt wird, so ist jene unendliche Subjektivität das nur formelle, sich in sich als absolut wissende Selbstbewußtsein, die *Ironie*, welche allen objektiven Gehalt sich zunichte, zu einem *eiteln* zu machen weiß, somit selbst die Gehaltlosigkeit und Eitelkeit ist, die sich aus sich und damit einen zufälligen und beliebigen Inhalt zur Bestimmung gibt, Meister darüber bleibt, durch ihn nicht gebunden ist, und mit der Versicherung auf der höchsten Spitze der Religion und der Philosophie zu stehen, vielmehr in die hohle Willkür zurückfällt. Nur indem die reine unendliche Form, die bei sich seiende Selbstmanifestation, die Einseitigkeit des Subjektiven, worin sie die Eitelkeit des Denkens ist, ablegt, ist sie das freie Denken, welches seine unendliche Bestimmung zugleich als absoluten, an und fürsichseienden Inhalt, und ihn als Objekt hat, in welchem es ebenso frei ist. Das Denken ist insofern selbst nur das Formelle des absoluten Inhalts.

C

DIE PHILOSOPHIE

§ 572

Diese Wissenschaft ist insofern die Einheit der Kunst und Religion, als die der Form nach äußerliche Anschauungsweise der erstern, deren subjektives Produzieren und Zersplittern des substantiellen Inhalts in viele selbständige Gestalten, in der *Totalität* der zweiten, deren in der Vorstellung sich entfaltendes Auseinandergehen und Vermitteln des Entfalteten, nicht nur zu einem Ganzen zusammengehalten, sondern auch in die einfache geistige *Anschauung* vereint, und dann darin zum *selbstbewußten Denken* erhoben ist. Dies Wissen ist damit der denkend erkannte *Begriff* der Kunst und Religion, in welchem das in dem Inhalte Verschiedene als notwendig, und dies Notwendige als frei erkannt ist.

§ 573

Die Philosophie bestimmt sich hienach zu einem Erkennen von der Notwendigkeit des *Inhalts* der absoluten Vorstellung, sowie von der Notwendigkeit der beiden *Formen*, *einerseits* der

Ora, se tale risultato viene inteso in senso semplicemente *formale*, privo di contenuto, di modo che lo Spirito non venga saputo a un tempo come essente-*in-sé* e come oggettivamente dispiegantesi, allora quella soggettività infinita è l'autocoscienza soltanto formale che si sa entro se stessa come assoluta: è *ironia*. Questa ironia sa annientare e *vanificare* ogni contenuto oggettivo, e in tal modo è essa stessa assenza di consistenza e vanità che per determinazione si conferisce da sé un contenuto che quindi è accidentale e arbitrario. L'ironia resta padrona di tale contenuto, non è vincolata da esso, e, mentre asserisce di stare al vertice supremo della Religione e della Filosofia, ricade piuttosto nel vacuo arbitrio.

Solo quando la pura Forma infinita, l'automanifestazione essente presso sé, depone l'unilateralità del Soggettivo in cui essa è la vanità del pensiero, solo allora essa è il pensiero libero che ha la sua determinazione infinita a un tempo come Contenuto assoluto, essente-*in-sé-e-per-sé*, e ha tale Contenuto come Oggetto nel quale esso è anche libero.

Il pensiero, di conseguenza, non è altro che l'elemento formale del Contenuto assoluto.

C.

LA FILOSOFIA

§ 572. La Filosofia come Concetto dell'Arte e della Religione

La modalità intuitiva dell'Arte, che sul piano formale è una modalità esteriore, è l'atto soggettivo di produrre e disperdere il Contenuto sostanziale in molte figure autonome.

La Religione, a sua volta, è l'attività separatrice che si dispiega nella sfera della rappresentazione mediandovi ciò che viene spiegato.

Ora, la Filosofia è l'unità dell'Arte e della Religione nella misura in cui, nella *totalità* della Religione, la modalità intuitiva dell'Arte è non soltanto tenuta insieme in un Tutto, ma anche unificata nell'*intuizione* spirituale semplice: | qui essa è allora elevata al *pensiero autocosciente*.

Questo Sapere è quindi il *Concetto* dell'Arte e della Religione conosciuto mediante il pensiero. In tale Concetto, la diversità interna al Contenuto è conosciuta come necessaria, e questa Necessità è conosciuta come libera.

§ 573. La Filosofia come elevazione nella Forma assoluta

La Filosofia si determina quindi come una conoscenza tanto della Necessità del *Contenuto* della rappresentazione assoluta, quanto anche della Necessità di entrambe le *Forme*.

unmittelbaren Anschauung und ihrer *Poesie*, und der *voraussetzenden* Vorstellung, der objektiven und äußerlichen *Offenbarung*, *andererseits* zuerst des subjektiven In sich gehens, dann der subjektiven Hinbewegung und des Identifizierens des *Glaubens* mit der Voraussetzung. Dies Erkennen ist so das *Anerkennen* dieses Inhalts und seiner Form und *Befreiung* von der Einseitigkeit der Formen und Erhebung derselben in die absolute Form, die sich selbst zum Inhalte bestimmt und identisch mit ihm bleibt und darin das Erkennen jener an und für sich seienden Notwendigkeit ist. Diese Bewegung, welche die Philosophie ist, findet sich schon vollbracht, indem sie am Schluß ihren eigenen Begriff erfaßt, d. i. nur auf ihr Wissen *zurücksieht*.

Es könnte hier der Ort zu sein scheinen, das *Verhältnis der Philosophie zur Religion* in einer bestimmten Auseinandersetzung abzuhandeln. Worauf es ganz allein ankommt, ist der Unterschied der Formen des spekulativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflektierenden Verstandes. Es ist aber der ganze Verlauf der Philosophie und der Logik insbesondere, welcher diesen Unterschied nicht nur zu erkennen gegeben, sondern auch beurteilt oder vielmehr die Natur desselben an diesen Kategorien selbst sich hat entwickeln und richten lassen. Nur auf den Grund dieser Erkenntnis der Formen läßt sich die wahrhafte Überzeugung, um die es sich handelte, gewinnen, daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist, abgesehen von dem weitem Inhalte der äußern Natur und des endlichen Geistes, was nicht in den Umkreis der Religion fällt. Aber die Religion ist die Wahrheit *für alle Menschen*, der Glaube beruht auf dem *Zeugnis des Geistes*, der als zeugend der Geist im Menschen ist. Dies Zeugnis an sich substantiell, faßt sich insofern es sich zu explizieren getrieben ist, zunächst in diejenige Bildung, welche die sonstige seines weltlichen Bewußtseins und Verstandes ist; hiedurch verfällt die Wahrheit in die Bestimmungen und Verhältnisse der Endlichkeit überhaupt. Dies hindert nicht, daß der Geist seinen Inhalt, der als religiös wesentlich spekulativ ist, selbst im Gebrauche sinnlicher Vorstellungen und der endlichen Kategorie des Denkens gegen dieselbe festhalte, ihnen Gewalt antue, und *inkonsequent* gegen sie sei. Durch diese Inkonsequenz korrigiert er das Mangelhafte derselben; es ist darum dem Verstande nichts leichter, als Widersprüche in der Ex-

Essa è, *da un lato*, conoscenza dell'intuizione immediata e della sua *poesia*, come pure della rappresentazione *presupponente*, della *rivelazione* oggettiva ed esteriore; *dall'altro lato*, è conoscenza, inizialmente, dell'introiezione soggettiva della *fede*, e poi del movimento soggettivo con cui la fede va verso il presupposto e si identifica con esso.

La conoscenza filosofica è quindi il *riconoscimento* di questo Contenuto e della sua Forma, ed è *liberazione* dall'unilateralità delle Forme ed elevazione di esse nella Forma assoluta. Tale Forma determina se stessa come Contenuto e permane identica a esso, e con ciò si ha qui la conoscenza di quella Necessità essenziale *in-sé-e-per-sé*.

Questo movimento, che è la Filosofia, si trova già compiuto quando la Filosofia coglie sillogisticamente il suo proprio Concetto, cioè quando *guarda retrospettivamente* a nient'altro che al suo Sapere.

Excursus sul rapporto tra Filosofia e Religione. — Potrebbe sembrare proprio questa la sede più opportuna per trattare e illustrare in maniera determinata il *rapporto della Filosofia con la Religione*.

a. Il contenuto della Filosofia è lo stesso di quello della Religione. — Il punto veramente e unicamente importante è la differenza tra le forme del pensiero speculativo, da un lato, e le forme della rappresentazione e dell'intelletto riflettente, dall'altro.

Ora, è l'intero corso della Filosofia, e della Logica in particolare, a fornire non soltanto la conoscenza di questa differenza, ma anche a valutare, o meglio, ad aver lasciato sviluppare e orientare la natura della differenza in queste categorie. Solo sul fondamento di questa conoscenza delle forme è possibile giungere alla convinzione vera | riguardo all'oggetto in questione, cioè alla convinzione che il contenuto della Filosofia è lo stesso di quello della Religione — a prescindere dall'ulteriore contenuto della natura esterna e dello spirito finito, perché esso non rientra nell'ambito della Religione.

La Religione è la Verità *per tutti gli uomini*, e la fede riposa sulla *testimonianza dello Spirito*, il quale, in quanto testimoniante, è lo Spirito nell'uomo.

Questa testimonianza, in sé sostanziale, nella misura in cui è tesa a esplicitarsi, si coglie innanzitutto in quella sfera culturale che pertiene alla coscienza mondana dell'uomo e al suo intelletto; la Verità, di conseguenza, ricade nelle determinazioni e nei rapporti del Finito in generale. Ciò non impedisce che lo spirito, anche nell'impiego di rappresentazioni sensibili e delle categorie finite del pensiero, tenga fermo il proprio contenuto — contenuto che, in quanto religioso, è essenzialmente speculativo — contro quelle stesse rappresentazioni e categorie, non impedisce che faccia loro violenza e sia *incoerente* rispetto a esse. Grazie a questa incoerenza, lo spirito corregge i difetti di tali rappresentazioni e categorie, e per l'intelletto non c'è dunque nulla di più facile che l'indicare contradd-

position des Glaubens aufzuzeigen, und so seinem Prinzip, der formellen *Identität*, Triumphe zu bereiten. Gibt der Geist dieser endlichen Reflexion nach, welche sich Vernunft und Philosophie (= Rationalismus) genannt hat, so verendlicht er den religiösen Inhalt, und macht ihn in der Tat zunichte. Die Religion hat dann ihr vollkommenes Recht, gegen solche Vernunft und Philosophie sich zu verwahren und feindselig zu erklären. Ein Anderes aber ist es, wenn sie sich gegen die begreifende Vernunft und gegen Philosophie überhaupt und bestimmt auch gegen eine solche setzt, deren Inhalt spekulativ und damit religiös ist. Solche Entgegensetzung beruht auf dem Mangel an Einsicht in die Natur des angegebenen Unterschieds und des Werts der geistigen Formen überhaupt und besonders der Denkformen, und am bestimmtesten an Einsicht in den Unterschied des Inhalts von jenen Formen, der in bei | den derselbe sein kann. Es ist auf den Grund der Form, daß die Philosophie von der religiösen Seite her, und umgekehrt wegen ihres spekulativen Inhalts, daß sie von einer sich so nennenden Philosophie, ingeleichen von einer inhaltslosen Frömmigkeit, Vorwürfe und Beschuldigungen erfahren hat; für jene hätte sie von Gott zu *wenig* in ihr, für *diese* zu viel.

Die Beschuldigung des *Atheismus*, die man sonst häufig der Philosophie gemacht hat, – daß sie zu *wenig* von Gott habe, ist selten geworden, desto verbreiteter aber ist die Beschuldigung des *Pantheismus*, daß sie zu *viel* davon habe, so sehr daß dies nicht sowohl für eine Beschuldigung als für ein erwiesenes, oder selbst keines Beweises bedürftiges, für ein bares *Faktum* gilt; besonders die Frömmigkeit, die in ihrer frommen Vornehmigkeit sich des Beweises ohnehin entübrigt glaubt, überläßt im Einklange mit der leeren Verstandesphilosophie, der sie so sehr entgegengesetzt sein will, in der Tat aber ganz auf dieser Bildung beruht, sich der Versicherung, gleichsam als nur der Erwähnung einer bekannten Sache, daß die Philosophie die All-Eins-Lehre oder *Pantheismus* sei. Man muß sagen, daß es der Frömmigkeit und der Theologie selbst mehr Ehre gemacht hat, ein philosophisches System, z.B. den Spinozismus des *Atheismus* als des *Pantheismus* zu beschuldigen, obgleich jene Beschuldigung auf den ersten Anblick härter und invidiöser aussieht, (vgl. § 71 Anm.). Die Beschuldigung des *Atheismus* setzt doch eine bestimmte Vorstellung von einem *inhaltsvollen* Gott voraus, und entsteht dann daher, daß die Vorstellung die eigentümlichen Formen, an welche sie gebunden ist, in den philosophischen Begriffen nicht wieder findet. Es kann nämlich wohl die Philosophie ihre eigenen Formen in den Kategorien der religiösen Vorstellungsweise sowie hiemit ihren eigenen Inhalt in dem religiösen Inhalte erkennen und diesem Gerechtigkeit widerfahren lassen, aber nicht umgekehrt, da die religiöse Vorstellungsweise auf sich selbst nicht die Kritik des Gedankens anwendet und sich nicht begreift, in ihrer Unmittelbarkeit da | her ausschließend ist. Die Beschul-

dizioni nell'esposizione della fede e il preparare trionfi al suo principio, quello dell'*identità* formale. Se lo spirito si arrende a questa riflessione finita – riflessione alla quale si è dato il nome di «ragione» e di «filosofia» (razionalismo) –, allora esso rende finito il contenuto religioso e di fatto lo annienta. In tal caso, la Religione ha il pieno diritto di difendersi da una simile «ragione e filosofia» e di dichiararla nemica.

Diversamente accade invece quando la Religione si contrappone alla Ragione concettuale e alla Filosofia in generale, e in particolare alla Filosofia il cui contenuto è speculativo e, quindi, religioso. Tale contrapposizione sorge dalla mancata comprensione della natura della differenza indicata e del valore delle forme spirituali in generale, e delle forme del pensiero in particolare; e, nel modo più determinato, essa deriva dalla misconoscenza della differenza di contenuto tra quelle forme, contenuto che | può essere lo stesso in entrambe.

È dal punto di vista della forma che la Filosofia ha ricevuto critiche e accuse da parte della Religione; per converso, è a causa del suo contenuto speculativo che essa è stata accusata sia da una sedicente filosofia, sia da un devozionismo privo di contenuto: per la prima, nella Filosofia speculativa si parlerebbe *troppo poco* di Dio, per il secondo, invece, se ne parlerebbe *troppo*.

β. Sulle ingiustificate accuse di ateismo e di panteismo rivolte alla Filosofia. — L'accusa di *ateismo*, in passato così spesso rivolta alla Filosofia – accusa secondo cui in essa ci sarebbe *troppo poco* spazio per Dio³⁴⁹ –, è ormai divenuta rara. Tanto più diffusa, per contro, è divenuta l'accusa di panteismo, secondo cui la Filosofia darebbe *troppo* spazio a Dio, al punto che ciò non ha più il valore di accusa, ma di *factum* puro e semplice, dimostrato oppure addirittura non bisognoso di dimostrazione. In particolare è il devozionismo, il quale nel suo pio contegno si crede del tutto dispensato da ogni forma di dimostrazione, a sbottare nell'asserzione – come se citasse semplicemente una cosa già ben nota – secondo cui la Filosofia sarebbe la dottrina dell'Uno-Tutto, sarebbe cioè panteismo; nel far ciò, il devozionismo si trova in accordo con la vuota filosofia dell'intelletto, alla quale vorrebbe contrapporsi, ma sulla cui cultura si fonda effettivamente in tutto e per tutto.

Bisogna dire che al devozionismo e alla stessa teologia ha fatto più onore accusare un sistema filosofico – per esempio, lo spinozismo – di ateismo, che non di panteismo, sebbene la prima accusa appaia a prima vista più dura e più astiosa della seconda (cfr. § 71 annot.). L'accusa di ateismo, in realtà, presuppone la rappresentazione determinata di un Dio *pieno di contenuto*, e pertanto si genera perché la rappresentazione non ritrova più nei concetti filosofici le forme peculiari cui essa è legata. La Filosofia è infatti senz'altro in grado di riconoscere sia le sue proprie forme nelle categorie della modalità rappresentativa religiosa, sia il suo proprio contenuto nel contenuto religioso, rendendo così giustizia a quest'ultimo. Non vale però l'inverso: La modalità rappresentativa religiosa non applica a se stessa la critica del pensiero e non comprende concettualmente se stessa, e quindi, nella sua immediatezza, esclude | ogni altra modalità.

digung des Pantheismus statt des Atheismus gegen die Philosophie fällt vornehmlich in die neuere Bildung, in die neue Frömmigkeit und neue Theologie, welcher die Philosophie zu viel Gott hat, so sehr daß er ihrer Versicherung nach sogar Alles, und Alles Gott sein solle. Denn diese neue Theologie, welche die Religion nur zu einem subjektiven Gefühle macht und die Erkenntnis der Natur Gottes leugnet, behält sich damit weiter nichts als einen Gott überhaupt ohne objektive Bestimmungen. Ohne eigenes Interesse für den konkreten, erfüllten Begriff Gottes betrachtet sie solchen nur als ein Interesse, welches Andere einmal gehabt haben, und behandelt deswegen das, was zur Lehre von der konkreten Natur Gottes gehört, als bloß etwas *Historisches*. Der unbestimmte Gott ist in allen Religionen zu finden; jede Art von Frömmigkeit (§ 72), die indische gegen Affen, Kuhe usf., oder gegen den Dalai-Lama, die ägyptische gegen den Ochsen usw., ist immer Verehrung eines Gegenstandes, der bei seinen absurden Bestimmungen auch das Abstrakte der Gattung, *des Gottes überhaupt*, enthält. Wenn jener Ansicht solcher Gott hinlänglich ist, um Gott in Allem, was Religion genannt wird, zu finden, so muß sie solchen wenigstens auch in der Philosophie anerkannt finden und kann diese nicht wohl des Atheismus mehr bezichtigen. Die Milderung des Vorwurfs des Atheismus in den des Pantheismus hat daher nur in der Oberflächlichkeit der Vorstellung ihren Grund, zu welcher diese Mildigkeit sich Gott verdünnt und ausgeleert hat. Indem nun jene Vorstellung an ihrer abstrakten Allgemeinheit festhält, *außerhalb* welcher alle Bestimmtheit fällt, so ist ferner die Bestimmtheit nur das Ungöttliche, die weltliche Existenz der Dinge, welche hiedurch *in fester ungestörter Substantialität* verbleibt. Mit solcher Voraussetzung wird auch bei der *an und für sich seienden Allgemeinheit*, welche von Gott in der Philosophie behauptet wird, und in welcher das Sein der äußerlichen Dinge keine Wahrheit hat, vor wie nach dabei geblieben, daß *die weltlichen Dinge doch ihr Sein* behalten, und daß sie es sind, | welche das Bestimmte an der göttlichen Allgemeinheit ausmachen. So machen sie jene Allgemeinheit zu der, welche sie die *pantheistische* nennen – daß *Alles*, d.h. die empirischen Dinge ohne Unterschied, die höher geachteten wie die gemeinen, *sei*, Substantialität besitze, und dies Sein der weltlichen Dinge sei Gott. – Es ist nur die eigene Gedankenlosigkeit und eine daraus hervorgehende Verfälschung der Begriffe, welche die Vorstellung und Versicherung von dem Pantheismus erzeugt.

Aber wenn diejenigen, welche irgend eine Philosophie für Pantheismus ausgeben, dies einzusehen nicht fähig und willens sind, denn eben die Einsicht von Begriffen ist es, was sie nicht wollen, so hätten sie es vor Allem aus nur als *Faktum* zu konstatieren, daß *irgend ein Philosoph* oder *irgend ein Mensch* in der Tat den *Allen* Dingen an und für sich seiende

L'accusa di panteismo rivolta alla Filosofia ha sostituito l'accusa di ateismo principalmente nella cultura più recente, nel nuovo devozionismo e nella nuova teologia. Secondo questa accusa, nella Filosofia Dio avrebbe *troppo* spazio, al punto che – secondo quanto viene asserito – Dio dovrebbe essere addirittura Tutto, e Tutto dovrebbe essere Dio. Infatti questa nuova teologia, la quale fa della Religione soltanto un sentimento soggettivo e nega che si possa conoscere la natura di Dio, non ha in serbo altro che un Dio *in generale*, senza determinazioni oggettive. Senza avere un proprio interesse verso il Concetto concreto e compiuto di Dio, questa nuova teologia considera tale Concetto come un interesse che *altri* un tempo hanno avuto, e, di conseguenza, tratta ciò che appartiene alla dottrina della natura concreta di Dio come un mero racconto storico.

Il Dio indeterminato si trova in tutte le religioni. Ogni tipo di devozione (§ 72) – quella indiana verso le scimmie, le vacche, ecc., o verso il Dalai-Lama, quella egizia verso il bue, ecc. – è sempre venerazione di un oggetto che, tra le altre sue assurde determinazioni, contiene anche l'astrazione del Genere, cioè l'astrazione *di Dio in generale*. Se a quel punto di vista un tale Dio astratto è sufficiente per rinvenire Dio in tutto ciò che viene chiamato religione, allora esso deve per lo meno trovare tale Dio riconosciuto anche nella Filosofia, e non può certo tacere quest'ultima di ateismo.

La mitigazione dell'accusa di ateismo in quella di panteismo, pertanto, si fonda soltanto sulla superficialità della rappresentazione, alla quale superficialità questa mitigazione ha ridotto Dio, assottigliandolo e svuotandolo.

Ora, poiché quella rappresentazione si attiene fermamente alla sua universalità astratta, *al di fuori* della quale cade ogni determinazione, ecco inoltre che la determinatezza qui non è altro che il non-divino, è l'esistenza mondana delle cose, la quale esistenza permane così *in una sostanzialità solida e indisturbata*. Sulla base di tale presupposto, anche nell'*universalità essente-in-sé-e-per-sé* – universalità che in Filosofia viene affermata di Dio e nella quale l'Essere delle cose esteriori non ha nessuna verità – ci si è arrestati, prima come dopo, al fatto che *le cose mondane* conservano *tuttavia il loro Essere*, e che sono esse | a costituire la determinatezza nell'universalità divina. In tal modo costoro trasformano quell'universalità nell'universalità che viene chiamata *panteistica*, secondo cui *Tutto* – cioè le cose empiriche indiscriminatamente, le più nobili come le più ordinarie – avrebbe sostanzialità, e questo Essere delle cose mondane sarebbe Dio.

La rappresentazione e l'asserzione del panteismo si produce unicamente dalla loro insipienza e dalla conseguente falsificazione dei concetti.

γ. *L'esempio del monoteismo indiano.* — Ma se coloro che tacciano di panteismo una certa filosofia non sono in grado e non hanno la volontà di comprendere questo, poiché ciò che non vogliono è appunto comprendere dei concetti, essi dovrebbero prima di tutto constatare, semplicemente come *factum*, che *qualche filosofo* o *qualche uomo* abbia effetti-

Realität, Substantialität zugeschrieben und sie für Gott angesehen [haben], daß irgend einem Menschen solche Vorstellung in den Kopf gekommen sei außer ihnen selbst allein. Dieses Faktum will ich noch in dieser exoterischen Betrachtung beleuchten; was nicht anders geschehen kann, als daß die Fakta selbst vor Augen gelegt werden. Wollen wir den sogenannten Pantheismus in seiner poetischen, erhabensten, oder wenn man will, krassesten Gestalt nehmen, so hat man sich dafür bekanntlich in den *morgenländischen* Dichtern umzusehen, und die breitesten Darstellungen finden sich in dem *Indischen*. Unter dem Reichtum, der uns hierüber geöffnet ist, wähle ich aus der uns am authentischsten vorliegenden *Bhagavad-Gita* und unter ihren zum Überdruß ausgeführten und wiederholten Tiraden etliche der sprechendsten Stellen aus. In der zehnten Lektion (bei Schlegel S. 162) sagt *Krischnas* von sich:

Ich bin der Odem, der in dem Leibe der Lebendigen inwohnt; ich bin der Anfang, die Mitte der Lebendigen, ingleichen ihr Ende. — Ich bin unter den Gestirnen die strahlende Sonne, unter den lunarischen Zeichen der Mond. Unter den heiligen Büchern das Buch der Hymnen, unter den Sinnen der Sinn, der Verstand der Lebendigen usf. Unter den Rudrus bin ich | Sivas, Meru unter den Gipfeln der Berge, unter den Bergen Himalayas usf., unter den Tieren der Löwe usf., unter den Buchstaben bin ich A, unter den Jahreszeiten bin ich der Frühling usf. Ich bin der Same aller Dinge, es gibt keines, das ohne mich ist, usf.

Selbst in diesen ganz sinnlichen Schildereien gibt sich *Krischnas* (und man muß nicht meinen, außer *Krischnas* sei hier noch sonst Gott oder ein Gott; wie er vorhin sagte, er sei Sivas, auch Indras, so ist von ihm nachher (11. Lekt. S. 15) gesagt, daß auch Brahma in ihm sei) nur für das *Vortrefflichste* von Allem, aber nicht für *Alles* aus; es ist überall der Unterschied gemacht zwischen äußerlichen, unwesentlichen Existenzen und einer *wesentlichen* unter ihnen, die Er sei. Auch wenn es zu Anfang der Stelle heißt, er sei der Anfang, die Mitte und das Ende der Lebendigen, so ist diese Totalität von den Lebendigen selbst als einzelnen Existenzen unterschieden. Man kann hiemit selbst solche die Göttlichkeit in ihrer Existenz weit ausdehnende Schilderung noch nicht *Pantheismus* nennen; man müßte vielmehr nur sagen, die unendlich vielfache empirische Welt, das *Alles*, sei auf eine beschränktere Menge von wesentlichen Existenzen, auf einen *Polytheismus*, reduziert. Aber es liegt schon im Angeführten, daß selbst auch diese Substantialitäten des Äußerlichexistierenden nicht die Selbständigkeit behalten, um Götter genannt werden zu können, sogar Sivas, Indras usf. lösen sich in dem Einen *Krischnas* auf.

Zu dieser Reduktion geht es ausdrücklicher in folgender Schilderung (7. Lekt. S. 7 ff.) fort; *Krischnas* spricht: Ich bin der *Ursprung* der ganzen Welt, und ihre *Auflösung*. Vortrefflicher als mich gibt es nichts. An mir hängt das Universum, wie an einer Schnur die Reihen der Perlen. Ich bin der Geschmack in den Wassern, der Glanz in Sonne und Mond, der mystische Name in allen heiligen Büchern usf., das Leben in allen Lebendigen usw., der Verstand der Verständigen, die Kraft der Starken usf.

vamente attribuito a *tutte* le cose una realtà, una sostanzialità essente-in-sé-e-per-sé, e le abbia considerate come Dio; essi dovrebbero constatare che una tale rappresentazione sia mai venuta in mente a qualche altro uomo oltre che a loro stessi.

Voglio illustrare ancora questo *factum* in questa mia considerazione esoterica, e ciò può accadere unicamente ponendo sotto gli occhi i *facta* stessi.

Se vogliamo prendere il cosiddetto panteismo nella sua figura poetica, nella più sublime — o, se si vuole, nella più grossolana —, allora è noto che bisogna rivolgersi ai poeti *orientali* e che le esposizioni più ampie si trovano nella poesia *indiana*. Tra le ricchezze che al riguardo ci sono accessibili, scelgo il testo più autentico di cui disponiamo, la *Bhagavad-Gita*, e da questo, tra le sue tirate prolisse e ripetute fino alla noia, traggio alcuni dei luoghi più significativi.

Nella lezione X (in Schlegel, p. 162), Krishna dice di sé: «Io sono il Soffio che abita nel corpo dei viventi; io sono l'Inizio, il Mezzo dei viventi, e anche la loro Fine. — Tra le costellazioni, io sono il Sole che irradia, tra i segni planetari, sono la Luna. Tra i libri sacri, sono il Libro degli inni, tra i sensi sono il Senso, l'Intelletto dei viventi, ecc. Tra i Rudrus sono | Siva, tra le cime dei monti sono Meru, tra i monti sono Himalaya, ecc., tra gli animali sono il Leone, tra le lettere sono A, tra le stagioni sono la Primavera, ecc. Io sono il Seme di ogni cosa; senza di me non c'è niente, ecc.»³⁵⁰.

Non si deve credere che in queste descrizioni interamente sensibili, oltre a Krishna, vi sia poi Dio, o comunque un altro Dio; in precedenza, infatti, egli ha detto di essere Siva e anche Indra, e più avanti dirà che in lui c'è anche Brahma³⁵¹. Ora, persino in queste descrizioni, Krishna si dà soltanto come l'*Ottimo* fra tutte le cose, ma non come *tutte* le cose: si fa sempre differenza tra esistenze esteriori, inessenziali, e un'esistenza *essenziale* che sarebbe Lui. Anche quando alle prime battute del brano citato si dice che Krishna è l'inizio, il mezzo e la fine dei viventi, questa totalità è differente dai viventi stessi intesi come esistenze singole.

Non è quindi possibile chiamare *panteismo* neppure questa descrizione che estende così ampiamente la divinità nella sua esistenza. Piuttosto, si dovrebbe dire soltanto che il mondo empirico infinitamente molteplice, *la totalità delle cose*, è ridotto a una moltitudine più limitata di esistenze essenziali, a un *politeismo*. Già dal brano citato, però, si ricava che anche queste sostanzialità delle esistenze esteriori non conservano un'autonomia tale che consenta di chiamarle dèi; persino Siva, Indra, ecc., infatti, si risolvono nell'unico Krishna.

Nella descrizione seguente si procede a questa riduzione in maniera esplicita. Dice Krishna (lezione VII, distici 7 ss.): «Io sono l'*origine* del mondo intero e la sua *dissoluzione*. Nulla è più eminente di me. Da me dipende l'universo, come le filze di perle dipendono da un filo. Io sono il Gusto nelle acque, lo Splendore nel sole e nella luna, il Nome mistico in tutti i libri sacri, ecc., sono la Vita in tutti i viventi, ecc., l'Intelletto in coloro che intendono, la Forza dei forti, ecc.»³⁵². Egli aggiunge poi che,

Er fügt dann hinzu, daß durch die *Maya* (Schlegel: *Magia*), die auch nichts selbständiges, sondern nur die seinige ist, durch die eigentümlichen Qualitäten, die Welt getäuscht, ihn *den höhern, den unwandelbaren* nicht erkenne, daß diese *Maya* schwer zu durchbrechen sei; die | aber Teil an ihm haben, haben sie überwunden usf. – Die Vorstellung faßt sich dann in den einfachen Ausdruck zusammen; am Ende vieler Wiedergeburten, sagt Krischnas, schreitet der mit der Wissenschaft Begabte zu mir fort: Vasudevas (d.i. Krischnas) ist das *All*, wer diese Überzeugung hat, dieser Großsinnige ist schwer zu finden. Andere wenden sich zu andern Göttern; ich belohne sie nach ihrem Glauben, aber der Lohn solcher wenig einsichtigen ist beschränkt. Die Toren halten mich für *sichtbar*, – *mich den unsichtbaren, unvergänglichen, usf.* – *Dieses All*, als welches sich Krischnas ausspricht, ist ebensowenig als wie das Eleatische *Eine* und die spinozistische *Substanz*, das *Alles*. Dies *Alles* vielmehr, die unendlich-viele sinnliche Vielheit des Endlichen ist in allen diesen Vorstellungen, als das *Akzidentelle* bestimmt, das nicht an und für sich ist, sondern seine Wahrheit an der Substanz, dem Einen hat, welches verschieden von jenem Akzidentellen allein das Göttliche und Gott sei. Die indische Religion geht ohnehin zur Vorstellung des *Brahma* fort, der reinen Einheit des Gedankens in sich selbst, worin das empirische *Alles* der Welt, wie auch jene nächsten Substantialitäten, welche Götter heißen, verschwinden. *Colebroke* und viele Andere haben darum die indische Religion in ihrem Wesentlichen als *Monotheismus* bestimmt. Daß diese Bestimmung nicht unrichtig ist, geht aus dem wenigen Angeführten hervor. Aber diese Einheit Gottes und zwar geistigen Gottes ist so wenig konkret in sich, sozusagen so kraftlos, daß die indische Religion die ungeheure Verwirrung ist, ebensowohl der tollste Polytheismus zu sein. Aber die Abgötterei des elenden Indiers, indem er den Affen oder was sonst anbetet, ist immer noch nicht jene elende Vorstellung des Pantheismus, das *Alles* Gott, Gott *Alles* sei. Der indische Monotheismus ist übrigens selbst ein Beispiel, wie wenig mit dem bloßen Monotheismus getan ist, wenn die Idee Gottes nicht tief in ihr selbst *bestimmt* ist. Denn jene Einheit, insofern sie abstrakt in sich und hiemit leer ist, führt es sogar selbst herbei, *außer* ihr das Konkrete überhaupt, sei es als eine Menge von Göttern oder empirischen, weltlichen Einzelheiten, selbständig zu | haben. Jenen Pantheismus sogar könnte man konsequent nach der seichten Vorstellung desselben noch einen Monotheismus nennen; denn wenn nach derselben Gott identisch mit der Welt ist, gäbe es, da es nur Eine Welt gibt, somit in diesem Pantheismus auch nur Einen Gott. Die leere numerische Einheit muß etwa von der Welt prädiert werden, aber diese abstrakte Bestimmung hat weiter kein besonderes Interesse, – vielmehr ist diese numerische Einheit eben dies, in ihrem *Inhalte* die unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit der

per via della *maya* (Schlegel: *magia*) – la quale non è neanche essa qualcosa di autonomo, ma è soltanto la *maya* di Krishna –, per via delle qualità peculiari, il mondo ingannato non riconosce lui, *l'Alto, l'Immutabile*, ed è difficile far breccia in questa *maya*, ma | coloro che partecipano di Krishna l'hanno oltrepassata, ecc.³⁵³

La rappresentazione si riassume infine nella semplice espressione: «Alla fine di molte rinascite – dice Krishna – viene a me colui che è dotato di scienza: Vasudeva (cioè, Krishna) è il *Tutto*, ed è difficile trovare un uomo che abbia questa convinzione, questo alto senso. Altri uomini si volgono verso altri dèi; io li ripago secondo la loro fede, ma magro è il salario di costoro dalle vedute ristrette. I folli mi considerano *visibile*: considerano visibile *me, l'Invisibile, l'Imperituro, ecc.*»³⁵⁴.

Questo *Tutto* che Krishna dice di essere non è affatto *tutte le cose*, così come non è tutte le cose l'Uno eleatico e la *Sostanza* di Spinoza. In tutte queste rappresentazioni, piuttosto, la totalità delle cose, la molteplicità sensibile infinitamente varia del Finito, è determinata come l'*Accidentale*, il quale non è in sé e per sé, ma ha la sua verità nella *Sostanza*, nell'Uno: solo l'Uno, diverso da quegli accidenti, è il Divino ed è Dio.

La religione indiana procede poi direttamente fino alla rappresentazione di Brahma, cioè dell'unità pura del pensiero entro se stesso, unità in cui dileguano sia tutte le cose empiriche del mondo, sia quelle sostanzialità più vicine al mondo che si chiamano dèi.

Proprio per questo Colebrooke e molti altri hanno definito la religione indiana, nel suo tratto essenziale, come *monoteismo*³⁵⁵. Già dalle poche citazioni fatte risulta che tale determinazione non è scorretta. Ora, questa unità di Dio, e precisamente del Dio spirituale, è entro sé così poco concreta e, per così dire, così priva di forza, che la religione indiana costituisce l'immane confusione di essere, a un tempo, anche il più assurdo dei politeismi. Tuttavia, l'idolatria del misero indiano che adora la scimmia, o qualsiasi altra cosa, non giunge mai a quella miserabile rappresentazione panteistica secondo cui *tutte le cose* sarebbero Dio, e Dio sarebbe *tutte le cose*.

D'altra parte, il monoteismo indiano è esso stesso un esempio dell'arretratezza in cui versa il mero monoteismo quando l'Idea di Dio non è *determinata* profondamente entro se stessa. Quell'unità pura, infatti, nella misura in cui è entro sé astratta e quindi vuota, porta addirittura ad avere *al di fuori* di sé, autonomamente, la concretezza in generale, si tratti poi di una moltitudine di dèi oppure di singolarità empiriche, | mondane.

Quel panteismo, in base alla rappresentazione superficiale che se ne ha, potrebbe persino essere coerentemente chiamato monoteismo. Infatti, poiché secondo esso Dio si identifica col mondo, ne conseguirebbe allora che, essendoci un unico mondo, in tale panteismo c'è anche un unico Dio. Certo, il mondo non può non avere per predicato la vuota unità numerica; questa determinazione astratta, però, non ha nessun interesse particolare, anzi tale unità numerica consiste appunto nell'essere, nel suo *contenuto*, la pluralità e molteplicità infinita delle finitezze.

Endlichkeiten zu sein. Es ist aber jene Täuschung mit der leeren Einheit, welche allein die schlechte Vorstellung eines Pantheismus möglich macht und herbeiführt. Nur die im unbestimmten Blauen schwebende Vorstellung von der Welt, als *Einem Dinge, dem All*, konnte man etwa mit Gott verknüpfbar ansehen; nur daraus wurde es möglich daß man dafür hielt, daß gemeint worden sei, Gott sei die Welt; denn wäre die Welt wie sie ist, als Alles, als die endlose Menge der empirischen Existenzen genommen worden, so hätte man doch wohl nicht es auch nur für möglich gehalten, daß es einen Pantheismus gegeben, der von solchem Inhalte behauptet habe, er sei Gott.

Will man, um noch einmal auf das Faktische zurückzukommen, das Bewußtsein des Einen, nicht nach der indischen Spaltung einesteils in die bestimmungslose Einheit des abstrakten Denkens, andernteils in die ermüdende selbst litaneiartig werdende Durchführung am Besondern, sondern es in der schönsten Reinheit und Erhabenheit sehen, so muß man sich bei den Muhammedanern umsehen. Wenn z.B. bei dem vortrefflichen *Dschelaleddin Rumi* insbesondere die Einheit der Seele mit dem Einen, auch diese Einheit als Liebe hervorgehoben wird, so ist diese geistige Einheit eine *Erhebung* über das Endliche und Gemeine, eine Verklärung des Natürlichen und Geistigen, in welcher eben das Äußerliche, Vergängliche des unmittelbaren Natürlichen wie des empirischen, weltlichen Geistigen, ausgeschieden und absorbiert wird.* |

* Ich kann mich nicht enthalten, zum Behuf einer nähern Vorstellung etliche Stellen | hier anzuführen, die zugleich eine Vorstellung von der bewundernswürdigen Kunst der Übertragung des Herrn *Rückert*, aus der sie genommen sind, geben mögen:

- III. Ich sah empor, und sah in allen Räumen Eines,
Hinab, und sah in allen Wellenschäumen Eines.
Ich sah ins Herz, es war ein Meer, ein Raum der Welten
Voll tausend Träumen, ich sah in allen Träumen Eines.
Luft, Feuer, Erd' und Wasser sind in Eins geschmolzen
In deiner Furcht, daß dir nicht wagt zu bäumen Eines.
Der Herzen alles Lebens zwischen Erd' und Himmel
Anbetung dir zu schlagen soll nicht säumen Eines.
- V. Obgleich die Sonn' ein Scheinchen ist deines Scheines nur,
Doch ist mein Licht und deines, ursprünglich Eines nur.
Ob Staub zu deinen Füßen der Himmel ist der kreist;
Doch Eines ist und Eines mein Sein und deines nur.
Der Himmel wird zum Staube, zum Himmel wird der Staub,
Und Eines bleibt und Eines, dein Wesen meines nur.
Wie kommen Lebensworte, die durch den Himmel geh'n
Zu ruh'n in engen Räumen des Herzensschreines nur?
Wie bergen Sonnenstrahlen, um heller aufzublühn,
Sich in die spröden Hüllen des Edelsteines nur?
Wie darf Erdmoder speisend und trinkend Wasserschlamm,
Sich bilden die Verklärung des Rosenhaines nur?

Ora, è appunto quell'illusione dell'unità vuota a rendere possibile e a produrre la falsa rappresentazione di un panteismo. Solo la rappresentazione del mondo come di un'unica cosa, del mondo come *del Tutto*, poteva essere intesa come associabile a Dio; solo a partire da questa rappresentazione librantesi nell'azzurro indeterminato, è stato possibile ritenere che qualcuno abbia creduto che Dio sia il mondo. Se infatti il mondo fosse stato preso per quello che è, cioè come la totalità delle cose, come la sterminata moltitudine delle esistenze empiriche, allora non sarebbe stata ritenuta possibile neppure l'esistenza di un panteismo secondo cui un tale contenuto sarebbe Dio.

6. **La coscienza dell'Uno presso i Musulmani.** — La religione indiana, dunque, pone da un lato l'unità indeterminata del pensiero astratto, e, dall'altro lato, la sua estenuante e litania esplicitazione nel Particolare.

Per tornare nuovamente ai *facta*, se si vuole vedere la coscienza dell'Uno non nella scissione indiana, bensì nella più bella purezza e sublimità, allora si deve cercarla presso i Musulmani. Quando, per esempio nel grande poeta Gialal al-Din Rumi³⁵⁶, si mette in risalto soprattutto l'unità dell'anima con l'Uno, e la si indica anche come Amore, ecco che questa unità spirituale è un'elevazione al di sopra del Finito ordinario, una trasfigurazione del Naturale e dello Spirituale in cui vengono appunto distinte e assorbite l'esteriorità e transitorietà tanto della naturalità immediata, quanto della spiritualità empirica, mondana*. |

* Allo scopo di fornire una rappresentazione più precisa di quanto ho affermato, non posso esimermi dal citare | qui alcuni luoghi, i quali a un tempo possono dare un'idea della mirabile arte della traduzione del signor Rückert, da cui sono tratti³⁵⁷:-

- III. Guardai in alto, e in ogni spazio vidi Uno,
In basso, e in ogni schiuma d'onda vidi Uno.
Guardai nel cuore, c'era un mare, uno spazio di mondi
Pieni di mille sogni, in ogni sogno io vidi Uno.
Aria, fuoco, terra e acqua sono fusi in unità
Nel tuo timore, perché con te niente s'inalbera, Uno.
Dei cuori di ogni vita fra terra e cielo
Non deve indugiare il palpito in adorazione di te, o Uno.
- V. Benché il sole non sia che piccola parvenza del tuo splendore,
Pure la mia luce con la tua non è che in origine Uno.
Se polvere ai tuoi piedi è il cielo che gira;
Pure Uno e nient'altro che Uno è il mio essere e il tuo.
Il cielo diviene polvere, cielo diviene la polvere,
E Uno permane e nient'altro che Uno la tua Essenza con la mia.
Come fanno parole di vita, che attraversano il cielo,
A quietarsi soltanto negli angusti recessi dello scrigno del cuore?
Come si celano raggi di sole, per sbocciare più rilucenti,
Negli scabri involucri della pietra preziosa soltanto?
Come può, nutrendosi con putredine terrosa e bevendo fango,
Formarsi la trasfigurazione del roseto soltanto?

Ich enthalte mich die Beispiele von den religiösen und poetischen Vorstellungen zu vermehren, die man pantheistisch zu nennen gewohnt ist. Von den Philosophien, welchen man eben diesen Namen gegeben, z.B. | der Eleatischen oder Spinozistischen ist schon früher (§ 50 Anm.)

Wie ward, was als ein Tröpflein die stumme Muschel sog,
Als Perlenglanz die Wonne des Sonnenscheines nur?
Herz ob du schwimmst in Fluten, ob du in Gluten glimmst;
Flut ist und Glut Ein Wasser; sei *deines, reines* nur.

- IX. Ich sage dir, wie aus dem Tone der Mensch geformt ist:
Weil Gott dem Tone blies den Odem ein der *Liebe*. |
Ich sage dir, warum die Himmel immer kreisen:
Weil Gottes Thron sie füllt mit Widerschein der *Liebe*.
Ich sage dir, warum die Morgenwinde blasen:
Frisch aufzublätern stets den Rosenhain der *Liebe*.
Ich sage dir, warum die Nacht den Schleier umhängt:
Die Welt zu einem Brautzelt einzuweih'n der *Liebe*.
Ich kann die Rätsel alle dir der Schöpfung sagen:
Denn aller Rätsel Lösung ist allein die *Liebe*.

- XV. Wohl endet Tod des Lebens Not,
Doch schauert Leben vor dem Tod.
So schauert vor der Lieb' ein Herz,
Als ob es sei vom Tod bedroht.
Denn *wo die Lieb' erwachet, stirbt,*
Das Ich, der dunkele Despot.
Du laß ihn sterben in der Nacht
Und atme frei im Morgenrot!

Wer wird in dieser über das Äußerliche und Sinnliche sich aufschwingenden Poesie die prosaische Vorstellung erkennen, die von dem sogenannten Pantheismus gemacht wird, und die vielmehr das Göttliche in das Äußerliche und Sinnliche herabversetzt? Die reichen Mitteilungen, welche uns Herr Tholuck in seiner Schrift: *Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik*, von den Gedichten Dschelaleddins und anderer gibt, sind eben in dem Gesichtspunkte gemacht, von welchem hier die Rede ist. In der Einleitung beweist Hr. Th., wie tief sein Gemüt die Mystik erfaßt hat: er bestimmt daselbst auch näher den Charakter der morgenländischen, und den der abendländischen und christlichen gegen dieselbe. Bei ihrer Verschiedenheit haben sie die gemeinschaftliche Bestimmung, Mystik zu sein. Die Verbindung der Mystik mit dem sogenannten Pantheismus sagt er, S. 33, enthält die innere Lebendigkeit des Gemüts und Geistes, welche wesentlich darin besteht, jenes äußerliche *alles*, das dem Pantheismus zugeschrieben zu werden pflegt, zu vernichten. Sonst läßt Hr. Th. es bei der gewöhnlichen unklaren Vorstellung von Pantheismus bewenden; eine gründlichere Erörterung derselben hatte zunächst für den Gefühlsstandpunkt des Hrn. Verfs. kein Interesse; man sieht ihn selbst aber durch eine nach dem gewöhnlichen Ausdruck ganz pantheistisch zu nennende Mystik von wunderbarer Begeisterung ergriffen. Wo er jedoch sich auf das Philosophieren einläßt (S. 12 f.), kommt er über den gewöhnlichen Standpunkt der Verstandes-Metaphysik und ihre unkritischen Kategorien nicht hinaus.

e. Il difetto fondamentale di tutti i cosiddetti «panteismi». — Mi astengo dal moltiplicare gli esempi di rappresentazioni religiose e poetiche che di solito vengono definite panteistiche.

Per quanto riguarda invece le filosofie cui è stato dato appunto il nome di panteismo — per esempio, | la filosofia eleatica o quella spinozia-

Come diviene, ciò che come goccia la muta conchiglia beve,
Splendore di perla, la delizia del raggio solare soltanto?
Cuore, tu che nuoti in flutti, tu che in vampe ardi:
Flutto e vampa sono un'unica acqua; siano soltanto la *tua purezza*.

- IX. Ti dico come d'argilla l'uomo è formato:
Perché Dio nell'argilla infuse il soffio dell'*Amore*. |
Ti dico perché i cieli sempre girano:
Perché il trono di Dio li empie con il riflesso dell'*Amore*.
Ti dico perché le brezze del mattino soffiano:
Per sfogliare sempre di nuovo il roseto dell'*Amore*.
Ti dico perché la notte stende il velo:
Il mondo a una tenda nuziale per consacrare dell'*Amore*.
Posso gli enigmi tutti della creazione dirti:
Poiché di tutti gli enigmi soluzione è soltanto l'*Amore*.
- XV. Certo pone fine la morte alla pena della vita,
Pure freme la vita davanti alla morte.
Così freme davanti all'Amore un cuore,
Come fosse minacciato dalla morte.
Perché *dove l'Amore si desta, muore*
L'io, l'oscuro despota.
Lascia che muoia nella notte
E respira libero nell'aurora!

Chi riconoscerà in questa poesia che s'innalza al di sopra dell'Esteriore e del Sensibile la rappresentazione prosaica del cosiddetto panteismo, la quale piuttosto degrada il Divino all'Esteriore e al Sensibile?

I ricchi stralci delle poesie di Gialal al-Din e di altri fornitici dal signor Tholuck nel suo scritto *Florilegio della mistica orientale*³⁵⁸, sono estratti appunto secondo il punto di vista qui in questione. Nell'Introduzione, Tholuck dimostra la profondità con cui il suo animo ha compreso la mistica, e inoltre determina in modo più preciso il carattere della mistica orientale rispetto alla mistica occidentale e cristiana. Pur nella loro diversità, tuttavia, esse hanno in comune la determinazione di essere, appunto, delle mistiche. La connessione della mistica con il cosiddetto panteismo, dice Tholuck a p. 33, implica quella vitalità interna dell'animo e dello spirito che consiste essenzialmente nell'annullare quell'esteriore *tutte-le-cose* che in genere si attribuisce al panteismo.

Per il resto, Tholuck si accontenta dell'oscura rappresentazione ordinaria del panteismo; e, in effetti, una discussione più approfondita | su di essa non rientrava inizialmente tra i suoi interessi, dettati dal punto di vista del sentimento. Si coglie però l'autore stesso nell'atto di farsi invadere da un sorprendente entusiasmo verso una mistica che, secondo l'espressione abituale, dovrebbe essere chiamata in tutto e per tutto panteistica. Tuttavia, quando si mette a filosofare (pp. 12 s.), Tholuck non va oltre il punto di vista ordinario della metafisica dell'intelletto e delle relative categorie acritiche.

erinnert worden, daß sie so wenig Gott mit der Welt identifizieren und endlich machen, daß in diesen Philosophien dies *Alles* vielmehr keine Wahrheit hat, | und daß man sie richtiger als *Monotheismen* und in Beziehung auf die Vorstellung von der Welt, als *Akosmismen* zu bezeichnen hätte. Am genauesten würden sie als die Systeme bestimmt, welche das Absolute nur als die *Substanz* fassen. Von den orientalischen, insbesondere muhammedanischen Vorstellungsweisen kann man mehr sagen, daß das Absolute als die *schlechthin allgemeine Gattung* erscheint, welche den Arten, den Existenzen, einwohnt, aber so daß diesen keine wirkliche Realität zukommt. Der Mangel dieser sämtlichen Vorstellungsweisen und Systeme ist, nicht zur Bestimmung der Substanz als *Subjekt* und als *Geist* fortzugehen.

Diese Vorstellungsweisen und Systeme gehen von dem Einem und gemeinschaftlichen Bedürfnisse aller Philosophien wie aller Religionen aus, eine Vorstellung von Gott und dann von dem *Verhältnis* desselben und der Welt zu fassen. In der Philosophie wird es näher erkannt, daß aus der Bestimmung der Natur Gottes sich sein Verhältnis zur Welt bestimmt. Der reflektierende Verstand fängt damit an, die Vorstellungsweisen und Systeme des Gemüts, der Phantasie und der Spekulation zu verwerfen, welche den Zusammenhang Gottes und der Welt ausdrücken, und um Gott rein im Glauben oder Bewußtsein zu haben, wird er als das Wesen von der Erscheinung, als der Unendliche von dem Endlichen geschieden. Nach dieser Scheidung tritt aber die Überzeugung auch von der *Beziehung* der Erscheinung auf das Wesen des Endlichen auf den Unendlichen, und so fort, und damit die nun reflektierende Frage nach der Natur dieser Beziehung ein. Es ist in der Form der Reflexion über sie, wo die ganze Schwierigkeit der Sache liegt. Diese Beziehung ist es, welche das *Unbegreifliche* von jenen, die von Gottes Natur nichts wissen wollen, genannt wird. Am Schlusse der Philosophie ist nicht mehr der Ort, auch überhaupt nicht in einer exoterischen Betrachtung, ein Wort darüber zu verlieren, was *Begreifen* heiße. Da aber mit dem Auffassen dieser Beziehung das Auffassen der Wissenschaft überhaupt und alle Beschuldigungen gegen dieselbe zusammenhängen, so mag noch dies darüber erinnert werden, daß, indem die Philosophie es allerdings mit der *Einheit* überhaupt, aber nicht mit der abstrakten, der bloßen Identität und dem leeren Absoluten, sondern mit der *konkreten* Einheit (dem Begriffe) zu tun und in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein es damit zu tun hat, – daß jede Stufe des Fortgangs eine *eigentliche Bestimmung* dieser konkreten *Einheit* ist, und die tiefste und letzte der Bestimmungen der Einheit die des absoluten Geistes ist. Denjenigen nun, welche über die Philosophie urteilen und sich über sie äußern wol-

na –, già in precedenza (§ 50 annot.) è stato rilevato quanto segue: Queste filosofie identificano così poco Dio con il mondo, e così poco rendono finito Dio, che in esse questo *tutte-le-cose* non ha piuttosto nessuna verità; | sarebbe più corretto definirle *monoteismi* e, in relazione alla rappresentazione del mondo, *acosmismi*. Ancora più esattamente, tali filosofie andrebbero definite come i sistemi che intendono l'Assoluto unicamente nel senso della *Sostanza*.

Delle rappresentazioni orientali, e in particolare di quelle musulmane, si può dire di più: L'Assoluto appare qui come il *Genere assolutamente universale* che dimora nelle Specie, nelle esistenze, ma in modo tale che a queste esistenze non pertenga nessuna realtà reale.

Il difetto di tutte queste modalità rappresentative e di quei sistemi consiste nel non procedere alla determinazione della Sostanza come *Soggetto* e come *Spirito*.

ζ. **La radice della rappresentazione «panteistica»: il bisogno di rappresentarsi la natura di Dio e il rapporto di Dio con il mondo.** — Queste modalità rappresentative e questi sistemi prendono le mosse da quell'unico e comune bisogno di ogni filosofia e di ogni religione, vale a dire: dal bisogno di cogliere una rappresentazione di Dio e, quindi, del *rapporto* tra Dio e il mondo.

Nella Filosofia si viene a conoscere più precisamente che il rapporto di Dio con il mondo si determina a partire dalla determinazione della natura stessa di Dio. L'intelletto riflettente inizia quindi col rifiutare le modalità rappresentative dell'animo, della fantasia, e i sistemi della speculazione, i quali esprimono la connessione di Dio e del mondo e, per avere in modo puro Dio nella fede o nella coscienza, lo distinguono come l'Essenza dal Fenomeno, come l'Infinito dal Finito.

Una volta fatta questa distinzione, però, subentra anche la convinzione della *relazione* del Fenomeno all'Essenza, del Finito all'Infinito, ecc., e con ciò sorge la domanda riflettente intorno alla natura di questa | relazione. La difficoltà della Cosa risiede appunto nella forma della riflessione intorno a tale relazione. Da coloro che non vogliono sapere nulla sulla natura di Dio, infatti, la relazione tra Dio e mondo viene designata come qualcosa di *inconcepibile*.

Ora, la parte conclusiva della sfera filosofica non è più la sede opportuna – né lo è in generale una considerazione essoterica – per sprecare parole sul significato di *comprensione concettuale*. Tuttavia, poiché al modo di intendere questa relazione si connettono la comprensione della Scienza in generale e tutte le accuse che alla Scienza stessa vengono rivolte, ecco che a tal riguardo può essere ricordato ancora quanto segue: La Filosofia ha senz'altro a che fare con l'*Unità* in generale, ma non con l'*Unità* astratta, cioè con la mera Identità e con l'Assoluto vuoto, bensì con l'*Unità concreta* (il Concetto), e solo con questa ha a che fare in tutto il suo corso; ogni stadio del processo è quindi una *determinazione peculiare* di questa *Unità* concreta, e la più profonda e l'ultima delle determinazioni dell'*Unità* è quella dello Spirito assoluto.

Pertanto, da coloro che vogliono emettere giudizi e fare osservazioni

len, wäre zuzumuten, daß sie sich auf diese *Bestimmungen der Einheit* einließen und sich um die Kenntnis derselben bemühten, wenigstens so viel wüßten, daß dieser Bestimmungen *eine große Vielheit* und daß eine große Verschiedenheit unter ihnen ist. Sie zeigen aber so wenig eine Kenntnis hievon und noch weniger eine Bemühung damit, daß sie vielmehr sowie sie von *Einheit*, – und die *Beziehung* enthält sogleich *Einheit*, – hören, bei der ganz abstrakten, *unbestimmten Einheit* stehen bleiben, und von dem, worin allein alles Interesse fällt, nämlich der Weise der Bestimmtheit der Einheit, abstrahieren. So wissen sie nichts über die Philosophie auszusagen, als daß die trockne Identität ihr Prinzip und Resultat, und daß sie das Identitätssystem sei. An diesen begrifflosen Gedanken der Identität sich haltend, haben sie gerade von den konkreten Einheit, dem Begriffe und dem Inhalte | der Philosophie, gar nichts, sondern vielmehr sein Gegenteil gefaßt. Sie verfahren in diesem Felde wie in dem physischen die Physiker, welche gleichfalls wohl wissen, daß sie mannigfaltige sinnliche Eigenschaften und Stoffe, – oder gewöhnlich *nur* Stoffe (denn die Eigenschaften verwandeln sich ihnen gleichfalls in Stoffe), vor sich haben, und daß diese Stoffe auch in *Beziehung* aufeinander stehen. Nun ist die Frage, welcher Art diese Beziehung sei, und die Eigentümlichkeit und der ganze Unterschied aller natürlichen, unorganischen und lebendigen Dinge, beruht allein auf der *verschiedenen Bestimmtheit dieser Einheit*. Statt aber die Einheit in ihren verschiedenen Bestimmtheiten zu erkennen, faßt die gewöhnliche Physik (die Chemie mit eingeschlossen) nur die eine, die äußerlichste, schlechteste auf, nämlich die *Zusammensetzung*, wendet nur sie in der ganzen Reihe der Naturgebilde an, und macht es sich damit unmöglich, irgend eines derselben zu fassen. – Jener schale Pantheismus geht so unmittelbar aus jener schalen Identität hervor; die, welche dies ihr eigenes Erzeugnis zur Beschuldigung der Philosophie gebrauchen, vernehmen aus der Betrachtung der *Beziehung* Gottes auf die Welt, daß von dieser Kategorie, *Beziehung*, das Eine aber auch nur das *Eine Moment*, und zwar das Moment der Unbestimmtheit die *Identität* ist; nun bleiben sie in dieser Halbheit der Auffassung stehen, und versichern faktisch falsch, die Philosophie behauptete die Identität Gottes und der Welt, und indem ihnen zugleich beides die Welt so sehr als Gott, feste Substantialität hat, so bringen sie heraus, daß in der philosophischen Idee Gott *zusammengesetzt* sei aus Gott und der Welt; und dies ist dann die Vorstellung, welche sie vom Pantheismus machen, und welche sie der Philosophie zuschreiben. Die, welche in ihrem Denken und Auffassen der Gedanken nicht über solche Kategorien hinauskommen, und von denselben aus, die sie in die Philosophie, allwo dergleichen nicht vorhanden ist, hineintragen, ihr die Krätze anhängen um sie kratzen zu können, vermeiden alle Schwierigkeiten, die sich beim Auffassen der Beziehung Gottes auf die Welt hervortun, sogleich und sehr leicht dadurch daß sie eingestehen, diese Beziehung enthalte für sie einen Widerspruch, von dem sie nichts verstehen; | daher sie es bei der ganz *unbestimmten Vorstellung* solcher Beziehung und ebenso der nähern Weisen derselben, z.B. der

sulla Filosofia, si dovrebbe esigere l'attenzione verso queste *determinazioni dell'Unità* e uno sforzo per conoscerle, o per lo meno la consapevolezza che tali determinazioni sono *molto numerose* e che tra esse c'è una grande diversità. Costoro, invece, mostrano di conoscere così poco queste determinazioni, e così poco sforzo vi profondono, che piuttosto, non appena sentono parlare di *Unità* – e la *Relazione* implica subito *Unità* –, si arrestano all'*Unità* interamente astratta, *indeterminata*, e fanno astrazione da ciò su cui unicamente si concentra tutto l'interesse, cioè dalla modalità della determinatezza dell'*Unità*. In tal modo, essi non sanno asserire altro sulla Filosofia se non che il suo principio e risultato sarebbe l'arida Identità, e che la Filosofia sarebbe il sistema dell'Identità. Aggrappandosi a questo pensiero aconcettuale dell'Identità, essi non hanno colto proprio nulla dell'*Unità* concreta, del concetto e del contenuto | della Filosofia, ma sono giunti piuttosto al suo contrario.

In questo campo, essi procedono allo stesso modo dei fisici nel campo fisico, i quali sanno bene anch'essi di avere davanti a sé molteplici proprietà e materie sensibili – cioè, di solito, di avere *soltanto* materie (secondo loro, infatti, le proprietà si trasformano esse stesse in materie) –, e sanno pure che queste materie stanno in *relazione* reciproca.

Ora, la questione è appunto di che tipo sia questa relazione. E la peculiarità e l'intera differenza di tutte le cose naturali (inorganiche e viventi) si basa unicamente sulla *diversa determinatezza di questa unità*.

Senonché, invece di conoscere questa unità nelle sue diverse determinatezze, la fisica ordinaria (compresa la chimica) assume soltanto la determinatezza massimamente esteriore e deteriore, cioè la *composizione*, applicando soltanto questa all'intera serie delle formazioni naturali e impedendosi così di cogliere una qualsiasi di queste formazioni.

Quel panteismo insulso si produce quindi immediatamente da quella insulsa Identità. Coloro che si servono di questo loro proprio prodotto per accusare la Filosofia hanno la percezione, a partire dalla considerazione della *relazione* di Dio col mondo, che di questa categoria – della *Relazione* – l'*Identità* è non uno dei due momenti, bensì soltanto l'*unico momento*, e precisamente il momento dell'indeterminatezza. Ora, essi rimangono a metà strada di questa concezione, e asseriscono, di fatto erroneamente, che la Filosofia affermerebbe l'identità di Dio e del mondo; e, poiché considerano a un tempo entrambi, Dio e il mondo, come salda sostanzialità, ne deducono che nell'Idea filosofica Dio sarebbe *composto* di Dio e del mondo. Questa diviene poi la rappresentazione che essi si fanno del panteismo e che attribuiscono alla Filosofia.

Coloro che nel loro pensiero e nel loro modo di intendere i pensieri non oltrepassano tali categorie e le introducono nella Filosofia – dove non si dà nulla di simile –, non fanno che attaccare alla Filosofia la rogna per potergliela poi grattare; costoro evitano subito e molto agevolmente tutte le difficoltà che emergono quando si tratta di cogliere la relazione di Dio col mondo, e lo fanno confessando che questa relazione conterrebbe per essi una contraddizione di cui non comprendono nulla; | pertanto sono costretti ad arrestarsi alla *rappresentazione* interamente *indeterminata* di tale relazione, e anche alle sue modalità più particolari – per

Allgegenwart, Vorsehung usf., bewenden lassen müssen. *Glauben* heißt in diesem Sinne nichts anderes, als, nicht zu einer bestimmten Vorstellung fortgehen, auf den Inhalt sich weiter nicht einlassen wollen. Daß Menschen und Stände von ungebildetem Verstande mit unbestimmten Vorstellungen befriedigt sind, ist zusammenstimmend; aber wenn gebildeter Verstand und Interesse für die reflektierende Betrachtung in dem, was für höheres und das höchste Interesse anerkannt wird, mit unbestimmten Vorstellungen sich begnügen will, so ist schwer zu unterscheiden, ob es dem Geiste mit dem Inhalt in der Tat *Ernst* ist. Wenn es aber denen, die an dem angegebenen kahlen Verstande hängen, z.B. mit der Behauptung der *Allgegenwart* Gottes in dem Sinne *Ernst* würde, daß sie den Glauben daran in bestimmter Vorstellung sich präsent machten, in welche Schwierigkeit würde der Glaube den sie an *wahrhafte Realität* der sinnlichen Dinge haben, sie verwickeln? Sie würden Gott nicht wohl wie Epikur in den Zwischenräumen der Dinge, d.h. in den *Poren* der Physiker, wohnen lassen wollen, als welche Poren das Negative sind, was *neben* dem Materiell-reellen sein soll. Schon in diesem *Neben* würden sie ihren Pantheismus der Räumlichkeit haben, – ihr Alles, als das Außer-einander des Raumes bestimmt. Indem sie aber Gott eine Wirksamkeit auf und in dem erfüllten Raum, auf und in der Welt, in seiner Beziehung auf sie, zuschreiben würden, so hätten sie die unendliche Zersplitterung göttlicher Wirklichkeit in die unendliche Materialität, sie hätten die schlechte Vorstellung, welche sie Pantheismus oder All-Eins-Lehre nennen, in der Tat nur als die eigene notwendige Konsequenz ihrer schlechten Vorstellungen von Gott und der Welt. Dergleichen, wie die vielbesprochene Einheit oder Identität aber der Philosophie aufzubürden, ist eine so große Sorglosigkeit um Gerechtigkeit und Wahrheit, daß sie nur durch die Schwierigkeit, sich Gedanken und Begriffe, d.h. nicht die abstrakte Einheit, sondern die vielgestalteten Weisen ihrer Bestimmtheit, in den Kopf zu schaffen, begreiflich gemacht werden könnte. Wenn faktische Behauptungen aufgestellt werden, | und die Fakta Gedanken und Begriffe sind, so ist es unerläßlich dergleichen zu fassen. Aber auch die Erfüllung dieser Anforderung hat sich dadurch überflüssig gemacht, daß es längst zu einem *ausgemachten* Vorurteil geworden, die Philosophie sei Pantheismus, Identitätssystem, Alleinslehre, so daß derjenige, der dies Faktum nicht wüßte, entweder nur als unwissend über eine bekannte Sache, oder als um irgend eines Zwecks willen Ausflüchte suchend, behandelt würde. – Um dieses Chorus willen denn habe ich geglaubt, mich weitläufiger und exoterisch über die äußere und innere Unwahrheit dieses angeblichen Faktums erklären zu müssen; denn über die äußerliche Fassung von Begriffen als bloßen Faktis, wodurch eben die Begriffe in ihr Gegenteil verkehrt werden, läßt sich zunächst auch nur exoterisch sprechen. Die esoterische Betrachtung aber Gottes und der Identität, wie des Erkennens und der Begriffe, ist die Philosophie selbst.

esempio: l'onnipresenza, la provvidenza, ecc. In tal senso, *fede* non significa altro che questo: non procedere a una rappresentazione determinata, non volersi impegnare oltre con il contenuto.

Ora, che uomini e ceti sociali dall'intelletto incolto si accontentino di rappresentazioni indeterminate è una cosa normale. Quando però, in vista della considerazione riflettente su ciò che viene riconosciuto come interesse superiore e perfino supremo, è un intelletto e un interesse colto a volersi soddisfare con rappresentazioni indeterminate, allora è difficile discernere se con il contenuto lo spirito fa effettivamente *sul serio*.

Infatti, se coloro che si aggrappano al quel gretto intelletto prendessero *sul serio*, per esempio, l'affermazione dell'*onnipresenza* di Dio, nel senso che si rendessero presente la fede in tale contenuto con una rappresentazione determinata, in quale difficoltà si troverebbe impaniata la loro fede nella *vera realtà* delle cose sensibili? Essi non vorrebbero certo lasciar dimorare Dio negli interspazi delle cose, cioè nei *pori* dei fisici, come voleva Epicuro³⁵⁹; i pori, infatti, sono il Negativo, sono ciò che deve-essere *accanto* al materialmente-realtato, e già in questo *Accanto* essi avrebbero il loro panteismo della spazialità, il loro tutte-le-cose determinato come l'esteriorità reciproca dello spazio. Ma poniamo che essi attribuissero a Dio, nella sua relazione col mondo, un'efficienza su e nello spazio pieno, su e nel mondo: in tal caso, come conseguenza necessaria della loro cattiva rappresentazione di Dio e del mondo, costoro avrebbero di fatto nient'altro che l'infinita frantumazione della realtà divina nella materialità infinita, avrebbero la cattiva rappresentazione che essi chiamano panteismo o dottrina dell'Uno-Tutto.

Ora, scaricare sulla Filosofia il peso di simili cose, come l'Unità o Identità di cui ci si riempie così tanto la bocca, è indice di grande indifferenza verso la Giustizia e la Verità, e l'indifferenza potrebbe spiegarsi soltanto col fatto che è difficile farsi entrare in testa pensieri e concetti, cioè non l'Unità astratta, bensì le molte variegate modalità della sua determinatezza.

Quando si avanzano affermazioni su *facta* | (e i *facta* sono pensieri e concetti), è allora indispensabile comprenderli. Sennonché, anche l'adempimento di questa esigenza è stato reso superfluo, perché da tempo è divenuto pregiudizio *inconcusso* che la Filosofia sarebbe panteismo, sistema dell'Identità, dottrina dell'Uno-Tutto, tanto che, chi non fosse a conoscenza di questo *factum*, sarebbe trattato o semplicemente come ignorante rispetto a una cosa nota, oppure come uno che ricorre a sotterfugi per raggiungere chissà quale scopo.

È per via di questo coro che ho quindi ritenuto opportuno dare dei chiarimenti diffusi ed essoterici sulla non-verità esterna e interna di questo presunto *factum*. Inizialmente, infatti, sull'apprendimento esteriore dei concetti come meri *facta* – apprendimento mediante cui i concetti si ribaltano appunto nel loro contrario –, non si può parlare che in termini essoterici. La considerazione esoterica di Dio e dell'Identità, come pure della conoscenza e dei concetti, invece, è la Filosofia stessa.

§ 574

Dieser Begriff der Philosophie ist *die sich denkende* Idee, die wissende Wahrheit (§ 236), das Logische mit der Bedeutung, daß es die im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit *bewährte* Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logische so ihr *Resultat* als das *Geistige*, daß es aus dem Voraussetzenden Urteilen, worin der Begriff nur *an sich* und der Anfang ein unmittelbares war, hiemit aus der *Erscheinung*, die es darin an ihm hatte, in sein reines Prinzip zugleich als in sein Element sich erhoben hat.

§ 575

Es ist dieses Erscheinen, welches zunächst die weitere Entwicklung begründet. Die erste Erscheinung macht der *Schluß* aus, welcher das *Logische* zum Grunde als Ausgangspunkt, und die *Natur* zur Mitte hat, die *den Geist* mit | demselben zusammenschließt. Das Logische wird zur Natur, und die Natur zum Geiste. Die Natur, die zwischen dem Geiste und seinem Wesen steht, trennt sie zwar nicht zu Extremen endlicher Abstraktion, noch sich von ihnen zu einem Selbständigen, das als Anderes nur Andere zusammenschlöße; denn der Schluß ist *in der Idee* und die Natur wesentlich nur als Durchgangspunkt und negatives Moment bestimmt und *an sich* die Idee; aber die Vermittlung des Begriffs hat die äußerliche Form des *Übergehens*, und die Wissenschaft die des Ganges der Notwendigkeit, so daß nur in dem einem Extreme die Freiheit des Begriffs als sein Zusammenschließen mit sich selbst gesetzt ist.

§ 576

Diese Erscheinung ist im *zweiten Schlusse* insoweit aufgehoben, als dieser bereits der Standpunkt des Geistes selbst ist, welcher das Vermittelnde des Prozesses ist, die Natur *voraussetzt* und sie mit dem *Logischen* zusammenschließt. Es ist der Schluß der geistigen *Reflexion* in der Idee; die Wissenschaft erscheint als ein subjektives *Erkennen*, dessen Zweck die Freiheit und es selbst der Weg ist, sich dieselbe hervorzubringen.

§ 574. Il Logico come Risultato della Scienza e come lo Spirituale

Questo Concetto della Filosofia è l'Idea *che pensa se stessa*, è la Verità che sa (§ 236), è il Logico nel significato dell'Universalità *garantita* nel contenuto concreto come nella sua Realtà.

In tal modo, la Scienza è ritornata nel suo Inizio, e il Logico ne è quindi il *Risultato* in quanto *Spirituale*, nel senso che a partire dalla Divisione originaria (dal Giudizio) presupponente, in cui il Concetto era soltanto *in sé* e in cui l'Inizio era un Immediato – a partire quindi dal *Fenomeno* che lì il Concetto aveva in sé – il Logico si è a un tempo elevato nel suo principio puro come nel suo elemento.

§ 575. La Scienza come cammino della Necessità

È questa Fenomenicità a fondare innanzitutto lo sviluppo ulteriore.

Il primo Fenomeno è costituito dal *sillogismo* che per fondamento e punto di partenza ha il *Logico*, mentre ha la *Natura* per termine medio che sillogizza *lo Spirito* | con il Logico stesso: il Logico diviene Natura, e la Natura diviene Spirito.

La Natura, per l'esattezza, stando fra lo Spirito e la sua Essenza, non li separa in estremi finiti e astratti, né si separa da essi divenendo qualcosa di autonomo che sillogizzerebbe degli Altri soltanto come fosse un Altro. Il sillogismo, infatti, è *entro l'Idea*, e la Natura è determinata essenzialmente e soltanto come transito e come momento negativo, ed è *in sé* l'Idea. La mediazione del Concetto, invece, ha la forma esteriore del *passare-oltre*, e la Scienza ha la forma esteriore del cammino della Necessità, per cui la Libertà del Concetto è posta come il sillogizzarsi del Concetto con se stesso soltanto in uno degli estremi.

§ 576. Lo Scienza come conoscenza soggettiva il cui fine è la Libertà

Questo Fenomeno è rimosso nel *secondo sillogismo* nella misura in cui quest'ultimo è già il punto di vista dello Spirito stesso. Allora lo Spirito è il mediatore del processo, *presuppone* la Natura e la sillogizza con il *Logico*.

Questo è il sillogismo della *riflessione* spirituale entro l'Idea: la Scienza appare come una *conoscenza* soggettiva il cui fine è la Libertà e che è essa stessa la via lungo la quale la Libertà si produce.

§ 577

Der dritte Schluß ist die Idee der Philosophie, welche *die sich wissende Vernunft*, das absolut-Allgemeine zu ihrer *Mitte* hat, die sich in *Geist* und *Natur* entzweit, jenen zur Voraussetzung als den Prozeß der *subjektiven* Tätigkeit der Idee, und diese zum allgemeinen Extreme macht, als den Prozeß | der *an sich*, objektiv, seienden Idee. Das *Sich-Urteilen* der Idee in die beiden Erscheinungen (§ 575/6) bestimmt dieselben als *ihre* (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen, und es vereinigt sich in ihr, daß die Natur der Sache, der Begriff, es ist, die sich fortbewegt und entwickelt und diese Bewegung ebensowohl die Tätigkeit des Erkennens ist, die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt. |

ARISTOTELES METAPHYSIK XII 7

Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὐτήν, τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου· καὶ ἡ μάλιστα, τοῦ μάλιστα.

Ἄυτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ. νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν. ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν· τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας, νοῦς. ἐνεργεῖ δε ἔχων· ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν· καὶ ἡ θεωρία τὸ ἡδιστὸν καὶ ἄριστον. Ἐἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτε, ὁ θεὸς αἰεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον· ἔχει δὲ ὧδε.

Καὶ ζωὴ δὲ γε ἐνυπάρχει. ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια, ζωὴ· ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτήν, ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φημὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδῖον, ἄριστον· ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ. Τοῦτο γὰρ ὁ θεός.

§ 577. L'Idea eterna essente-in-sé-e-per-sé come Spirito assoluto

Il terzo sillogismo è l'Idea della Filosofia, la quale Idea ha per *termine medio* la Ragione che sa se stessa, l'assolutamente Universale.

Questo termine medio si sdoppia in *Spirito* e *Natura*: esso fa dello Spirito il presupposto in quanto processo dell'attività *soggettiva* dell'Idea, e fa della Natura l'estremo universale in quanto processo | dell'Idea essente-in-sé, essente oggettivamente.

Il *Giudicar-si* dell'Idea, la sua autopartizione originaria nei due Fenomeni (§§ 575-576), determina questi ultimi come Manifestazioni *sue* (della Ragione che sa se stessa), e si unifica entro l'Idea stessa, per cui a muoversi e svilupparsi è la natura della Cosa, è il Concetto, e questo movimento è altrettanto l'attività della conoscenza.

L'Idea eterna essente-in-sé-e-per-sé si attiva, si produce e gode di se stessa eternamente come Spirito assoluto. |

ARISTOTELE, METAFISICA, XII 7 ³⁶⁰

Il pensiero che è puramente per se stesso, invece, è pensiero di ciò che è più eminente in sé e per sé; e quanto più il pensiero è puramente per se stesso, tanto più esso è pensiero di ciò che è più eminente.

Ora, il pensiero pensa se stesso quando accoglie il pensato. Il pensiero viene pensato quando tocca e pensa, per cui il pensiero e il pensato sono la stessa cosa. È il pensiero, infatti, ad accogliere il pensato e l'essenza. Il pensiero è attivo nella misura in cui possiede, per cui quella attività è più divina di ciò che la ragione pensante crede di avere di divino. La speculazione è quindi la cosa più felice e la migliore. Ora, se Dio è sempre in questa felicità, mentre noi vi siamo solo talvolta, allora egli è degno di ammirazione; e se lo è ancora di più, è ancora più degno di ammirazione. E Dio è in questo stato.

In Dio, però, c'è anche vita. L'attività del pensiero, infatti, è vita. Dio è l'attività; l'attività che procede su se stessa è la vita più eminente ed eterna di Dio. Noi diciamo così che Dio è una vita eterna, la migliore. A Dio spetta dunque vita ed esistenza continua ed eterna. Dio, infatti, è proprio questo.

CATALOGO DELLE OPERE CITATE
NELLE NOTE AL TESTO

1. *Sigle e abbreviazioni di opere e lezioni hegeliane*

- W* G.W.F. Hegel, *Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, 18 Bde., Berlin 1832 ss.
- GW* G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 22 Bde., Hamburg 1968 ss.
- Phän.* *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg 1807; ora in: *GW IX*, hrsg. von W. Bonsiepen u. R. Heede, Hamburg 1980 (tr.it.: *Fenomenologia dello Spirito*, di V. Cicero, Milano 1995).
- Logik I¹* *Wissenschaft der Logik*, I Bd.: *Die objektive Logik*, I Buch: *Das Sein*, Nürnberg 1812; ora in: *GW XI*, hrsg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, Hamburg 1978, pp. 5-232 (per la tr.it. cfr. 2^a ed.).
- Logik I²* *Wissenschaft der Logik*, I Bd.: *Die objektive Logik*, I Buch: *Die Lehre vom Sein*, Berlin 1832²; ora in: *GW XXI*, hrsg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, Hamburg 1984 (tr.it.: *Scienza della logica*, di A. Moni, riv. da C. Cesa, Roma-Bari 1983 [= *SdL*], tomo I, vol. I: *La logica oggettiva*, libro I: *La dottrina dell'essere*, pp. 1-430).
- Logik II* *Wissenschaft der Logik*, I Bd.: *Die objektive Logik*, II Buch: *Die Lehre vom Wesen*, Nürnberg 1813; ora in: *GW XI*, cit., pp. 241-409 (tr.it.: *SdL*, tomo II, vol. I: *La logica oggettiva*, libro II: *La dottrina dell'essenza*, pp. 431-646).
- Logik III* *Wissenschaft der Logik*, II Bd.: *Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*, Nürnberg 1816; ora in: *GW XII*, hrsg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, Hamburg 1981 (tr.it.: *SdL*, tomo II, vol. II: *La logica soggettiva ossia la dottrina del concetto*, pp. 647-957).

- Rph *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse*, Berlin 1821 (tr.it.: *Lineamenti di filosofia del Diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, di V. Cicero, Milano 1996).
- GPh *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in W XIII, XIV, XV (tr.it.: *Lezioni di storia della filosofia*, 3 voll. di cui il 3° diviso in due tomi, a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1941-63, 1973³).
- Briefe *Briefe von und an Hegel*. Bd. I-III hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952-54 (tr.it. parziale: *Hegel, Lettere*, a cura di P. Manganaro e V. Spada, Roma-Bari 1972); Bd. 4, T. 1 u. 2, hrsg. v. F. Nicolin, Hamburg 1977-81.
- Ilt I/IV *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831*, 4 Bde., hrsg. v. K.H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973-74.
- Rph V-Ilt *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1822/23 nach der Vorlesungsnachschrift von H.G. Hotho*, in: Ilt III, pp. 89-841.

2. Catalogo delle opere filosofiche moderne citate nelle Note al testo

B.F.X. VON BAADER

Sämtliche Werke. Systematisch geordnete, durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers bedeutend vermehrte, vollständige Ausgabe der gedruckten Schriften samt Nachlaß, Biographie und Briefwechsel. Hrsg. v. F. Hoffmann, J. Hamberger, A. Lutterbeck, E. August von Schaden, Ch. Schlüter u. F. von der Osten, 16 Bde., Leipzig 1851-1860 (rist. Aalen 1963).

Fermenta Cognitionis, 6 Hefte, I-V Berlin 1822-24, VI Leipzig 1825; ora: in *Sämt. Werke*, I Abt., Bd. 2.

T. BERGMAN

De attractionibus electivis (1775), in: T. Bergman, *Opuscula physica et chemica, pleraque seorsim antea edita, jam ab auctore collecta, revisa et aucta*, III, Uppsala 1783, pp. 291-334.

C.-L. BERTHOLLET

Essai de statique chimique, 2 voll. Paris 1803.

J.J. BERZELIUS

Essai sur la théorie des proportions chimiques et sur l'influence chimique de l'électricité. Traduit du Suédois sous les yeux de l'auteur, et publié par lui-même, Paris 1919.

Lehrbuch der Chemie. Nach des Verfassers schwedischer Bearbeitung der Blöde-Palmstedtschen Auflage übersetzt von F. Wöhler, Dresden 1825.

M.-F.-X. BICHAT

Recherches physiologiques sur la vie et la mort, Paris 1800.

J.B. BIOT

Traité de physique expérimentale et mathématique, 4 voll., Paris 1816.

J. BÖHME

Theosophia Revelata. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hoherleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens, 2 Bde., Hamburg 1715.

J. BROWN

Elementa medicinae, Edinburgh 1784².

J.J. BRUCKER

Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta, 5 voll., Leipzig 1742-1744 (2^a ed. 6 voll., *ivi*, 1766-1767).

R. CARTESIO

Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio demonstratur. His adjunctae sunt variae obiectiones doctorum virorum in ista de Deo et anima demonstrationes; cum responsionibus Authoris. Tertia editio prioribus auctior et emendatior, Amstelodami 1650 (tr.it.: *Meditazioni metafisiche. Con le obiezioni e le risposte*, di A. Tilgher, riv. da F. Adorno, Roma-Bari 1978).

Principia Philosophiae. Nunc demum hac Editione diligenter recognita, et mendis expurgata, Amstelodami 1656.

E.F.F. CHLADNI

Die Akustik, Leipzig 1802.

H.T. COLEBROOKE

On the Ve'das, or Sacred Writings of the Hindus, in «Asiatick Researches: or Transactions of the Society; instituted in Bengal, for enquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences, and Literatur, of Asia», VIII (Calcutta 1805), pp. 369-476.

G. DE CUVIER

Recherches sur les ossemens fossiles de quadrupèdes, où l'on rétablit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paroissent avoir détruites, vol. I, Paris 1812.

J.C.P. ERXLEBEN

Anfangsgründe der Naturlehre, Fünfte Auflage, mit Zusätzen von G.C. Lichtenberg, Wien 1793.

A.R. VON FEUERBACH

Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts, Zehnte, verbesserte Ausgabe. Giessen 1828.

L.B. FRANCEUR

Traité élémentaire de mécanique, adopté dans l'instruction publique. Quatrième édition, Paris 1807.

J.F. FRIES

Populäre Vorlesungen über die Sternkunde, Heidelberg 1813.

G. GALILEI

Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attinenti alla Meccanica, ed ai Movimenti locali (1638), in: *Opere di Galileo Galilei divise in quattro tomi*, in questa nuova Edizione accresciute di molte cose inedite, tomo terzo, Padova 1744.

K.F. GÖSCHEL

Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenerkenntnis. Eine Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit, Berlin 1829.

W. GOETHE

Zur Farbenlehre, 2 Bde., Tübingen 1810.

Doppelbilder des rhombischen Kalkspats, in «Zur Naturwissenschaft überhaupt» (= NW), I 1 (Stuttgart und Tübingen 1817), pp. 20-26.

Elemente der entoptischen Farben, *ibid.*, pp. 27-32.

Entoptische Farben, in NW, I 3 (1820), pp. 126-190.

Unwilliger Ausruf, *ibid.*, p. 304.

Physiologie Farben, XXI. *Neuste aufmunternde Teilnahme*, in NW, I 4 (1822), pp. 291-294.

F.A.K. GREN

Grundriß der Naturlehre, Halle 1801⁴.

G.W.F. HEGEL

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, Jena 1801; ora in GW IV, Hamburg 1968, pp. 5-92 (tr.it.: *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, di R. Bodei, in: G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, Milano 1971, pp. 1-114).

Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, — dargestellt an den Werken des Herrn Krugs, in «Kritisches Journal der Philosophie», I (1802), 1, pp. 91-115; ora in: GW IV, pp. 174-187).

Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschieden Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten, in «Kritisches Journal der Philosophie», I (1802), 2, pp. 1-74; ora in: GW IV, pp. 197-238 (tr.it.: *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, di N. Merker, Roma-Bari 1984).

Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jakobische und Fichtesche Philosophie, in «Kritisches Journal der Philosophie», II (1802), 1, pp. 3-188; ora in: GW IV, pp. 315-414 (tr.it.: *Fede e sapere*, di R. Bodei, in: Hegel, *Primi scritti critici*, cit., pp. 121-253).

Berliner Schriften 1818-31, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1956.

Rezensio zu: K.F. Göschel, *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen*, in «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», I (1829), coll. 789-816 e 833-835; ora in *Berliner Schriften 1818-31*, pp. 295-329.

H.G. HOTHO

De Philosophia Cartesiana. Dissertatio inauguralis, Berlin 1826.

W. v. HUMBOLDT

Über den Dualis. Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 26. April 1827, Berlin 1828.

F.H. JACOBI

Werke, Leipzig 1812-25, 6 Bde. (rist. Darmstadt 1968).

David Hume, über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch, Breslau 1787 (ora in: *Werke*, II, pp. 127-288; tr.it.: *David Hume sulla fede, o idealismo e realismo*, a cura di N. Bobbio, Torino 1948, pp. 5-167).

Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn M. Mendelssohn, Breslau 1785 (ora in: *Werke*, IV, t. I; tr. it.: *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, di F. Capra, Bari 1914, 2^a ed. riveduta a cura di V. Verra, ivi 1969).

I. KANT

Gesammelte Schriften (= KGS), hrsg. von der Königlich Preussischen [nachher: Deutsche] Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1900-1955, I Abschn. (Bde. 1-9): *Werke*; II Abschn. (Bde. 10-13): *Briefwechsel*; III Abschn. (Bde. 14-23): *Handschriftlicher Nachlaß*; IV Abschn. (Bde. 24-29): *Vorlesungen*; V Abschn. (Bde. 30 ff.): *Kant Index*.

Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781 (A), ora in: KGS IV, Berlin 1911, pp. 1-252; Riga 1787 (B), ora in: KGS III, Berlin 1902, pp. 1-552 (citato secondo B; tr.it.: *Critica della ragion pura*, di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, Roma-Bari 1983).

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga 1786, ora in: KGS IV, cit., pp. 465-565 (tr.it.: *Primi principi metafisici della scienza della natura*, a cura di L. Galvani, Bologna 1959).

Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788, ora in: KGS V, Berlin 1913 (tr.it.: *Critica della ragion pratica*, di V. Mathieu, Milano 1993).

Kritik der Urteilskraft, Berlin und Libau 1790, ora in: KGS V, Berlin 1913, pp. 165-485 (tr.it.: *Critica del Giudizio*, di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, Roma-Bari 1979 [1960¹]).

C.A.L. KÄSTNER

Mnemonik oder die Gedächtniskunst der Alten systematisch bearbeitet. Zweite ganz umgearbeitete Auflage, Leipzig 1805.

J. KEPLER

Astronomia Nova AITIOΛΟΓΗΤΟΣ, seu physica coelestis, tradita commentariis de motibus stellae martis, ex observationibus G. V. Tychoonis Brahe, Heidelberg 1609.

Harmonices mundi libri quinque, Linz 1619.

W.T. KRUG

Briefe über den neuesten Idealism. Eine Fortsetzung der Briefe über die Wissenschaftslehre, Leipzig 1801.

J.L. LAGRANGE

Théorie des fonctions analytiques, contenant les Principes du Calcul différentiel, dégagés de toute considération d'infiniment petits, d'évanouissans, de limites et de fluxions, et réduits à l'analyse algébrique des quantités finies. Nouvelle édition, revue et augmentée par l'Auteur, Paris 1813.

P.-S. LAPLACE

Exposition du système du monde, 2 voll., Paris 1795-96.

G. LEIBNIZ

Die philosophische Schriften von G.W. Leibniz (= *PhS*), hrsg. v. C.J. Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875-1890.

Monadologie (1714), ora in: *PhS*, VI, pp. 607-623 (tr.it.: *Monadologia*, a cura di V. Mathieu, riv. da M. Mugnai, Roma-Bari 1986, 1963¹).

G.CH. LICHTENBERG

Georg Christoph Lichtenbergs Verteidigung des Hygrometers und der de Lücschen Theorien vom Regen. Hrsg. v. L.Ch. Lichtenberg u. F. Kries, Göttingen 1800.

S. (BEN JOSUA) MAIMON

Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben K.P. Moritz. In zwei Teilen, Berlin 1792 u. 1793.

É.L. MALUS

Eine neue optische Erscheinung, die Polarisierung der Lichtstrahlen betreffend, von dem Obrist-Lieutenant Malus, Mitglied des Instituts. (Vorgelesen in dem Institute [Institut de France] am 11. März 1811.) Frei übersetzt von Gilbert, in «Annalen der Physik», XXXVIII (1811), pp. 237-248.

I. NEWTON

Optice: sive de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus lucis, libri tres. Latine reddidit Samuel Clarke. Editio secunda, auctior, London 1719.

Philosophiae naturalis principia mathematica. Editio tertia aucta et emendata, London 1726 (tr.it.: *Principi matematici della Filosofia naturale*, di A. Palla, Torino 1965).

B.G. NIEBUHR

Römische Geschichte. Erster Teil, Berlin 1811. Zweiter Teil, Berlin 1812. (Dritter Teil, ebd. 1830).

K.L. REINHOLD

Beiträge zur Berechtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Jena 1790.

Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts, Heft 1, Hamburg 1801.

J.B. RICHTER

Anfangsgründe der Stöchyometrie oder Meßkunst chymischer Elemente. Erster Teil welcher die reine Stöchyometrie enthält, Breslau und Hirschberg 1792.

J. ROSS

A Voyage of Discovery, made under the Orders of the Admiralty, in His Majesty's Ships Isabella and Alexander, for the Purpose of Exploring Baffin's Bay, and Enquiring into the Probability of a North-West Passage, London 1819.

F. RÜCKERT

Mawlana Dschelaleddin Rumi, in: *Taschenbuch für Damen auf das Jahr 1821* (Tübingen, bei Cotta), pp. 211-248.

F.W.J. SCHELLING

Sämtliche Werke (= SSW), hrsg. v. K.F.A. Schelling, Erste Abteilung, 10 Bde., Stuttgart und Augsburg 1856-1861.

Darstellung meines Systems der Philosophie, in «Zeitschrift für spekulative Physik», II 2 (1801), pp. III-XIV e 1-127; ora in: SSW, IV, pp. 96-236.

Der Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie Anderer Teil, § VIII. *Betrachtungen über die besondere Bildung und die inneren Verhältnisse unsers Planetensystems,* in «Neue Zeitschrift für spekulative Physik», I 2 (1802), pp. 91-180; ora in: SSW, IV, pp. 450-508.

Philosophie und Religion, Tübingen 1804, ora in: SSW, VI (tr.it.: *Filosofia e religione*, di V. Verra, Milano 1990).

I.A. SCHIER (rec.)

Hieroclis philosophi apud Alexandrinos quondam celeberrimi ΑΣΤΕΙΑ. Graece et latine. Nunc denuo ad editionem Cantabrigiensis recensuit Iohann Adam Schier, Leipzig 1750.

F. SCHILLER

Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: *Die Horen eine Monatsschrift herausgegeben von Schiller*, Bd. 1, Tübingen 1795.

A.W. SCHLEGEL (rec.)

Bhagavad-Gita, id est ΘΕΣΠΕΣΙΟΝ ΜΕΛΟΣ, sive almi Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis. Textum recensuit, adnotationes criticas et interpretationem latinam adiecit Augustus Guilelmus a Schlegel, Bonn 1823.

F.C. SCHLOSSER

Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts in gedrängter Übersicht mit steter Beziehung auf die völlige Veränderung der Denk- und Regierungsweise am Ende desselben, Heidelberg 1823.

G.E. SCHULZE

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften zum Gebrauche für seine Vorlesungen, Dritte, sehr verbesserte und vermehrte Ausgabe, Göttingen 1824.

L. SPALLANZANI

Expériences sur la digestion de l'homme et le différentes espèces d'animaux. Avec des considérations par Jean Senebier, Genève 1783.

B. SPINOZA

Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. v. K. Gebhardt, 4 Bde., Heidelberg 1925.

Ethica ordine geometrico demonstrata, Amsterdam 1677, ora in: *Opera*, II, pp. 45-308 (tr.it.: *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, di S. Giametta, Torino 1983¹⁰).

G. STAUNTON

Reise der englischen Gesandtschaft an der Kaiser von China, in den Jahren 1792 und 1793. Aus den Papieren des Grafen von Macartney, des Ritter Erasmus Gower und anderer Herren zusammengetragen von Sir George Staunton. Aus dem Englischen übersetzt von J.Ch. Hüttner, 3 Bde., Zürich 1798-1800.

G. TARTINI

Trattato di musica secondo la vera scienza dell'armonia, Padova 1754.

F.A.G. THOLUCK

Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere, Berlin 1825.

Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder Die wahre Weihe des Zweiflers. Zweite, umgearbeitete Auflage, Hamburg 1825 (ebd. 1823¹).

G.R. TREVIRANUS

Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Ärzte, 6 Bde., Göttingen 1802-1822.

J.B. TROMMSDORFF

Systematisches Handbuch der gesamten Chemie zur Erleichterung des Selbststudium dieser Wissenschaft. Die Chemie im Felde der Erfahrung, 7 Bde., Erfurt 1800-1804.

CH. WOLFF

Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa

Dei a posteriori demonstrantur. Editio nova emendatior, Frankfurt und Leipzig 1739. – *Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur, et atheismi, deismi, fatalismi, naturalismi, Spinosismi aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur. Editio secunda priori emendatior*, Frankfurt und Leipzig 1741.

NOTE AL TESTO *

¹ Pubblicata in due volumi e tre tomi, Nürnberg 1812-1816 (cfr. Catalogo bibliografico, p. 943).

² Hegel allude qui soprattutto ai filosofi naturalisti seguaci di Schelling, come J. Görres, J.J. Wagner, H. Steffens e C.J. Kilian. Per la critica a questo formalismo schematizzante cfr. già la Prefazione a *Phän.*, pp. 16-18 e 36-38 (63-67 e 109-113).

³ Per la critica hegeliana all'irrazionalismo filosofico dell'età romantica cfr. *ibid.*, pp. 12-14 (55-59).

⁴ Hegel aveva già stigmatizzato questo atteggiamento in *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, in cui il suo bersaglio critico era G.E. «Enesidemo» Schulze (1761-1833). Cfr. anche *Phän.*, pp. 56 s. (155-157).

⁵ Le annotazioni (*Anmerkungen*) di cui parla qui Hegel non sono le rarissime note a piè di pagina, bensì i brani esplicativi annessi a circa la metà dei paragrafi dell'opera. Cfr. la nostra Nota introduttiva, p. 13.

⁶ Probabile riferimento innanzitutto all'antropologia psichica di Schulze, basata appunto su una classificazione dei fatti di coscienza; cfr. Schulze, *Enzyklopädie*, pp. 219 ss., e *Phychische Anthropologie*, Göttingen 1826³; cfr. al riguardo anche *infra*, p. 727.

Già nella *Filosofia del Diritto* Hegel aveva polemizzato contro la teoria delle cosiddette *Tatsachen des Bewußtsein*, in particolare contro J.G. Fichte e J.F. Fries; cfr. *Rph*, pp. 5 (75-77), 15 (87), 28 (107).

* Le cifre tra parentesi, poste subito dopo i numeri di pagina del luogo citato, indicano sempre le pagine corrispondenti della traduzione italiana. Talvolta, per questioni di coerenza terminologica, abbiamo lievemente modificato alcune traduzioni italiane di brani hegeliani e non.

Gli indicatori intratestuali *supra* e *infra* sono di volta in volta orientati a partire dal luogo del testo in cui ricorre il rimando alla nota in questione; per esempio: l'indicazione alla nota 6 «*infra*, p. 727» segnala un luogo testuale *posteriore* rispetto a quello in cui appare in apice il numero 6, ma ovviamente *anteriore* – nell'economia complessiva del volume – alla stessa nota 6.

⁷ Citazione alterata da Goethe, *Faust. Eine Tragödie*, (*Hexenküche*) v. 2509, il quale suona letteralmente: *Den Bösen sind sie los, die Bösen sind geblieben* («Si sono liberati del Maligno, ma i maligni sono rimasti»).

⁸ Per la differenza fra il *Nachdenken* intellettuale e quello filosofico cfr. *infra*, § 9, p. 109.

⁹ Hegel pensa qui soprattutto alla filosofia dell'Identità di Schelling. L'espressione *ἐν καὶ πᾶν* (*Alles Eins*, «Tutto è Uno») era comunque la formula associata per eccellenza al sistema di Spinoza, di cui Hegel parlerà poco più avanti (*infra*, pp. 53-55).

¹⁰ Friedrich August Gottreu Tholuck (1799-1877), studioso di matrice pietistica, sostenitore di una concezione religiosa basata sul sentimento e avversario delle interpretazioni razionalistiche del Cristianesimo.

¹¹ Cfr. *infra* le note alle pp. 61, 65 e 931.

¹² Cfr. *infra*, § 573 annot., in part. pp. 921-937.

¹³ Il Socinanesimo è una corrente teologica antitrinitaria fondata in Polonia dal senese Fausto Socini (1539-1604), il quale, considerando la Bibbia come autorità suprema da interpretarsi col metodo filologico e secondo il senso letterale, respingeva appunto il dogma della Trinità, rivendicando la divinità solo al Padre. Dopo la sua morte fu redatto il *Catechismo di Rakan* (1605-1609), che costituisce la professione di fede sociniana.

Il Pelagianesimo, che prende il nome dal monaco Pelagio (IV-V sec., di origine britannica o irlandese), è un movimento teologico incentrato sulla capacità dell'uomo di operare la salvezza con le sue sole forze. Avversati da Agostino, i Pelagiani furono definitivamente condannati dal Concilio di Cartagine del 418.

¹⁴ Cfr. Spinoza, *Ethica*, pars I, def. VI, p. 45 (20): *Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit* («Per Dio intendo l'ente assolutamente infinito, cioè la sostanza che consiste di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita»); prop. XI, p. 52 (27): *Dues, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit* («Dio, ossia la sostanza che consiste di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita, esiste necessariamente»); prop. XIV, p. 56 (32): *Praeter Deum nulla dari*,

neque concipi potest substantia («Oltre Dio, non si può dare né concepire nessuna sostanza»).

Per quello che secondo Hegel è il limite della filosofia spinoziana – la concezione di Dio come *Sostanza* e non come *Soggetto* – cfr. il famoso luogo della *Phän*, 18 s. (67-69), che si apre con le parole: «Secondo il mio punto di vista... tutto dipende dal concepire il Vero non tanto come *Sostanza*, bensì propriamente come *Soggetto*».

¹⁵ Cfr. *supra*, p. 49 nota.

¹⁶ Cfr. Spinoza, *Ethica*, pars II, prop. X, p. 92 (77): *Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit* («All'essenza dell'uomo non appartiene l'essere della sostanza, ossia la sostanza non costituisce la forma dell'uomo»); ax. I, p. 85 (69): *Hominis essentia non involvit necessariam existentiam, hoc est, ex naturae ordine tam fieri potest, ut hic et ille homo existat, quam ut non existat* («L'essenza dell'uomo non implica l'esistenza necessaria, cioè: per ordine della natura può avvenire sia che questo e quell'uomo esistano, sia che non esistano»).

¹⁷ Le cinque parti in cui si divide l'*Etica* di Spinoza hanno i titoli seguenti: I. *De Deo*; II. *De natura et origine mentis*; III. *De natura et origine affectuum*; IV. *De servitute humana, seu de affectuum viribus*; V. *De potentia intellectus, seu de libertate humana*.

¹⁸ Cfr. Spinoza, *Ethica*, pars V, prop. XXXII, cor., p. 297 (320): *Ex tertio cognitionis genere oritur necessario Amor Dei intellectualis* («Dal terzo genere di conoscenza sorge necessariamente l'amore intellettuale di Dio»); prop. XXXIII, p. 300 (320): *Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est aeternus* («L'amore intellettuale di Dio, che sorge dal terzo genere di conoscenza, è eterno»). Il terzo e supremo genere di conoscenza umana è il *sapere intuitivo* (cfr. *ibid.*, pars II, prop. XL, schol. II).

¹⁹ Cfr. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, p. 68 (74): «LES-SING: Reden die Leute doch immer von Spinoza wie von einem toten Hunde».

²⁰ Johann Jacob Brucker (1696-1770), autore di diverse opere di storia della filosofia, la più importante delle quali è la *Historia critica philosophiae* (cfr. Cat. bibl., p. 945). Per un giudizio hegeliano più dettagliato sulla *Historia* di Brucker cfr. Hegel, *GPh* XIII, 146 s. (I 128 s.).

²¹ Per il rapporto fra religione e filosofia cfr. *infra*, § 552 annot., pp. 889-893, § 572, § 573 e annot., in part. pp. 919-921.

²² Cfr. per esempio Omero, *Iliade*, I, vv. 402-404: «Il centimano che gli dèi chiamano Briareo, ma gli uomini tutti Egeone»; cfr. anche II 813-814, XIV 290-291, XX 74.

²³ Cfr. Hegel, *Gph* XV, p. 307 (IIIb 45): «Dalla parola *Qual*, tormento, Böhme fa derivare con un bel gioco di parole *Quellen*, fonti; infatti il tormento, *Qual*, questa negatività, trapassa nella vita, nell'attività, e così Böhme l'accoppia anche con la qualità, *Qualität*, da cui ricava *Quallität*». Cfr. anche *Logik* I², p. 102 (109): «La *Qualierung* o *Inqualierung* (un'espressione della filosofia di Jacob Böhme – filosofia che va in profondità, ma in una profondità torbida) significa il movimento di una qualità (acida, astringente, caustica, ecc.) entro se stessa, nella misura in cui tale qualità, nella sua natura negativa (nella sua *Qual*, cioè nel suo "tormento"), si pone e si consolida per mezzo di altro, essendo così in generale quella inquietudine di sé in se stessa in base alla quale essa si produce e si conserva soltanto nella lotta».

²⁴ Cfr. *supra*, Cat. bibl., p. 952.

²⁵ Tholuck, *Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients. Eine religions-philosophische Monographie aus handschriftlichen Quellen der Leydener, Oxford und Berliner Bibliothek bearbeitet von A. Tholuck*, Berlin 1826.

²⁶ L'Unitarianismo è una dottrina teologica sorta nel XVI secolo e basata sull'unicità assoluta di Dio, sulla negazione dei dogmi della Trinità e dell'incarnazione. Ispirati alle tesi di Michele Serveto (1511-1553), gli Unitariani costituirono le loro prime comunità in Polonia e in Transilvania, dove presero anche il nome di Sociniani (cfr. n. 13). Espulsi dalla Polonia durante l'età della Controriforma, si diffusero soprattutto in Inghilterra e negli Stati Uniti d'America.

²⁷ Cfr. *Morning Chronicle* del 6 giugno 1825, p. 2 col. 2: «On the Continent, Protestantism and Unitarianism are now almost synonymous».

²⁸ Benedikt Franz Xaver von Baader (1765-1841), uno dei massimi esponenti del romanticismo cattolico, fu fermo oppositore dell'interpretazione meccanicistica della natura, in favore del recupero della tradizione alchimistico-neoplatonica.

²⁹ Cfr. Baader, *Fermenta Cognitionis*, V [Berlin 1824], pp. 323 s.

³⁰ L'opera tholuckiana da cui Hegel trae questa espressione è *Die Lehre der Sünde*, alla quale si riferisce quindi nel testo l'indicazione del numero di pagina.

³¹ Secondo Abraham von Frankenberg, primo biografo di Böhme, sarebbe stato l'amico di Böhme Balthasar Walther a dargli l'appellativo di *philosophus teutonicus*; cfr. Böhme, *Theosophia Revelata*, II, Anhang, coll. 11-12, §§ 18-20.

³² Questa dottrina si ritrova in diverse opere di Böhme, ma specialmente in *Aurora. Oder: Die Morgenrote im Aufgange* (I, coll. 36 ss.). Cfr. l'interpretazione di Hegel in *GPh* XV, pp. 306 ss. (IIIb 38 ss.)

³³ Cfr. soprattutto Böhme, *De signatura rerum. Oder: Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen* (II, coll. 2177 ss.).

³⁴ Diversi riferimenti all'*Enciclopedia* hegeliana, ma anche alla *Fenomenologia dello Spirito* e alla *Scienza della Logica*, si trovano in tutti e sei i fascicoli dei *Fermenta Cognitionis* di von Baader.

³⁵ B.F.X. von Baader, *Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit*, Leipzig 1824.

³⁶ Cfr. *supra*, pp. 45-47.

³⁷ Von Baader replicò a queste obiezioni hegeliane con la breve nota *Hegel über meine Lehre in der zweiten Ausgabe der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Vorrede*, in *Sämtliche Werke*, I Abt., Bd. 10, pp. 306-309.

³⁸ L'espressione è di Spinoza; *Epistula LXXVI* (*Opera*, IV, p. 320): *Est enim verum index sui et falsi*. Cfr. anche *Ethica*, pars II, prop. XLIII, schol., p. 124 (113): *Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui, et falsi est* («Senz'altro, come la luce manifesta se stessa e le tenebre, così la verità è norma di sé e del falso»).

³⁹ Gli scritti cui allude qui Hegel sono:-

Anon., *Über die Hegelsche Lehre, oder: Absolutes Wissen und moderner Pantheismus*, Leipzig 1829;

K.E. Schubarth - L.A. Carganico, *Über Philosophie überhaupt, und Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere. Ein Beitrag zur Beurteilung der letztern*, Berlin 1829;

Ch.H. Weisse, *Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft. In besonderer Beziehung auf das System Hegels*, Leipzig 1829;

Anon., *Briefe gegen die Hegelsche Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Erstes Heft: *Vom Standpunkt der Enzyklopädie und der Philosophie*, Berlin 1829;

Anon., *Über Sein, Nichts und Werden. Einige Zweifel an der Lehre des Herrn Prof. Hegel*, Berlin, Posen und Bromberg 1829.

Hegel aveva annunciato di voler recensire tutte queste opere negli «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», e nello stesso anno 1829 erano state pubblicate nella rivista le recensioni delle prime due (cfr. anche Nota biobibliografica, p. 24); le altre repliche hegeliane, però, non videro mai la luce. Queste recensioni si trovano ora in Hegel, *Berliner Schriften 1818-1831*, pp. 330-402.

⁴⁰ M.T. Cicerone, *Tusculanae Disputationes*, II, 1 § 4 (testo lievemente modificato da Hegel): «La filosofia si contenta di pochi giudici e fugge deliberatamente la folla, alla quale è così odiosa e sospetta che, se qualcuno vuol mettersi a insultare la filosofia, può farlo con l'immediato favore del popolo».

⁴¹ Cfr. n. 39.

⁴² Hegel si riferisce qui alla cosiddetta «controversia di Halle», scoppiata nel luglio 1830 per via di un attacco che il prof. von Hengstenberg, responsabile della «Evangelische Kirchen-Zeitung» di Berlino, aveva sferrato contro due professori di teologia dell'Università di Halle, i «razionalisti» H.F.W. Gesenius e J.A.L. Wegscheider, accusandoli di miscredenza. Il caso aveva suscitato molto scalpore, come si ricava anche da una lettera di Hegel a Göschel del 13 dicembre 1830; cfr. *Briefe* III, p. 460 (393).

⁴³ Probabile allusione all'accusa di ateismo rivolta a partire dal 1798 alla filosofia di Fichte.

⁴⁴ *Scibbolet* è una parola ebraica che significa «spiga», «torrente», «guado». Al tempo di Iefte, il quale guidò i Galaaditi nella guerra vittoriosa contro gli Efraimiti, la parola era divenuta un segno galaadita per riconoscere immediatamente il nemico e ucciderlo. Cfr. *Giudici*, 12,5-7.

⁴⁵ Matteo, 7,21-23.

⁴⁶ Hegel si riferisce qui all'opera del medico e poeta Justinus Kerner, *Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere*, T. 1-2, Stuttgart und Tübingen 1829.

⁴⁷ Cfr. *infra*, § 11, p.113, e n. 73.

⁴⁸ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Λ 7, 1072 b 24, passo riportato nella citazione che si trova in chiusa all'*Enciclopedia*; cfr. *infra*, p. 941.

⁴⁹ Cfr. *supra*, p. 73.

⁵⁰ Cfr. n. 21.

⁵¹ Per la differenza fra il *Nachdenken* intellettuale e quello filosofico cfr. *supra*, p. 45, e soprattutto *infra*, p. 109.

⁵² Questo esempio hegeliano, inserito in un contesto analogo, si trova già in *Phän.*, p. 46 (135).

⁵³ Per il punto di vista del sapere immediato cfr. *infra*, §§ 61-77.

⁵⁴ Cfr. *Rph*, p. XIX (59).

⁵⁵ Cfr. *Logik* II, pp. 369-409 (595-646).

⁵⁶ La terminologia è quella di Jacobi; cfr. per esempio *Über die Lehre von Spinoza*, pp. 210 ss. e 223.

⁵⁷ Il titolo stesso dell'opera maggiore di Newton è *Philosophiae naturalis principia mathematica*, «Principi matematici della filosofia naturale».

⁵⁸ Hegel si riferisce qui all'opera fondamentale di Hugo Grozio, *De iure belli ac pacis*, Paris 1625. Per il diritto statale esterno cfr. *infra*, § 547, p. 867, ma soprattutto *Rph*, pp. 337-343 (553-561).

⁵⁹ Gli «Annals of Philosophy» furono editi a Londra dal 1813 al 1826. Thomas Thomson (1773-1852), professore di chimica a Glaslow, fu il direttore della rivista fino al 1820, mentre i fascicoli successivi furono editi da R. Phillips.

⁶⁰ *L'arte di preservare i capelli secondo principi filosofici*. L'annuncio di quest'opera – pubblicata a Londra nel 1825 da un anonimo – apparve sul *Morning Chronicle* del 19 luglio 1825, e si ritrova anche fra gli *excerpta* hegeliani del periodo berlinese; cfr. *Berliner Schriften*, p. 701.

⁶¹ Per un analogo apprezzamento hegeliano dell'economia politica cfr. *Rph*, pp. 194-195 (345-347).

⁶² Henry Peter Brougham (1778-1868), magistrato e uomo politico inglese, membro dei *Whigs*.

⁶³ Cfr. *Morning Chronicle* del 4 febbraio 1825, p. 3 col. 2: «Thank God, they have... adopted those statesmanlike and philosophical principles of free trade – for philosophically they undoubtedly were – on the adoption of which his Majesty had that day congratulated his Parliament». Cfr. anche Hegel, *Berliner Schriften*, p. 701.

⁶⁴ George Canning (1770-1827), uomo politico inglese collaboratore di W. Pitt, fu segretario di Stato (ministro degli esteri) per i periodi 1807-1809 e 1822-1827.

⁶⁵ Charles Long (1761-1838), uomo politico inglese.

⁶⁶ Il banchetto si era tenuto il 12 febbraio 1825. Cfr. *Morning Chronicle* del 14 febbraio 1825, p. 3 col. 3: «But a period has lately commenced when Ministers have had it in their power to the state of the country the just maxims of profound philosophy». Cfr. anche Hegel, *Berliner Schriften*, p. 701.

⁶⁷ Cfr. anche *supra*, p. 45.

⁶⁸ Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 7 e 25 s. (44 e 58 s.). La più famosa critica di Hegel a questo presupposto kantiano si trova nella Introduzione alla *Fenomenologia dello Spirito*; cfr. *Phän.*, pp. 53-54 (147-151).

⁶⁹ *Scholasticus* era il protagonista impersonale di alcuni motti di spirito attribuiti al filosofo neoplatonico Ierocle di Alessandria (detto anche *Facetus*, vissuto nella prima metà del V sec. d.C.); cfr. la nota seguente.

⁷⁰ Cfr. Schier (rec.), *Hieroclis philosophi*, p. 21: *Scholasticus natare volens pene suffocatus est. Iuravit igitur se nunquam tacturum aquam, nisi prius didicisset natare* («Scolastico, desiderando nuotare, quasi finiva per affogare. Giurò allora che non avrebbe toccato più l'acqua se prima non avesse imparato a nuotare»).

⁷¹ Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), seguace e divulgatore del criticismo kantiano, con il quale Hegel aveva già polemizzato nella *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, pp. 77-92 (95-114).

⁷² Cfr. Reinhold, *Beiträge zur leichtern Übersicht*, pp. 70, 74 s. e 90.

⁷³ L'espressione hegeliana *damit überwinde* (o: *auf daß überwinde*) corrisponde alla locuzione greca ἵνα κρατῆ. Cfr. Aristotele, *De anima*, III 4, 429 a 18-20: ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ,

ἀμυγῆ εἶναι, ὡσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῆ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ, e la traduzione che Hegel ne dà in *Gph* XIV, p. 384: *Der Verstand* (νοῦς), *weil er Alles denkt, so ist er unvermischt* (ἀμυγῆς), *damit er überwinde* (κρατῆ), *wie Anaxagoras sagt, d.h. daß er erkenne* (II 357: «Dunque l'intelletto, in quanto pensa ogni cosa, è non mescolato affinché esso domini, come dice Anaxagora, cioè affinché conosca»). Cfr. anche *supra*, p. 83.

⁷⁴ Per la *misologia* (μισολογία, «odio per i ragionamenti, per la ragione») e la sua affinità con la misantropia cfr. Platone, *Fedone*, 89 C - 90 D. Dalle frasi successive emerge che Hegel allude qui in particolare a Jacobi, il quale era stato accusato dallo storico della filosofia W.G. Tenneman di avere in odio (*Haß*) la ragione filosofante.

⁷⁵ Cfr. *infra*, pp. 207 ss.

⁷⁶ Cfr. l'esposizione hegeliana della Scuola di Elea e di Eraclito in *Gph* XIII, pp. 296 ss. e 343 ss. (I 263 ss. e 306 ss.).

⁷⁷ Chiaro riferimento alla filosofia di Schelling; cfr. *supra*, p. 47.

⁷⁸ Per l'«indicibilità del Particolare» e l'universalità del linguaggio cfr. Hegel, *Phän.*, pp. 66-70 (175-185).

⁷⁹ Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 131 s. (132-134).

⁸⁰ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 2, e l'interpretazione che Hegel dà di questo capitolo in *Gph* XIV, pp. 315-317 (293-294).

⁸¹ Cfr. *supra*, pp. 99, 103 e 135.

⁸² Il titolo originale dell'opera era infatti: *System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes*. Cfr. Hegel, *Phän.*, p. 24 (79 e nota).

⁸³ Cfr. *ibid.*, p. 61 (167): «Solo questa necessità, solo il sorgere del nuovo oggetto che si offre alla coscienza senza che questa sappia come le accade, costituisce per noi ciò che succede, per così dire, alle spalle della coscienza».

⁸⁴ La «metafisica prekantiana» da Hegel descritta in questa sezione è soprattutto la filosofia di Wolff.

⁸⁵ Per il *sensus eminentior* cfr. Wolff, *Theologia naturalis*, II, pp. 144 s., §§ 158-159.

⁸⁶ Cfr. Catalogo bibliografico, p. 947.

⁸⁷ Espressione di origine alchemica che designa il residuo d'ossido di ferro che si forma dopo la fusione del solfato di ferro.

⁸⁸ Cfr. *Logik I*, pp. 113-120 e 147-150 (202-211 e 243-244).

⁸⁹ L'espressione kantiana *das Ideal* non va confusa con *das Ideale* (l'Idea in quanto massimamente *wirklich*, reale) che Hegel ha impiegato *supra*, § 6 ann., p. 103. Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 606 (458): «L'Ideale è per la ragione il modello (*prototypon*) di tutte le cose, le quali tutte insieme, come copie difettose (*ectypa*), ne prendono la materia per la loro possibilità, e pure accostandovisi più o meno, tuttavia restano infinitamente lontane dal raggiungerlo»; B 611 nota (461 nota): «Questo Ideale dell'Essere realissimo, sebbene sia una semplice rappresentazione, viene dunque inizialmente *realitato*, cioè reso oggetto, quindi *ipostatizzato*, e infine, mediante un progresso naturale della ragione verso il compimento dell'unità, viene addirittura *personificato*».

Per la *Wirklichkeit* di questo *Ideal* nell'Arte cfr. *infra*, § 55 ann., p. 185, e § 556, p. 899.

⁹⁰ Per l'elevazione del pensiero fino a Dio cfr. anche *infra*, pp. 879 ss.

⁹¹ Per questa accusa cfr. anche *supra*, pp. 51 ss.

⁹² L'espressione *acosmismo* (dal greco *kosmos* con l'alfa privativo), riferita sempre a Spinoza, era stata coniata da Salomon Maimon nella sua *Lebensgeschichte*, I, p. 154. Cfr. anche Hegel, *Gph XV*, pp. 372-374 (134-136).

⁹³ Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 626 s. (472 s.).

⁹⁴ Cfr. in particolare *infra*, § 64, p. 203.

⁹⁵ Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 26 (58 s.).

⁹⁶ Cfr. *infra*, § 60, p. 189.

⁹⁷ Cfr. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, pp. 27, 34 s., 56, 64 e 69.

⁹⁸ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, pp. 454 s. (335).

⁹⁹ Per questo risultato cfr. *supra*, § 58 ann., p. 187.

¹⁰⁰ G. Hermann, *Handbuch der Metrik*, Leipzig 1799. Gottfried Hermann (1772-1848), filologo e grecista, viene considerato il fondatore della trattazione razionale della metrica.

¹⁰¹ Cfr. *supra*, § 5, p. 99.

¹⁰² Cfr. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, pp. 125-162 (221-237).

¹⁰³ Joseph-Jerôme François de Lalande (1732-1807), astronomo francese. Il detto attribuitogli è riportato in J.F. Fries, *Populäre Vorlesungen über die Sternkunde*, p. 18, e da qui citato in Jacobi, *Werke*, II, p. 53 nota.

¹⁰⁴ Cfr. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, p. 211 (134-136), e in generale il dialogo *David Hume über den Glauben*.

¹⁰⁵ Cfr. Hotho, *De philosophia Cartesiana*, p. 11, n. 2. Heinrich Gustav Hotho (1802-1873), allievo di Hegel a Berlino, divenne professore di estetica, sempre a Berlino, nel 1829. È stato il curatore delle *Lezioni di estetica* di Hegel.

¹⁰⁶ Cfr. l'intero contesto in Cartesio, *Meditationes*, p. 74 (186-187): *Cum autem advertimus non esse res cogitans, prima quaedam notio est quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit, ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, illud omne quod cogitat, est sive existit, atqui profecto ipsam potius discit ex eo quod apud se experiatur fieri non posse ut cogitet nisi existat. Ea enim est natura nostrae mentis ut generales propositiones ex particulariam cognitione efformet* («Ma quando ci accorgiamo di essere delle cose pensanti, è questa una nozione prima, che non è tratta da nessun sillogismo; e quando qualcuno dice: "Io penso, dunque sono, o esisto", non deduce la sua esistenza dal suo pensiero per forza di sillogismo, ma come cosa conosciuta per sé la vede con una semplice intuizione della mente. Il che è reso manifesto da questo: che, se la si deducesse per mezzo del sillogismo, egli avrebbe dovuto conoscere prima questa premessa maggiore: "Tutto quel che pensa, è o esiste". Ma, al contrario, essa gli è insegnata dal fatto che egli sente in se stesso che in nessun modo può pensare, se non esiste. Poiché è facoltà del nostro spirito di formare le proposizioni generali dalla conoscenza delle particolari»).

¹⁰⁷ Cfr. *infra*, pp. 267-323.

¹⁰⁸ Cfr. *supra*, p. 173.

¹⁰⁹ Cfr. *supra*, pp. 175 e 205 ss.

¹¹⁰ Cfr. per es. Cicerone, *De natura deorum*, II 4, § 12: *Itaque inter omnes omnium gentium sententia constat. Omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos* («Pertanto questa opinione è ammessa da tutti gli uomini di tutti i popoli.

Che gli dèi esistano, infatti, è un'opinione innata in tutti gli uomini e, per così dire, scolpita nel loro animo»). Cfr. anche *Tusculanae Disputationes*, I, 13 § 30, 14 § 35, 16 § 36.

¹¹¹ Cfr. Ross, *A Voyage of Discovery*, pp. 127 ss. John Ross (1777-1856) e William Edward Parry (1790-1855) furono esploratori inglesi che organizzarono tre spedizioni nella Baia di Baffin tra il 1819 e il 1826. Cfr. Hegel, *Berliner Schriften*, p. 710.

¹¹² Cfr. Erodoto, *Historiae*, II 33, IV 105.

¹¹³ Cfr. *Morning Chronicle* del 16 giugno 1825, p. 4 col. 4, e Hegel, *Berliner Schriften*, p. 731.

¹¹⁴ Cfr. *Atti degli Apostoli* 17,23.

¹¹⁵ Cfr. Cartesio, *Principia Philosophiae*, I 9: *Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est* («Con la parola "pensiero" intendo tutto ciò che avviene in noi in modo tale che ne abbiamo immediatamente coscienza»).

¹¹⁶ Cfr. l'intero contesto *ibid.*, I 14-15: ... *ita ex eo solo quod percipiat existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet ens summe perfectum existere. Magisque hoc credet, si attendat nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat. Ex hoc enim intelliget, istam ideam entis summe perfecti non esse a se effectam, nec exhibere chimericam quandam, sed veram et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur* («E così, solo per il fatto di percepire che l'esistenza necessaria ed eterna è contenuta nell'idea di un Essere perfettissimo, esso [il pensiero che conosce se stesso] deve concludere che questo Essere è, o esiste. Il pensiero si convincerà ancora di più di questa conclusione quando osserverà che in se stesso non c'è nessun'altra idea in cui sia contenuta allo stesso modo l'esistenza necessaria; così, infatti, il pensiero capirà che questa idea dell'Essere perfettissimo non è una propria produzione e che essa rappresenta non una natura chimerica, bensì una natura vera e immutabile che non può non esistere, poiché in essa è contenuta l'esistenza necessaria»).

¹¹⁷ Cfr. Spinoza, *Ethica*, pars I, def. I, p. 45 (19): *Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam; sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens* («Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non si può concepire se non esistente»).

¹¹⁸ Cfr. *ibid.*, pars I, prop. XI, p. 52 (27): *Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit* («Dio, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi di cui ognuno esprime essenza eterna e infinita, esiste necessariamente»), e prop. XX, p. 64 (42): *Dei existentia, eiusque essentia unum et idem sunt* («L'esistenza di Dio e la sua essenza sono una sola e medesima cosa»).

¹¹⁹ Anselmo, *Cur Deus Homo*, I, 1: *Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere: ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmari sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere* («Così come l'ordine corretto impone di credere nei profondi insegnamenti della fede cristiana prima di esaminarli razionalmente, analogamente ritengo che sarebbe una negligenza da parte nostra se, una volta saldi nella fede, non ci impegnassimo a comprendere ciò in cui crediamo»). Cfr. anche *supra*, p. 65 nota.

¹²⁰ Cfr. *infra*, § 81, pp. 227-229.

¹²¹ Cfr. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, p. 87 (83).

¹²² Cfr. l'esposizione dei paradossi di Zenone in Aristotele, *Fisica*, VI 9, 239 a 5 - 240 b.

¹²³ Cfr. Platone, *Filebo*, 23-28.

¹²⁴ Cfr. *supra*, pp. 239-241.

¹²⁵ Cfr. *Catalogo bibl.*, p. 948.

¹²⁶ La frase di Zenone è tradita in Simplicio, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, IX, 141, 5: ὁμοιον δὴ τοῦτο ἄπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν.

¹²⁷ Cfr. *supra*, p. 163 e n. 87.

¹²⁸ Cfr. *infra*, pp. 281-283.

¹²⁹ Cfr. Leibniz, *Monadologie*, § 9, p. 608 (35): «È necessario che ogni Monade sia differente da ogni altra. In effetti, non esistono in natura due Esseri perfettamente uguali l'uno all'altro, in cui non si possa cogliere nessuna differenza interna, fondata cioè su una denominazione intrinseca».

¹³⁰ Cfr. *infra*, pp. 529 ss.

¹³¹ Cfr. Leibniz, *Monadologie*, § 32, p. 612 (41).

¹³² Cfr. *infra*, pp. 485 e 651.

¹³³ Cfr. *infra*, pp. 377 ss.

¹³⁴ J.G. Herder, *Gott. Einige Gespräch über Spinozas System; nebst Shaftesburys Naturhymnus*, Gotha 1800² (1787¹). Cfr. già Hegel, *Glauben und Wissen*, pp. 362-363 (185-186).

¹³⁵ Cfr. Albrecht von Haller, *Die Falschheit der menschlichen Tugenden* (1730), i cui vv. 289 s. suonano esattamente:-

*Ins innre der Natur dringt kein erschafner Geist,
Zu glücklich, wann sie noch die äußre Scale weis't.*
(«Nell'interno della Natura non penetra nessuno spirito creato, e che fortuna quando essa mostra almeno la scorza esterna».)

¹³⁶ Goethe, *Unwilliger Ausruf* (cfr. Cat. bibl., 947).

¹³⁷ Cfr. *supra*, pp. 233 ss. e 283-285.

¹³⁸ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 266 (224).

¹³⁹ Cfr. *supra*, §§ 137-140, pp. 297 ss.

¹⁴⁰ Il gioco di parole tra *Sache* e *Ur-Sache* (tra «Cosa» e «Causa/Cosa originaria») non è riproducibile in italiano.

¹⁴¹ Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, II, p. 146 (230).

¹⁴² Cfr. *ibid.*, II, p. 144 s. (228 s.).

¹⁴³ Cfr. *supra*, pp. 273-277 e 281.

¹⁴⁴ Cfr. *infra*, pp. 333 ss.

¹⁴⁵ Cfr. *supra*, p. 285.

¹⁴⁶ Per la *Dingheit* cfr. *supra*, p. 287.

¹⁴⁷ Le lettere maiuscole impiegate nella designazione delle forme del sillogismo stanno rispettivamente: S per Singolare, P per Particolare, U per Universale.

¹⁴⁸ Cfr. Aristotele, *Analitici primi*, 24 a - 29 b.

¹⁴⁹ Anselmo, *Proslogion*, 2: «Certamente, ciò di cui è impossibile concepire qualcosa di maggiore, non può essere soltanto nell'intelletto. Infatti, se esso fosse soltanto nell'intelletto, potrebbe essere pensato anche nelle cose, perché ciò che è nelle cose è maggiore [di ciò che è soltanto nell'intelletto]. Se dunque ciò di cui è impossibile concepire qualcosa di maggiore fosse soltanto nell'intelletto, allora ciò di cui è impossibile concepire qualcosa di maggiore sarebbe ciò di cui è possibile pensare qualcosa di maggiore. E questo è certamente impossibile».

¹⁵⁰ Cfr. l'esposizione di Leibniz in Hegel, *Gph XV*, pp. 449-473 (IIIb 182-205).

¹⁵¹ Cfr. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §§ 61 ss.

¹⁵² Cfr. Aristotele, *Fisica*, II 8, 199 b 14-17, e il commento di Hegel in *Gph XIV*, pp. 343-349 (II 319-323).

¹⁵³ Cfr. *supra*, pp. 173 ss.

¹⁵⁴ Per la polemica di Hegel contro il concetto metodologico di «costruzione», soprattutto contro quello di Schelling e dei suoi seguaci (v. *supra*, n. 2), cfr. già *Phän.*, pp. 37-38 (109-113).

¹⁵⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 741 s. (551-552).

¹⁵⁶ Cfr. *supra*, §§ 7-9, pp. 103-109, e § 12, pp. 113-117.

¹⁵⁷ Cfr. *supra*, pp. 115-117.

¹⁵⁸ Cfr. Platone, *Timeo*, 27 D - 28 A.

¹⁵⁹ Cfr. Schelling, *Philosophie und Religion*, p. 38 (53).

¹⁶⁰ Giulio Cesare Vanini (1585-1619), filosofo italiano, sostenitore di una concezione della divinità come totalmente immanente alla natura.

¹⁶¹ Cfr. Brucker, *Historia critica philosophiae*, IV, 2, p. 675.

¹⁶² Hegel pensa qui verosimilmente alle teorie evoluzionistiche di B. de Maillet e J. Lamarck.

¹⁶³ Wilhelm Traugott Krug (1770-1842), filosofo kantiano, già sistematicamente criticato da Hegel in *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme* (cfr. Cat. bibl., p. 947).

¹⁶⁴ Cfr. Krug, *Briefe über den neuesten Idealism*, p. 151.

¹⁶⁵ Cfr. *supra*, p. 421.

¹⁶⁶ Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 33 ss. (65 ss.)

¹⁶⁷ Concezione di origine pitagorica; cfr. Sesto Empirico, *Adversus Mathematicos*, X, 281.

¹⁶⁸ Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 16 (52).

¹⁶⁹ Cfr. Hegel, *Gph XIII*, pp. 237 ss. (I 216 ss.), e *Logik I²*, pp. 203-206 (229-233).

¹⁷⁰ Aristotele attribuisce questa affermazione a Melisso; cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 5, 986 b 18-20.

¹⁷¹ Cfr. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, pp. 498 e 517.

¹⁷² Cfr. *Logik I*, pp. 139 ss. (208 ss.).

¹⁷³ Cfr. Newton, *Principia mathematica*, Axiomata, sive leges motus, lex I, p. 12 (113): *Corpus omne perseverare in statu quo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare* («Ciascun corpo persevera nel proprio stato di quiete o di moto rettilineo uniforme, eccetto che sia stato costretto a mutare quello stato da forze impresse»).

¹⁷⁴ Cfr. la nota prec.

¹⁷⁵ Cfr. *supra*, p. 273.

¹⁷⁶ Newton, *Principia mathematica*, pp. 2 s. (96): *Lapis, in funda circumactus, a circumagente manu abire conatur* («Una pietra, fatta ruotare nella fionda, tende ad allontanarsi dalla mano che si muove in cerchio»).

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 3 (97): «... potrebbe andarsene nei cieli e proseguire il suo moto rettilineo all'infinito».

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 5 (100-101): «Userò le parole attrazione, impulso, o propensione di qualcosa verso un centro indifferentemente e promiscuamente l'una per l'altra; visto che queste forze sono considerate non fisicamente ma matematicamente. Per cui il lettore si guardi dal credere che io con queste parole abbia voluto definire una specie o un modo d'azione o una causa o una ragione fisica, o che io, se per caso parlerò di centri che attirano o di centri muniti di forza, attribuisca le forze, in un senso reale e fisico, a centri (che sono soltanto punti matematici)».

¹⁷⁹ Hegel si riferisce qui a Gren, *Grundriß der Naturlehre*, p. 145. La concezione risale al fisico e astronomo olandese Christiaan Huygens (1629-1695).

¹⁸⁰ Per la concezione newtoniana del moto uniformemente accelerato cfr. *Principia mathematica*, in part. deff. III e IV, p. 2 (93-95), e lex II, p. 12 (114).

¹⁸¹ Cfr. *ibid.*, Schol., p. 21 (126).

¹⁸² Cfr. Lagrange, *Théorie des fonctions analytiques*, p. 317: «Si vede che le funzioni prime e seconde si presentano in modo naturale nella meccanica, in cui esse hanno un valore e un significato determinati».

¹⁸³ Cfr. G. Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche*, Giornata terza, *De motu naturaliter accelerato*, theor. II, prop. II, p. 99: *Si aliquod Mobile motu uniformiter accelerato descendat ex quiete, spatia quibuscumque temporibus ab ipso peracta sunt inter se in duplicata ratione eorundem temporum: nempe ut eorundem temporum quadrata* («Se un corpo cade da uno stato di quiete con moto uniformemente accelerato, gli spazi percorsi dal corpo in certi tempi sono proporzionali ai quadrati dei tempi»).

¹⁸⁴ Cfr. *supra*, p. 449-451.

¹⁸⁵ Le tre leggi di Keplero sono:-

1) Le orbite dei pianeti sono ellissi delle quali il Sole occupa uno dei fuochi (cfr. Keplero, *Astronomia Nova*, cap. XL, pp. 192 ss.).

2) La velocità orbitale di ciascun pianeta varia in modo tale che la linea che congiunge il Sole e il pianeta copre, in uguali intervalli di tempo, uguali settori di superficie dell'ellisse (cfr. *ibid.*, capp. LVIII e LIX, pp. 283 ss.).

3) I quadrati dei periodi di rivoluzione dei pianeti sono nello stesso rapporto dei cubi delle rispettive distanze dal Sole (cfr. Keplero, *Harmonices mundi*, V, cap. III, pp. 184 ss.).

¹⁸⁶ Cfr. Newton, *Principia mathematica*, sect. II, prop. IV, theor. IV, pp. 38 ss.

¹⁸⁷ Cfr. L.B. Francoeur (1773-1849), *Traité élémentaire de mécanique*, pp. 255 ss.

¹⁸⁸ Cfr. *supra*, p. 461.

¹⁸⁹ Cfr. Newton, *Principia mathematica*, De mundi systemate liber tertius, prop. XIII, theor. XIII, pp. 375 s. (637 s.).

¹⁹⁰ Cfr. *supra*, p. 471.

¹⁹¹ Cfr. *supra*, p. 465.

¹⁹² Cfr. Gren, *Grundriß der Naturlehre*, p. 146.

¹⁹³ Cfr. *supra*, p. 465.

¹⁹⁴ Cfr. n. 185 (2).

¹⁹⁵ Cfr. *supra*, p. 465.

¹⁹⁶ Cfr. n. 185 (3).

¹⁹⁷ Cfr. Newton, *Principia mathematica*, De mundi systemate liber tertius, phaen. IV et propp., pp. 360 ss. (612 ss.).

¹⁹⁸ Cfr. *supra*, pp. 117 e 321.

¹⁹⁹ Cfr. Newton, *Optice*, lib. I, pars I, def. I, p. 2.

²⁰⁰ Cfr. *ibid.*, lib. I, pars I, axiomm. VI-VII, pp. 8-14.

²⁰¹ Per questa teoria cfr. Gren, *Grundriß der Naturlehre*, p. 378.

²⁰² Cfr. Cat. bibl., p. 947.

²⁰³ Cfr. È.L. Malus, *Eine neue optische Erscheinung*, pp. 240 s. Étienne Louis Malus (1772-1812), fisico francese, fu autore fra l'altro della *Théorie de la double réfraction de la lumière dans les substances cristallisées*, Paris 1810.

²⁰⁴ Cfr. Johann Ludwig Heim (1741-1819), *Über di Ähnlichkeit der ehemahligen Erd-Oberfläche mit der gegenwärtigen des Mondes*, in «Monatliche Correspondenz zur Beförderung der Erd- und Himmels-Kunde», VI (1802), pp. 528-542.

Negli ultimi decenni del 1700, l'espressione *geognosia* designava la scienza che studia la struttura generale della Terra e la sua formazione facendo leva sull'esame dei fossili, delle rocce e della loro stratificazione.

²⁰⁵ Cfr. per esempio Aristotele, *Meteorologica*, I 7, 344 a 8-33.

²⁰⁶ Hegel si riferisce qui al parallelismo istituito da Schelling tra la serie dei pianeti e la serie dei metalli; cfr. Schelling, *Der Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie*, pp. 455 ss. e 469 ss.

²⁰⁷ Cfr. Keplero, *Harmonices mundi*, V, capp. V-IX, pp. 202-243.

²⁰⁸ Cfr. Laplace, *Exposition du système du monde*, II, pp. 262 s.

²⁰⁹ Cfr. Newton, *Optice*, lib. I, pars II, prop. III, exp. 7, pp. 120 s., prop. VI, p. 147, e lib. II, pars I, obs. 14, p. 204.

²¹⁰ Cfr. *supra*, p. 455.

²¹¹ Cfr. *supra*, p. 485. Le teorie cui allude Hegel si ritrovano in generale nei maggiori manuali scientifici dell'epoca, in particolare in quelli di J.B. Trommsdorff, F.A.K. Gren, J.J. Berzelius e J.C.P. Erxleben (cfr. Cat. bibl., ss.vv. relative).

²¹² Cfr. Jean André de Luc (1727-1817), *Recherches sur les modifications de l'atmosphère*, Genève 1772, e *Nouvelles idées sur la météorologie*, London 1786.

²¹³ Cfr. Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), *Verteidigung des Hygrometers*, pp. 40 s.

²¹⁴ Cfr. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, pp. 523 ss. e 533 s.

²¹⁵ Cfr. *supra*, p. 243 e n. 122.

²¹⁶ Cfr. *supra*, pp. 485, 499 e 505.

²¹⁷ Cfr. Ernst Florens Friedrich Chladni (1756-1827), *Die Akustik*, pp. 67 s. e 117 ss. Sulla teoria dei suoni Chladni scrisse anche le *Entdeckungen über die Theorie des Klanges*, Leipzig 1787, e i *Neue Beiträge zur Akustik*, Leipzig 1817.

²¹⁸ Cfr. Giuseppe Tartini (1692-1770), *Trattato di musica*, pp. 10 ss.

²¹⁹ Cfr. Gren, *Grundriß der Naturlehre*, pp. 303-377.

²²⁰ Cfr. Benjamin Thompson conte di Rumford (1753-1814), *An Inquiry concerning the Source of the Heat which is excited by Friction*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society of London», I (1798), pp. 80-102, e in «Allgemeines Journal der Chemie», I 1 (1798), pp. 9-31.

²²¹ Hegel si riferisce qui alle ricerche sulla capacità termica dei corpi condotte da J. Black, J.C. Wilke e soprattutto da A. Crawford; cfr. Gren, *Grundriß der Naturlehre*, pp. 333-336, e Erxleben, *Anfangsgründe der Naturlehre*, pp. 419-442. Cfr. anche *supra*, p. 499.

²²² Cfr. *supra*, p. 515.

²²³ Hegel allude al ruolo centrale del magnetismo nella filosofia della natura di Schelling; cfr. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, pp. 137 ss. e 153 ss.

²²⁴ Hegel allude probabilmente alle scoperte nel campo dell'elettrochimismo da parte di H. Davys e J.J. Berzelius.

²²⁵ È la dottrina di Empedocle; cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 6, 988 a 27, e 7, 989 a 20.

²²⁶ Cfr. Philipp Theophrast Bombast von Hohenheim, detto Aureolo Paracelso (1493-1541), *De tribus primis essentiis, ex quibus generatum componitur*, in: *Aureoli Philippi Theophrasti Paracelsi Bombast ab Hohenheim Opera omnia medico-chemico-chirurgica*, Bd. 1, Genf 1658, pp. 354-358.

²²⁷ Cfr. *supra*, p. 515.

²²⁸ Jean Baptiste Biot (1774-1862), *Traité de physique*, III, chap. IV, De la double Réfraction, p. 325: «Ce phénomène se produit dans tout les cristaux transparens dont la forme primitive n'est ni un cube, ni un octaèdre régulier».

²²⁹ Cfr. Goethe, *Entoptische Farben*, XXII. Doppelt refrangierende Körper, p. 148.

²³⁰ Cfr. Goethe, *Physiologie Farben*, XXI. Neuste aufmuntern-de Teilnahme, p. 294. In questo breve articolo Goethe riassume il contenuto di una lettera indirizzata a lui da Hegel il 24 febbraio 1821; cfr. Hegel, *Briefe* II, pp. 474 ss. (198 ss.).

²³¹ Cfr. Goethe, *Doppelbilder des rhombischen Kalkspats*, p. 25.

²³² Tutta la discussione che segue ha come base Goethe, *Zur Farbenlehre*, I, in part. §§ 145 ss., 197 ss., 471, 539, 556-561, 793 ss.

²³³ Cfr. *supra*, p. 539.

²³⁴ Cfr. Newton, *Optice*, lib. II, pars I, obs. 14, p. 204. Newton elenca infatti innanzitutto i cinque colori principali (rosso, giallo, verde, azzurro, violetto), poi i sette colori dell'iride (rosso, arancio, giallo, verde, azzurro, indaco e violetto).

²³⁵ Cfr. Goethe, *Zur Farbenlehre*, I, § 645, pp. 631 s.

²³⁶ Cfr. *supra*, p. 489, e n. 203.

²³⁷ Hegel si riferisce a una teoria del professor J.T. Mayer di Gottinga.

²³⁸ Cfr. Biot, *Traité de physique*, IV, pp. 499-542.

²³⁹ Cfr. Newton, *Optice*, lib. II, pars III, prop. XIII, def., p. 279.

²⁴⁰ Cfr. Biot, *Traité de physique*, IV, pp. 88-114.

²⁴¹ Hegel allude qui alla teoria dell'elettricità di B. Franklin.

²⁴² Cfr. *supra*, pp. 489 e 551.

²⁴³ Cfr. Claude-Louis Berthollet (1748-1822), *Essai de statique chimique*, I, pp. 260-264.

²⁴⁴ Hegel si riferisce qui alle critiche mosse da A. Volta al galvanismo.

²⁴⁵ Georg Friedrich Pohl (1788-1849), *Der Prozeß der galvanischen Kette*, Leipzig 1826.

²⁴⁶ Cfr. Biot, *Traité de physique*, II, pp. 508.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 506: «L'acqua pura che trasmette un'elettricità forte, quale è quella che noi produciamo con i nostri apparecchi ordinari, diviene quasi isolante per le deboli forze repulsive fornite dall'elettromotore (*répulsives que fournit l'appareil électromoteur*)».

²⁴⁸ Jöns Jakob Berzelius (1779-1848), *Essai sur la théorie des proportions chimiques*, p. 73: «Sorge qui una questione che non può essere risolta mediante nessun fenomeno analogo alla scarica elettro-chimica... Essi [i corpi combinati insieme per effetto di una scarica elettro-chimica] permangono in questa combinazione con una forza che è superiore a tutte quelle che possono produrre una separazione meccanica. I fenomeni elettrici ordinari... non ci danno nessun ragguaglio sulla causa per cui, dopo la distruzione dello stato d'opposizione elettrica, i corpi restano in unione permanente con una forza così grande».

²⁴⁹ Allusione a Schelling e ai suoi seguaci (v. n. 2).

²⁵⁰ Berzelius, *Essai sur la théorie des proportions chimiques*, p. 73: «È questo l'effetto di una forza particolare inerente agli atomi, come la polarizzazione elettrica, oppure si tratta di una proprietà elettrica che non è percepibile nei fenomeni ordinari?».

²⁵¹ *Ibid.*, pp. 73 s.: «... la permanenza della combinazione non dovrebbe dipendere dall'influenza dell'elettricità».

²⁵² *Ibid.*, p. 74: «... il ristabilimento della polarità elettrica dovrebbe distruggere anche la più forte combinazione chimica».

²⁵³ Cfr. *ivi*.

²⁵⁴ Cfr. *supra*, p. 567.

²⁵⁵ Hegel si riferisce qui alla teoria dell'attrazione chimica stabilita da T. Bergman nel 1775 (cfr. Cat. bibl., p. 944).

²⁵⁶ Cfr. J.B. Richter (1762-1807), *Anfangsgründe der Stöchiometrie*, p. 124. L.B. Guyton de Morveau (1737-1816), indipendentemente da Richter, giunse agli stessi risultati; cfr. «Annales de Chemie», XXV (1798), pp. 292-298.

²⁵⁷ Cfr. Berthollet, *Essai de statique chimique*, I, pp. 1-22, e in part. p. 9 (il brano citato da Hegel): *C'est dans la superficie que la*

science acquiert par là, que l'on fait principalement consister ses progrès.

²⁵⁸ Per la teoria della *generatio aequivoca*, secondo cui la produzione di un organismo deriva da un processo meccanico della materia bruta inorganica, cfr. le affermazioni polemiche di Kant in *Kritik der Urteilskraft*, p. 414 n. (295 n.).

²⁵⁹ Cfr. Goethe, *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, Gotha 1790; *Die Metamorphose der Pflanzen*, in «Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie. Erfahrung, Betrachtung, Folgerung, durch Lebensereignisse verbunden», I 1 (Stuttgart und Tübingen 1817), pp. 1-60.

²⁶⁰ Karl Heinrich Schultz (1798-1871), *Die Natur der lebendigen Pflanze*, erster T., Berlin 1823; zweiter T., Stuttgart und Tübingen 1828.

²⁶¹ Cfr. Marie-François-Xavier Bichat (1771-1842), *Recherches physiologiques*, pp. 2-12.

²⁶² Cfr. *supra*, p. 191.

²⁶³ Hegel si riferisce alla teoria delle *exciting powers* di John Brown; cfr. Brown (1735-1788), *Elementa medicinae*, p. 4 *passim*. Per il brownismo cfr. anche *infra*, p. 629.

²⁶⁴ Qui e nel prosieguo dell'annotazione Hegel allude al successo che il brownismo ebbe nella sfera schellinghiana, e in particolare su C.J. Kilian, autore dell'*Entwurf eines Systems der Gesamten Medizin* (2 Bde., Jena 1802).

²⁶⁵ Cfr. Spinoza, *Ethica*, pars II, prop. XI, dem. et. cor., pp. 94 s. (79).

²⁶⁶ Cfr. Aristotele, *Fisica*, II 1, 192 b 8 - 193 b 21, e 8, 198 b 10 - 199 b 33.

²⁶⁷ Cfr. *supra*, p. 379 e nn. 151-152.

²⁶⁸ Cfr. tuttavia Abbé Lazare Spallanzani (1729-1799), *Expériences sur la digestion de l'homme*, pp. 35 e 45.

²⁶⁹ Cfr. Treviranus, *Biologie*, IV, pp. 402-407 e 410.

²⁷⁰ Cfr. anche Hegel, *Phän.*, pp. 140-142 (353-357).

²⁷¹ Allusione agli studi di J.F. Blumenbach e J. Lamarck.

²⁷² Cfr. Georges de Cuvier (1769-1832), *Recherches sur les ossemens fossiles de quadrupèdes*, pp. 58 e 65.

²⁷³ Hegel si riferisce qui in particolare alla classificazione delle specie animali in Aristotele e in Linneo; per Aristotele cfr. al riguardo *Historia animalium*; II 1, 499 b 6 - 500 b 13; per K. von Linné, invece, *Systema naturae, sive regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera et species*, Leyden 1735.

²⁷⁴ Cfr. *supra*, pp. 607-609, e nn. 263-264.

²⁷⁵ Γνωθὶ σεαυτόν: è l'iscrizione posta all'entrata del tempio di Delfi, divenuta il motto fondamentale del pensiero di Socrate.

²⁷⁶ Cfr. *supra*, p. 149.

²⁷⁷ Cfr. Hegel, *Gph* XIV, pp. 368 ss. (II 344 ss.).

²⁷⁸ Cfr. *infra*, § 406, pp. 677 ss.

²⁷⁹ Cfr. *supra*, §§ 92-95, pp. 245-251.

²⁸⁰ Cfr. *infra*, §§ 507-512, pp. 813-817.

²⁸¹ Cfr. Aristotele, *De anima*, III 4, 429 a 15-22 e 429 b 29 - 430 a 2; 5, 430 a 10 ss.; 8, 431 b 20 ss.

²⁸² Cfr. *supra*, p. 499.

²⁸³ Cfr. Cicerone, *De divinatione*, II 17, 40, e *De natura deorum*, I 8.

²⁸⁴ Cfr. Hegel, *Gph* XV, p. 464 ss. (IIIb 196 ss.).

²⁸⁵ La terminologia risale a F.A. Mesmer e J.W. Ritter.

²⁸⁶ Cfr. Gottfried Reinhold Treviranus (1776-1837), *Biologie*, II, pp. 204 ss.

²⁸⁷ Non si sa a quale fonte abbia attinto Hegel. F. Cusani, nella sua *Storia di Milano* (VI, Milano 1867, p. 152), scrive che nel maggio 1805, appunto in visita all'Università di Pavia, Napoleone chiese a un docente di medicina la differenza fra la morte e il sonno.

²⁸⁸ Cfr. *infra*, p. 743.

²⁸⁹ Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 131 ss. e 143 ss. (132 ss. e 139 ss.). Cfr. inoltre *supra*, pp. 157-159.

²⁹⁰ Cfr. *supra*, pp. 95, 173 ss. e 211.

²⁹¹ Matteo 15,19.

²⁹² §§ 409-410, pp. 689 ss.

- ²⁹³ Lett.: «Abbandonarsi al genio».
- ²⁹⁴ Cfr. *supra*, p. 673.
- ²⁹⁵ Cfr. Plutarco, *Cato Minor*, 69 ss.
- ²⁹⁶ Platone, *Timeo*, 71 D - 72 A (il brano riportato da Hegel è un riassunto del luogo platonico).
- ²⁹⁷ Cfr. *supra*, p. 149.
- ²⁹⁸ Cfr. *supra*, p. 661.
- ²⁹⁹ Philippe Pinel (1745-1826), autore del *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Paris 1801.
- ³⁰⁰ Cfr. *infra*, pp. 759 ss.
- ³⁰¹ Cfr. Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, V 25, 74.
- ³⁰² Cfr. *infra*, §§ 452-454 e 461-464, pp. 739-741 e 759-765.
- ³⁰³ Hegel si riferisce qui a J.K. Lavater (per la fisiognomica) e a F.J. Gall (per la frenologia o cranioscopia); per un'ampia e sarcastica polemica hegeliana contro queste presunte scienze cfr. *Phän.*, pp. 173-189 (431-471).
- ³⁰⁴ Cfr. Böhme, *De signatura rerum*, in *Theosophia*, II, col. 2260, nr. 40.
- ³⁰⁵ Cfr. *supra*, p. 161.
- ³⁰⁶ Cfr. *supra*, pp. 183 ss.
- ³⁰⁷ Cfr. Reinhold, *Beiträge zur Berechtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, pp. 167 ss. e 257 ss.
- ³⁰⁸ Hegel, *Phän.*, pp. 64 ss. (171 ss.).
- ³⁰⁹ Cfr. *supra*, p. 157.
- ³¹⁰ Cfr. Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780), *Traité des sensations*, Paris et London 1754.
- ³¹¹ Cfr. *supra*, p. 43 e n. 6.
- ³¹² Cfr. *supra*, p. 297.
- ³¹³ Cfr. pp. 723 ss.
- ³¹⁴ Probabile allusione alla teoria delle «fibre» enunciata dal naturalista svizzero K. Bonnet, di cui Hegel aveva letto l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1759) nella traduzione tedesca di M.Ch.G. Schütz (Bremen und Leipzig 1770).

- ³¹⁵ Cfr. *infra*, § 463, p. 763.
- ³¹⁶ Cfr. *infra*, §§ 465-467, pp. 767-769.
- ³¹⁷ Cfr. J. Grimm, *Deutsche Grammatik*, I, Göttingen 1822².
- ³¹⁸ Cfr. Cat. bibl., p. 948.
- ³¹⁹ Cfr. Leibniz, *Historia et commendatio linguae charactericae universalis quae simul sit ars inveniendi et iudicandi*, in *Phil. Schriften*, VII, pp. 184-189.
- ³²⁰ Cfr. Staunton, *Reise der englischen Gesandtschaft an der Kaiser von China*, II, pp. 636 s.
- ³²¹ Cfr. *infra*, p. 757 e nota seg.
- ³²² Cfr. Berzelius, *Lehrbuch der Chemie*, p. 605.
- ³²³ Cfr. Kästner, *Mnemonik*, pp. 1 ss., 28 s. (in cui si dice che l'inventore della mnemotecnica dev'essere stato il poeta Simonide) e 66 ss.
- ³²⁴ Cfr. Hegel, *Gph* XV, pp. 316 s. (IIIb 50).
- ³²⁵ Cfr. *supra*, pp. 729-731.
- ³²⁶ Cfr. Platone, *Repubblica*, II, 368 D ss.
- ³²⁷ Cfr. Cat. bibl., p. 944. Per la corrispondenza fra i paragrafi dello Spirito oggettivo dell'*Enciclopedia* e quelli delle *Grundlinien* cfr. la tavola delle concordanze nella nostra edizione della *Filosofia del Diritto*, pp. 621-624.
- ³²⁸ Hegel si riferisce qui a K.L. von Haller; cfr. *Rph*, §§ 219 e 258.
- ³²⁹ Sir Robert Peel (1788-1850) fu ministro degli interni britannico per i periodi 1821-27 e 1828-30; in seguito divenne primo ministro. Hegel si riferisce qui alla riforma delle leggi penali proposta e attuata da Peel nel 1826.
- ³³⁰ Per l'espressione *extraordinäre* o *außerordentliche Strafe* cfr. Feurbach, *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts*, pp. 94, 221, 372 e 387.
- ³³¹ Cfr. *supra*, p. 513.
- ³³² Hegel allude qui soprattutto a B.G. Niebuhr, autore della *Römische Geschichte*, e a F.C. Schlosser (per entrambi cfr. Cat. bibl., ss.vv. relative).

³³³ Cfr. Niehbur, *Römische Geschichte*, I, pp. 122 s., 125 ss., 133 s., 149 ss., 159 n., 163 ss.

³³⁴ Cfr. Schlosser, *Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts*, p. III s.

³³⁵ Allusione a E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 volumes, London 1776-1788.

³³⁶ Cfr. *supra*, p. 873.

³³⁷ Cfr. *Genesi*, 1,2.

³³⁸ Cfr. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, pp. 124-132 (253-265).

³³⁹ Cfr. *supra*, p. 189.

³⁴⁰ Cfr. Giovanni 4,24.

³⁴¹ Matteo 22,21, Marco 12,17, e Luca 20,25.

³⁴² Hegel pensa qui alla campagna napoleonica in Spagna; cfr. Hegel, *Rph V-Ilt*, p. 752.

³⁴³ Cfr. Platone, *Repubblica*, 473 C-E.

³⁴⁴ Aristotele, *Metafisica*, Λ 8, 1074 b 34-35: «pensiero di pensiero».

³⁴⁵ Cfr. n. 343.

³⁴⁶ Cfr. Platone, *Fedro*, 247 A, e *Timeo*, 29 D-E; Aristotele, *Metafisica*, Λ 2, 982 b 32 - 983 a 5.

³⁴⁷ Paolo, *Prima Lettera ai Tessalonicesi*, 4,5.

³⁴⁸ Cfr. Göschel, *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen*, pp. 65 s. Cfr. anche la recensione di Hegel a questo scritto in «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», I (1829), in part. coll. 802 s.

³⁴⁹ Cfr. *supra*, pp. 51 ss. e 175 ss.

³⁵⁰ Schlegel (rec.), *Bhagavad-Gita*, p. 162.

³⁵¹ Cfr. *ibid.*, p. 165.

³⁵² *Ibid.*, p. 153.

³⁵³ Cfr. *ivi*.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 154.

³⁵⁵ Cfr. H.T. Colebrooke (1765-1837), *On te Ve'das*, p. 474.

³⁵⁶ Djalâl-Ud-Dîn Rûmi (1207-1273), poeta persiano.

³⁵⁷ Cfr. *Cat. bibl.*, p. 950.

³⁵⁸ Cfr. *supra*, la nota di Hegel alle pp. 49-51.

³⁵⁹ Cfr. *supra*, pp. 485 e 651.

³⁶⁰ Aristotele, *Metafisica*, Λ 7, 1072 b 18-30. Il testo greco, a parte lievi divergenze nell'interpunzione e ἐνυπάρχει al posto di ὑπάρχει alla l. 26 (num. Bekker), è quello dell'ed. Casaubon che si trovava nella biblioteca di Hegel (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΟΥ ΣΤΑΓΕΙΡΙΤΟΥ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ. *Operum Aristotelis Stagiritae philosophorum omnium longe principis, nova editio, graece et latine... ex bibliotheca Isaaci Casauboni*, Lugduni 1590, vol. 2, 562 C-D; qui il libro Λ viene indicato come XI). Alla l. 23 l'edizione Ross (*Aristotle's Metaphysics*, 2 voll., Oxford 1953³) reca ὡστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο al posto di ὡστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου.

La nostra versione italiana è basata sulla traduzione tedesca che lo stesso Hegel fornisce, integrandola con commento, nelle sue *Lezioni di storia della Filosofia*, e che qui riportiamo per esteso (cfr. Hegel, *Gph XIV*, pp. 330 s. (II 307-309):-

«Das Denken aber, das rein für sich selbst ist, ist ein Denken dessen, was das Vortrefflichste an und für sich selbst ist; und je mehr das Denken rein für sich selbst ist, desto mehr ist es Denken des Vortrefflichsten.

«Der Gedanke denkt aber sich selbst durch Aufnahme des Gedachten. Er wird aber gedacht, indem er berührt und denkt; so daß der Gedanke und das Gedachte dasselbe ist. Denn das Aufnehmende des Gedachten und des Wesens ist der Gedanke. Er wirkt, insofern er hat, so daß jenes [das Wirken, die Tätigkeit] mehr göttlich ist als dasjenige, was die denkende Vernunft Göttliches zu haben meint. Die Spekulation ist so das Erfreulichste und Beste. Wenn nun Gott immer so wohl daran ist, als wir zuweilen, so ist er bewundernswürdig; wenn noch mehr, noch bewundernswürdiger. So ist er aber daran.

«Es ist aber auch Leben in ihm vorhanden. Denn die Wirksamkeit des Gedankens ist Leben. Er aber ist die Wirksamkeit; die auf sich selbst gehende Wirksamkeit ist dessen vortrefflichstes und ewiges Leben. Wir sagen aber, daß Gott ein ewiges und das beste Leben sei. Also kommt Gott Leben und beständiges und ewiges Dasein zu. Denn das ist Gott».

BIBLIOGRAFIA

La presente nota bibliografica è orientata esclusivamente sull'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, e mira soprattutto a indicare una serie di strumenti utili all'approfondimento dei temi contenuti in quest'opera.

Per la bibliografia relativa al pensiero hegeliano nel suo complesso, rinviamo al volume di K. Steinhauer e G. Hausen, *Hegel. Bibliography – Bibliographie* (München-New York-London-Paris 1980), e, per l'arco temporale 1980/95, soprattutto all'aggiornamento bibliografico sistematico svolto dalle «Hegel-Studien» (a cura di O. Pöggeler e Fr. Nicolin, Bonn 1961 ss.).

Infine, per una guida alle altre opere di Hegel (inclusi inediti, lezioni, documenti ed epistolario) e alla filosofia hegeliana in generale, segnaliamo la chiara ed efficace esposizione di V. Verra nella sua *Introduzione a Hegel* (Roma-Bari 1992⁴).

1. Edizioni della Enzyklopädie

G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen*, Heidelberg 1817.

Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen*, Zweite Ausgabe, Heidelberg 1827.

Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen*, Dritte Ausgabe, Heidelberg 1830.

Hegels Werke, VI: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Logik*. Herausgegeben und nach Anleitung der vom Verfasser gehaltenen Vorlesungen mit Erläuterungen und Zusätzen versehen von Dr. Leopold von Henning, Berlin 1840.

VII, Abt. 1: *Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil*. Herausgegeben von Dr. Karl Ludwig Michelet, Berlin 1842.

VII, Abt. 2: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*. Herausgegeben von Dr. Ludwig Boumann, Berlin 1845.

G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen*. Vierte unveränderte Auflage mit einem Vorwort von Karl Rosenkranz, Berlin 1845 (1870²; rist. 1878).

Hegels Sämtliche Werke, V: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Neu herausgegeben von Georg Lasson. Vierte Auflage mit einer vergleichenden Seitenübersicht, Leipzig 1930 (Fünfte Auflage, auf der Grundlage der Lassonschen Ausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Leipzig 1949).

G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Hamburg 1969.

Hegels Werke in zwanzig Bände, VIII: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt a.M. 1970.

IX: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*.

Zweiter Teil. *Die Naturphilosophie*. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt a.M. 1970.

X: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Dritter Teil. *Die Philosophie des Geistes*. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt a.M. 1970.

Hegels Gesammelte Werke, XIX: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, Hamburg 1989.

Hegels Gesammelte Werke, XX: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Unter Mitarbeit von Udo Rameil herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, Hamburg 1992.

2. Traduzioni italiane della Enzyklopädie

La logica, a cura di A. Novelli, Napoli 1863.

La filosofia dello spirito, a cura di A. Novelli, Napoli 1863.

La filosofia della natura, a cura di A. Novelli, Napoli 1864.

Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, a cura di B. Croce, Bari 1907.

Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le Aggiunte a cura di L. v. Henning, K.L. Michelet e L. Boumann. Parte prima: *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino 1981.

Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1817), a cura di A. Tassi, Bologna 1985.

3. Principali traduzioni in altre lingue

Hegel, *Encyclopaedia of Philosophy*, a cura di G.E. Mueller, New York 1959.

Hegel's Philosophy of Nature, 3 voll., a cura di M.J. Petry, London 1970.

Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique, a cura di B. Bourgeois, Paris 1970.

Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, a cura di M. de Gandillac, Paris 1970.

Hegel's Philosophy of Nature, a cura di A.V. Miller, Oxford 1970.

Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, a cura di M.J. Petry, 3 voll., Dordrecht 1978 (1979²).

4. Saggi sulla Enzyklopädie

Haym R., *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, pp. 322 ss.

Rosenkranz K., *Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Berlin 1870.

Fischer K., *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1911², Bd. 2, pp. 640 ss.

Kroner R., *Von Kant bis Hegel*, 2 Bde., Tübingen 1921-24.

Dürck J., *Die Psychologie Hegels*, Diss. Bern 1927.

Litt T., *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg 1953.

Rossi P., *La dialettica hegeliana*, in «Rivista di filosofia», IL (1958), pp. 283-333.

Findlay J.N., *Hegel. A Re-examination*, London-New York 1958.

Dulckheit von Armin C., *Die Dialektik der drei endlichen Seinsbereiche als Grundlage der Hegelschen Logik*, in «Philosophisches Jahrbuch», LXVI (1958), pp. 72-93.

Nicolin F., *Hegel Arbeiten zur Theorie des subjektiven Geistes*, in: AA.VV.,

Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift für Theodor Litt, hrsg. von J. Derbolav und F. Nicolin, Düsseldorf 1960, pp. 356-374.

Brunet C., *L'ontologie dans l'«Encyclopädie» de Hegel*, in «Revue de métaphysique et de moral», LXV (1960), pp. 449-462.

Nicolin F., *Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes*. Eingeleitet und herausgegeben von F. Nicolin, in «Hegel-Studien», I (1961), pp. 9-48.

Meulen J. van der, *Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist*, in «Hegel-Studien», II (1963), pp. 251-274.

Schulz W., *Das Problem des Selbstbewußtseins in Hegels System*, in «Philosophisches Jahrbuch», XCI (1964), pp. 1-15.

Smith J.E., *The Relation of Thought and Being: Some Lessons from Hegel's Encyclopedie*, in «The New Scholasticism», XXXVIII (1964), pp. 22-43.

Nandor G., *Hegel über den Empirismus*, in «Ratio», VI (1964), pp. 134-139.

Christensen D., *Hegel's phenomenological analysis and Freud's psychoanalysis*, in «International Philosophical Quarterly», VIII (1968), pp. 356-378.

Nicolin F., *Unveröffentlichte Diktate aus einer Enzyklopädie-Vorlesung Hegels*, in «Hegel-Studien», V (1969), pp. 9-30.

Palma N., *Moment et Processus. Essai de compréhension de la dimension psychosocio-existentielle de «la logique» de l'«Encyclopédie» de Hegel*, Diss. masch. Paris 1970.

Amodio L., *A proposito del triplice materiale per l'esistenza della libertà*, in: AA.VV., *Hegel. L'esprit objectif. L'unité d'histoire*, Actes du IIIème congrès international de l'Association internationale pour l'étude de la philosophie de Hegel, Lille 1970, pp. 11-21.

Grimmberger F., *Zur Methode der Naturphilosophie bei Hegel*, in «Wiener Jahrbuch für Philosophie», III (1970), pp. 38-68.

Fetscher I., *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387-482 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.

Flach W., *Hegel Bestimmung von Freiheit und Gleichheit*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», LVII (1971), pp. 549-557.

Schumacher J., *Anmerkungen zur Vorgeschichte des Begriffs Nichts bei Hegel und seine Aufhebung durch Marx und Ernst Bloch*, in «Praxis», VIII (1971), pp. 177-186.

Mueller G.E., *The Interdependence of the «Phenomenology», «Logic» and «Encyclopedie»*, in: AA.VV., *New Studies in Hegel's Philosophy*, ed. by W.E. Steinkraus, New York 1971, pp. 18-33.

Henrici P., *Hegel e la problematica teologica*, in: AA.VV., *Enciclopedia '72*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1971, pp. 273-284.

Heede R., *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Natur. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*, Diss. Münster/Westf. 1972, pp. 269 ss.

Kerken L. van der, *De religieuze beleving als voorstelling*, in «Tijdschrift voor Filosofie», XXXIV (1972), pp. 3-24.

Puntel L.B., *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels*, Bonn 1973.

Jacob W., *Der Krankheitsbegriff in der Dialektik von Natur und Geist*, in: AA.VV., *Stuttgarter Hegel-Tage*, hrsg. von H.-G. Gadamer, Bonn 1974, pp. 165-172.

Ley H., *Das System der Wissenschaften und die Bildung derselben*, in «Hegel-Jahrbuch» (1974), pp. 108-117.

Geraets T.F., *Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel*, in «Hegel-Studien», X (1975), pp. 231-254.

- Drüe H., *Psychologie aus dem Begriff. Hegels Persönlichkeitstheorie*, Berlin-New York 1976.
- Flach W., *Zum «Vorbegriff» der Kleinen Logik*, in: AA.VV., *Der Idealismus und seine Gegenwart*. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag. Hrsg. von U. Guzzoni, B. Rang, L. Siep, Hamburg 1976, pp. 133-146.
- Engelhardt D. von, *Hegel und die Chemie. Studie zur Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800*, Wiesbaden 1976.
- Dierse U., *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs*, Bonn 1977, pp. 153 ss.
- Düsing E., *Die Problematik des Ichbegriffs in der Grundlegung der Bildungstheorie. Aspekte von personaler Identität bei Dilthey, Nietzsche und Hegel*, Diss. Köln 1977, pp. 164 ss.
- Nicolin F., *Pädagogik – Propädeutik – Enzyklopädie*, in: AA.VV., *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, hrsg. von O. Pöggeler, Freiburg-München 1977, pp. 91-105.
- Marresi R., *Jacobi e Schelling nello Hegel logico*, in «Studi Urbinati di Storia Filosofia e Letteratura», LI (1977), pp. 279-292.
- Barrande J.-M., *Geo-logique. Hegel et les sciences de la terre*, in «Annales publiées par l'Université de Toulouse – le Mirail», XIII (1977), pp. 5-21.
- Brito E., *La forme de l'esthétique hégélienne*, in «Revue philosophique de Louvain», LXXV (1977), pp. 624-659.
- Jäger A., *Gott als das Absolute, Bemerkungen zu den §§ 86-88 in Hegels Enzyklopädie*, in «Theologische Zeitschrift», XXXIV (1978), pp. 292-300.
- Findlay J.N., *Hegel's Conception of Subjectivity*, in: AA.VV., *Hegels philosophische Psychologie*, hrsg. von D. Henrich, Bonn 1979, pp. 13-26.
- Massolo A., *Das Unbewußte in Hegels Philosophie des subjektiven Geist*, *ibid.*, pp. 27-63.
- Greene M., *Towards a Notion of Awareness*, *ibid.*, pp. 64-80.
- Wiehl R., *Die psychische System der Empfindung in Hegels «Anthropologie»*, *ibid.*, pp. 81-139.
- Lugarini L., *Die «vernünftige Betrachtungsweise» des Geistes in der Hegelschen Psychologie*, *ibid.*, pp. 141-158.
- Peperzak A., *Vom Gefühl zur Erinnerung. Versuch einer strukturellen Analyse*, *ibid.*, pp. 159-181.
- Bruaire C., *L'odyssée psychologique de la liberté*, *ibid.*, pp. 183-189.
- Horstmann R.-P., *Subjektiver Geist und Moralität. Zur systematischen Stellung der Philosophie des subjektiven Geistes*, *ibid.*, pp. 191-199.
- Düsing K., *Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes*, *ibid.*, pp. 201-214.
- Cramer K., *Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Vorschläge zur Rekonstruktion der systematischen Bedeutung einer Behauptung Hegels im § 424 der Berliner Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, *ibid.*, pp. 215-225.
- Lakebrink B., *Kommentar zu Hegels «Logik» in seiner Enzyklopädie von 1830, 2 Bde.*, Freiburg-München 1979-85.
- Peperzak A., *«Ken u zelf!» of «Wat is filosofie van de Geest?» Een uitleg van § 377 van G.W.F. Hegel Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in «Tijdschrift voor Filosofie», XLII (1980), pp. 720-770.
- Airaksinen T., *Problems in Hegel's dialectic of feeling*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XLI (1980/81), pp. 1-25.
- Peperzak A., *Hegels kritiek van der metafysiek*, in «Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie», LXXIII (1981), pp. 75-92.
- Peperzak A., *Hegels kritiek van het empirisme*, in «Tijdschrift voor Filosofie», XLI (1981), pp. 268-288.

- Brito E., *La christologie de l'Encyclopédie des sciences philosophique de Hegel*, in «Laval théologique et philosophique», XXXVII (1981), pp. 353-365.
- De Vos L., *De bepaling von de dood in Hegels Enzyklopädie (1830)*, in «Tijdschrift voor Filosofie», XLIII (1981), pp. 18-33.
- McRae R.G., *Parallel Structures in Hegel's «Phänomenologie» und «Enzyklopädie»*, in «Laval théologique et philosophique», XXXVIII (1982), pp. 245-251.
- Behler E., *Friedrich Schlegels Enzyklopädie der literarischen Wissenschaften im Unterschied zu Hegel Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in «Hegel-Studien», XVII (1982), pp. 169-202.
- Breidbach O., *Organische in Hegels Denken. Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Würzburg 1982.
- Wandschneider D., *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Frankfurt a.M. 1982.
- Peperzak A., *Hegels definitie van der geest. Analyse en interpretatie van «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften»*, A. 299-302; BC 381-384, in «Tijdschrift voor Filosofie», XLIII (1983), pp. 235-286 e 487-509.
- Fulda H.F., *Vorbegriff und Begriff von Philosophie bei Hegel*, in: AA.VV., *Hegels Logik der Philosophie*, hrsg. von D. Henrich und R.-P. Horstmann, Stuttgart 1984, pp. 13-34.
- Jarczyk G., *Le philosophie dans son concept est «La vérité en acte de savoir»*, *ibid.*, pp. 63-69.
- Motoschilowz N.W., *Logizismus und Dialektik des Hegelschen System (§§ 236-237 und 574-575 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften)*, *ibid.*, pp. 70-78.
- Engelhardt D. von, *The chemical system of substances, forces and processes in Hegel's philosophy of nature and the science of his time*, in: AA.VV., *Hegel and the Sciences*, ed. by R.S. Cohen and M.W. Wartofsky, Dordrecht 1984, pp. 41-54.
- Hösle V., *Hegels «Naturphilosophie» und Platons «Timaios» – ein Strukturvergleich*, in «Philosophia Naturalis», XXI (1984), pp. 64-100.
- Fulda H.F., *Hegels Heidelberger Enzyklopädie*, in: AA.VV., *Semperapertus. Sechshundert Jahre Ruprechts-Karls-Universität. Heidelberg 1386-1986. Bd. 2: Das neunzehnte Jahrhundert. 1803-1918*. Hrsg. von D. Doerr, Berlin-Heidelberg-New York-Tokyo 1985, pp. 298-320.
- Marotzki W., *Hegels Triebbegriff als funktional interpretiertes Negationspotential der Subjektivität*, in «Annalen der Internationalen Gesellschaft für Dialektische Philosophie – Societas Hegeliana», Köln 1986, pp. 279-285.
- Düsing E., *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Köln 1986, pp. 328 ss.
- Shea W.R., *Hegel's Celestial Mechanics*, in: AA.VV., *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*. Hrsg. von R.-P. Horstmann und M.J. Petry, Stuttgart 1986, pp. 88-102.
- Burbridge J., *The syllogism of revealed religion, or the reasonableness of Christianity*, in «The Owl of Minerva», XVIII (1986/87), pp. 29-42.
- Sallis J., *Imagination and Presentation in Hegel's Philosophy of the Spirit*, in: AA.VV., *Hegel's Philosophy of Spirit*, ed. by P.G. Stillmann, Albany, N.Y. 1987, pp. 66-88.
- Greene M., *Natural Life and Subjectivity*, *ibid.*, pp. 94-117.
- De Nys M.J., *Speculation and Theonomy at the Close of Hegel's System*, *ibid.*, pp. 201-217.
- Paolucci H., *Hegel and the Celestial Mechanics of Newton and Einstein*, *ibid.*, pp. 55-85.
- Engelhardt D. von, *Hegel's philosophical understanding of illness*, *ibid.*, pp. 123-141.

- Greene M., *Hegel's conception of psychology, ibid.*, pp. 161-191.
- Falkenburg B., *Die Form der Materie. Zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel*, Frankfurt a.M. 1987.
- Fulda H.F., *Hegels Heidelberger Intermezzo. Enzyklopädie, Ästhetik und kulturpolitische Gegensätze*, in: AA.VV., *Heidelberg im säkularen Umbruch. Traditionsbewußtsein und Kulturpolitik um 1800*. Hrsg. von F. Strack, Stuttgart 1987, pp. 528-557.
- Harris E.E., *Lire la logique de Hegel. Commentaire de la Logique de Hegel*, Lausanne 1987.
- Wandschneider D., *Die Stellung der Natur im Gesamtentwurf der Hegelschen Philosophie*, in: AA.VV. *Hegel und die Naturwissenschaften*, hrsg. von M.J. Petry, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, pp. 33-64.
- Hösle V., *Raum, Zeit, Bewegung, ibid.*, pp. 247-282.
- Wandschneider D., *Die Kategorien «Materie» und «Licht» in der Naturphilosophie Hegels, ibid.*, pp. 293-347.
- Hösle V., *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2 Bde., Hamburg 1987.
- Peperzak A., *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.
- Güßbacher H., *Hegels Psychologie der Intelligenz*, Würzburg 1988.
- Ihmig K.-N., *Hegels Deutung der Gravitation, eine Studie zu Hegel und Newton*, Frankfurt a.M. 1989.
- Schirmacher W., *Fortschritt als Problem in Hegels Naturphilosophie*, in «Hegel-Jahrbuch» (1990), 439-445.
- Erp H. van, *Das Natur-Geist-Verhältnis in der Naturphilosophie und seine Relevanz für die Philosophie des objektiven Geistes*, in «Hegel-Jahrbuch» (1990), pp. 101-108.
- Sözer Ö., *Die ideelle Bewegung des Materiellen*, in «Hegel-Jahrbuch» (1990), pp. 203-208.
- Düsing K., *Endliche und absolute Subjektivität. Untersuchungen zu Hegels philosophischer Psychologie und zu ihrer spekulativen Grundlegung*, in: AA.VV., *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse»*, hrsg. von L. Eley, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, pp. 33-58.
- Fulda H.F., *Idee und vereinzelt Subject in Hegels «Enzyklopädie»*, *ibid.*, pp. 59-83.
- Schmidt G., *Die zweite «Phänomenologie des Geistes» als philosophiehistorische Kritik*, *ibid.*, pp. 155-172.
- Siep L., *Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes*, *ibid.*, pp. 203-226.
- Meiker B., *Über Gewohnheit, ibid.*, pp. 227-243.
- Düsing E., *Genesis des Selbstbewußtseins durch Anerkennung und Liebe. Untersuchungen zu Hegels Theorie der konkreten Subjektivität*, *ibid.*, pp. 244-279.
- Peperzak A., *Selbstbewußtsein – Vernunft – Freiheit – Geist*, *ibid.*, pp. 280-312.
- Simon J., *Intersubjektivität bei Kant und Hegel*, *ibid.*, pp. 313-338.
- Eley L., *Was ist der systematische Ort des Kampfes des Anerkennens und der Unterwerfung unter einen Herrn in Hegel Theorie des Geistes der «Enzyklopädie» (1830)*, *ibid.*, pp. 339-368.
- Mittelstraß J., *Natur und Geist in Hegels Naturphilosophie*, in «Hegel-Jahrbuch», 1990, pp. 479-491.

INDICE DEI NOMI

Questo indice si riferisce esclusivamente al testo dell'*Enciclopedia*, e vi vengono elencati tutti i nomi propri di persone storiche, citati esplicitamente come tali o in forma aggettivata; non sono riportati i nomi che compaiono nei nostri titoletti.

- | | |
|---|--|
| ANSELMO DI CANTERBURY: 65, 223, 367, 369 | CRISTO: 61, 75 ss. |
| ARISTOTELE: 55, 61, 71, 83, 107, 139, 261, 357, 379, 611, 621, 637, 651, 787, 891, 909, 941 | CUVIER G. DE: 621 |
| BAADER F. VON: 63-69 | DANTE: 75 |
| BERTHOLLET C.L.: 557, 575 | DELUC J.-A.: 501 |
| BERZELIUS J.J.: 569 | EPICURO: 651, 937 |
| BICHAT X.: 603 | ERACLITO: 117 |
| BIOT J.-B.: 541, 567 | ERODOTO: 215 |
| BÖHME J.: 59, 67, 777 | FICHTE J.G.: 161, 701 |
| BROUGHAM H.: 107 | FRANCOEUR L.-B.: 681 |
| BROWN J.: 629 | GALILEO: 465 |
| BRUCKER J.: 55 | GÖSCHEL K.F.: 911 |
| CESARE: 337 | GOETHE W.: 301, 489, 541, 547 ss., 591 |
| CANNING G.: 107 | GROZIO H.: 105 |
| CARTESIO: 203-205, 221 ss., 367, 651 | GUYTON DE MORVEAU L.B.: 575 |
| CATONE IL GIOVANE: 408 | HEGEL G.W.F.: 157 |
| CHLADNI E.F.F.: 517 | HEIM J.L.: 491 |
| CICERONE: 73, 213 | HERDER J.G.: 297 |
| COLEBROOKE H.T.: 927 | HERMANN G.: 193 |
| CONDILLAC È.B. DE: 723 | HOTHO H.G.: 205 |
| | HUMBOLDT W. VON: 753 |
| | HUME D.: 157, 167, 173, 183 |

JACOBI F.H.: 65, 175, 197-199, 205, 235, 315	PLATONE: 55, 61, 71, 113, 209, 249, 681, 779, 787, 889 ss., 909
KANT I.: 135, 143, 157 ss., 179 ss., 197, 253, 285, 303, 379, 405, 433, 439, 451, 507, 611, 661, 701, 705, 727, 879	POHL G.F.: 565
KEPLERO J.: 469 ss., 477-479, 493	REINHOLD K.L.: 111, 701
KRUG W.T.: 427	RICHTER J.B.: 575
LAGRANGE J.L.: 463	ROSS J.: 215
LALANDE J.J.: 199	RÜCKERT F.: 929
LAPLACE P.-S.: 493	RUMFORD B.T.: 521
LEIBNIZ G.: 275, 369, 651-653, 753-755	RUMI G.: 929 ss.
LESSING G.E.: 55	SHELLING F.W.J.: 157
LICHTENBERG G.C.: 501	SCHILLER F.: 185
LIVERPOOL (EARL OF): 107	SCHLEGEL A.W. VON: 925-927
LONG C.: 107	SCHULTZ K.H.: 591
LUTERO M.: 103, 883	SCOTT W.: 873
MACARTNEY G.: 753	SOCRATE: 55, 889
MALEBRANCHE N.: 651	SPALLANZANI L.: 617
MALUS E.L.: 489, 551, 555	SPINOZA B.: 53-55, 175-177, 197, 221-223, 235, 315, 323, 367, 405, 609, 651-653, 701, 921, 927, 932
NAPOLEONE: 659	STAUNTON G.: 753
NEWTON I.: 105, 457-459, 463, 469 ss., 479, 483, 493, 549-551	TARTINI G.: 517
OMERO: 57	THOLUCK F.A.G.: 49 ss., 61 ss., 931
PARACELSO: 535	THOMSON T.: 105
PARRY E.P.: 215	TREVIRANUS G.R.: 655
PEEL R.: 833	VANINI G.C.: 423
PIETRO: 75	VOLTA A.: 565-567, 571
PINEL P.: 687	WOLFF C.: 405
PITAGORA: 405, 445	ZENONE DI ELEA: 243, 261, 511

INDICE GENERALE

NOTA INTRODUTTIVA, di Vincenzo Cicero	7
CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE DI HEGEL	17
NOTA EDITORIALE	27
TAVOLA DEI SEGNI E DELLE SIGLE	29

ENCICLOPEDIA
DELLE SCIENZE FILOSOFICHE
IN COMPENDIO
(1830)

PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE	33
1. <i>Il carattere peculiare di questo compendio</i> , 33	
2. <i>Il metodo dell'esposizione differisce da qualsiasi tipo di formalismo scientifico</i> , 33	
3. <i>I due indirizzi spirituali che di recente hanno contaminato la serietà filosofica tedesca: il manierismo triviale e lo scetticismo superficiale</i> , 35	
4. <i>La dedica a coloro che nutrono l'interesse per la conoscenza della Verità</i> , 37	
PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE	39
1. <i>Il mantenimento del carattere didattico del compendio anche in questa seconda edizione</i> , 39	
2. <i>Su alcune manifestazioni spirituali dell'epoca attuale</i> , 39	
a. <i>La conoscenza scientifica della Verità</i> , 41	
b. <i>L'intelletto scientifico acritico e la categoria dell'immediatezza</i> , 43	
c. <i>Il factum della Filosofia e il ri-pensamento logico</i> , 45	
d. <i>L'incapacità di comprendere l'Idea filosofica da parte dell'intelletto acritico</i> , 45	

- e. *Sulla presunta indifferenza di Bene e Male nella Filosofia*, 47
 - aa. *Il problema del Bene e del Male nel sistema spinoziano*, 51
- f. *L'oggetto autentico della storia della Filosofia e la conoscenza coltivata dei rapporti di pensiero*, 55
- g. *Religione e Filosofia*, 57
 - aa. *Identità di contenuto tra Religione e Filosofia*, 57
 - bb. *La tendenza della religiosità attuale a incentrarsi sul sentimento e sul cuore. La vera rinascita dello spirito*, 59
 - cc. *La gnosi di Franz von Baader e le sue radici speculative in Jakob Böhme*, 63
- 3. *Il bisogno attuale del pensiero. Il rinnovamento dell'Idea platonico-aristotelica*, 69
- 4. *Conclusione: Che cosa vuol dire giudicare la Filosofia*, 71

PREMESSA ALLA TERZA EDIZIONE

73

- 1. *Quando la Filosofia diviene bersaglio dell'ignoranza*, 73
- 2. *Su un recente fenomeno religioso e teologico*, 75
 - a. *La fede plenipotenziaria di coloro che condannano nel Nome di Cristo Signore*, 75
 - b. *La vera espansione spirituale e la fede nella personalità sensibile Cristo*, 77
 - c. *I limiti della teologia di matrice illuministica*, 79
- 3. *Sul bisogno attuale di filosofare*, 81

SOMMARIO

85

INTRODUZIONE

91

- § 1. *La differenza della Filosofia rispetto alle altre scienze e il problema dell'Inizio*, 91
- § 2. *La Filosofia come considerazione pensante*, 91
 - Il pregiudizio che contrappone radicalmente il sentimento al pensiero*, 93
 - Pensiero riflettente e pensiero filosofico*, 93
 - L'equivoco frequente di scambiare pensiero riflettente e pensiero filosofico*, 95
- § 3. *Il contenuto in generale della coscienza*, 95
 - Rappresentazioni e concetti*, 95
 - Sull'«incomprensibilità della Filosofia»:*
 - a. *La mancanza di abitudine a pensare astrattamente*, 97
 - β. *L'impazienza della coscienza rappresentativa*, 97
- § 4. *La Filosofia rispetto alla coscienza comune e alla Religione*, 97

- § 5. *La traduzione del contenuto nella forma del pensiero e del concetto*, 99
 - La presunta capacità naturale di comprendere la Filosofia*, 99
- § 6. *La Filosofia e il contenuto fattosi Realtà. Il concetto di esperienza*, 99
 - Il senso filosofico della parola «realtà»*, 101
 - La separazione tra Realtà e Idea nella rappresentazione e nell'intelletto*, 101
- § 7. *L'inizio della Filosofia a partire dalla riflessione e dalla conoscenza empirica*, 103
 - L'esperienza come «essere presso» il contenuto*, 105
 - Il carattere delle scienze empiriche*, 105
- § 8. *Gli oggetti che non rientrano nella conoscenza empirica e il loro contenuto infinito*, 107
 - Sul rapporto tra pensiero e senso, tra spirito ed esperienza*, 107
- § 9. *La forma della Necessità e il passaggio dalla riflessione empirica alla riflessione speculativa*, 109
 - La differenza tra la Scienza speculativa e le altre scienze*, 109
 - Il concetto in senso speculativo e in senso ordinario*, 109
- § 10. *La giustificazione della Filosofia è interna alla Filosofia stessa*, 111
 - L'assurdità di un esame preliminare della conoscenza in sé*, 111
 - Il tentativo insufficiente di Reinhold di risolvere il problema*, 111
- § 11. *Il bisogno autentico da cui nasce la Filosofia*, 113
 - La dialettica del pensiero in generale e il pericolo della misologia*, 113
- § 12. *Lo sviluppo del pensiero filosofico*, 113
 - Il senso della Mediazione nel pensiero e la sua autonomia dall'esperienza*, 115
 - Il senso dell'Immediatezza nel pensiero. la sua Universalità astratta e il suo dare-e-avere nei confronti delle scienze empiriche*, 117
- § 13. *L'unico Spirito vivente e la storia della Filosofia*, 117
 - Unicità della Filosofia e molteplicità di filosofie diverse*, 119
- § 14. *La Filosofia come sistema scientifico*, 119
 - Necessaria sistematicità della Filosofia*, 121
- § 15. *Rapporto fra il Tutto e le parti in Filosofia*, 121
- § 16. *La Scienza filosofica in quanto enciclopedia di scienze particolari*, 121
 - La Filosofia come Scienza unitaria e come Totalità di scienze particolari*, 121
 - In che senso l'enciclopedia filosofica differisce da ogni altro tipo di enciclopedia*, 121
 - Le quattro specie di positività delle scienze filosofiche:*
 - a. *La trasformazione dell'Inizio in un Accidentale*, 123
 - β. *L'assolutizzazione del Finito*, 123
 - γ. *La finitezza del fondamento conoscitivo*, 123
 - δ. *Empiricità della forma espositiva*, 125

- § 17. *L'inizio della Filosofia come risultato*, 125
 § 18. *Partizione dell'enciclopedia filosofica*, 127
In che senso bisogna intendere la partizione, 127

PARTE I
 LA SCIENZA DELLA LOGICA

CONCETTO PRELIMINARE 129

- § 19. *Definizione della Logica*, 129
Idea e pensiero, 129
Difficoltà e semplicità della Logica, 129
Sull'utilità della Logica, 131
 § 20. a) *Il pensiero come attività dell'Universale, cioè dell'Io che produce l'Universale*, 131
Le determinazioni addotte in questa sede preliminare sono dei facta, 131
I pensieri nella loro differenza dall'elemento sensibile e dalle rappresentazioni, 131
 a. *Il Sensibile come Singolare e come Esteriorità reciproca delle singolarità*, 133
 β. *La rappresentazione come isolamento delle delle determinazioni spirituali. Il suo rapporto con l'intelletto*, 133
L'Universalità di ogni determinazione linguistica, 135
L'Universalità astratta dell'Io, cioè il pensiero come Categoria, 135
 § 21. b) *La riflessione e la vera natura dell'oggetto*, 135
La vecchia opinione sulla necessità della riflessione, 137
 § 22. c) *La trasformazione delle rappresentazioni in pensieri*, 137
 § 23. d) *La natura dell'oggetto è il prodotto della Libertà dell'Io*
Tautologicità dell'espressione «pensare con la propria testa», 137
La «modestia» e la dignità del pensiero, 137
 § 24. *L'oggettività dei pensieri. In che senso la Logica coincide con la metafisica*, 139
Perché l'espressione «pensiero oggettivo» non viene comunemente accettata, 139
 § 25. *L'inizio della Filosofia a partire dalla riflessione e dalla conoscenza empirica*, 139
L'intimo legame tra la Logica e la «Fenomenologia dello Spirito», 141
Il carattere specifico dell'esposizione che segue, 141

A. PRIMA POSIZIONE DEL PENSIERO RISPETTO ALL'OGGETTIVITÀ 143

METAFISICA 143

- § 26. *La fede nella capacità della riflessione di conoscere la Verità*, 143

- § 27. *La «vecchia» metafisica come visione meramente intellettuale*, 143

I. I capisaldi della vecchia metafisica, 145

- § 28. a) *L'attribuzione di predicati all'Assoluto*, 145
I predicati dell'Assoluto impiegati dalla vecchia metafisica, 145
 § 29. *Limitatezza ed esteriorità reciproca di tali predicati*, 145
I molti nomi di Dio presso gli Orientali, 145
 § 30. b) *Gli oggetti-soggetti della metafisica (anima, mondo, Dio)*, 145
 § 31. *Il rapporto tra soggetto e predicato in generale*, 147
Inadeguatezza della forma della proposizione e del giudizio rispetto al pensiero logico, 147
 § 32. c) *Il dogmatismo inevitabile di questa metafisica*, 147

II. Le parti della vecchia metafisica, 149

- § 33. a) *L'ontologia*, 149
I limiti della concezione metafisica della Verità come assenza di contraddizione in una proposizione, 149
 § 34. b) *La psicologia razionale*, 149
Sull'immortalità dell'anima, 149
 § 35. c) *La cosmologia*, 149
Le opposizioni cosmologiche assolute, 151
 § 36. d) *La teologia razionale*, 151
Sulla rappresentazione di Dio come Essenza indeterminata, 151
Sul tipico procedimento dimostrativo dell'intelletto, 151
Sugli attributi di Dio, 151

B. SECONDA POSIZIONE DEL PENSIERO RISPETTO ALL'OGGETTIVITÀ 153

I. EMPIRISMO 153

- § 37. *La duplice esigenza che ha dato luogo all'empirismo*, 153
 § 38. *Il riferimento fondamentale alla percezione e al fenomeno*, 153
Due importanti principi dell'empirismo: 1) La Realtà contrapposta al Dover-essere, 153
 2) *La Libertà del soggetto conoscente*, 155
La negazione del Soprasensibile, 155
L'inconsapevole impulso metafisico dell'empirismo, 155
 § 39. *Universalità e Necessità come determinazioni empiristicamente ingiustificate*, 155
La rinuncia empiristica alla verità delle determinazioni giuridiche, etiche e religiose, 155
Lo scetticismo di Hume e lo scetticismo antico, 157

II. FILOSOFIA CRITICA 157

- § 40. *La scoperta dell'a-priori*, 157
Il factum dell'Universalità e Necessità della conoscenza vera, 157
 § 41. *La soggettività del pensiero e le sue forme a priori*, 159

- a. *La facoltà teoretica e i suoi tre oggetti fondamentali*, 159
- aa. *Le categorie e la Cosa-in-sé*, 159
- § 42. *L'Identità originaria dell'Io, il molteplice delle rappresentazioni e le categorie*, 159
- La scoperta kantiana delle categorie*, 161
- La deduzione delle categorie in Fichte e il suo limite*, 161
- § 43. *Le categorie come concetti vuoti*, 161
- § 44. *Impossibilità dell'intelletto a conoscere le cose in sé*, 161
- Sulla Cosa-in-sé*, 163
- § 45. *La ragione e l'Incondizionato come suo oggetto*, 163
- § 46. *La trascendenza della ragione*, 163
- L'applicazione delle categorie all'Incondizionato è la parte più importante della critica kantiana*, 165
- bb. *La critica dei tre oggetti incondizionati della ragione*, 165
- § 47. α) *L'anima e il relativo paralogismo metafisico*, 165
- Limiti e meriti della critica kantiana alla concezione metafisica dell'anima*, 167
- § 48. β) *Il mondo e le relative antinomie metafisiche*, 167
- L'errore di attribuire le contraddizioni alla ragione e non al mondo fenomenico*, 169
- La derivazione delle quattro antinomie kantiane dalla mera applicazione dello schema categoriale*, 169
- La vera antinomia come momento dialettico dell'elemento logico*, 171
- §§ 49-51. γ) *Dio e la critica delle prove della sua esistenza*, 171
- § 49. *L'Ideale della ragione come unificazione dell'Identità astratta e dell'Essere*, 171
- § 50. *La prima via dell'unificazione (prova cosmologica e prova fisico-teologica)*, 171
- La necessità di elevarsi fino a Dio è propria dell'uomo in quanto essere pensante*, 173
- Due osservazioni relative alla critica di questa elevazione*, 173
- α. *Sull'Essere di Dio e del mondo*, 173
- aa. *Cosa significa propriamente «pensare il mondo empirico»*, 173
- ββ. *La vera natura del pensiero essenziale come Rimozione della Mediazione. L'equivoco di Jacobi*, 175
- γγ. *L'esempio della miscomprensione dello spinozismo*, 175
- β. *Sul contenuto dell'elevazione a Dio. La natura spirituale come il vero punto di partenza per pensare Dio*, 177
- § 51. *La seconda via dell'unificazione (prova ontologica)*, 179
- La banalità dell'argomento kantiano dei «cento talleri» e il Concetto di Dio come l'Unità di Concetto e Essere*, 179
- Il Concetto e l'Essere sono entrambi un'Autorelazione immediata*, 181
- L'Essere è la determinazione più astratta e insignificante*, 181
- § 52. *Il risultato della critica della facoltà teoretica: La ragione come canone della Verità*, 181

- b. *La facoltà pratica*, 183
- § 53. *La Libertà pratica e gli argomenti deterministici contro la sua dimostrabilità nell'esperienza*, 183
- § 54. *L'esigenza pratica che il Bene abbia esistenza oggettiva*, 183
- c. *La facoltà del giudizio*, 183
- § 55. *L'intelletto intuitivo*, 183
- La filosofia kantiana mostra il proprio carattere speculativo soltanto nella critica della facoltà del giudizio*, 185
- Profondità delle riflessioni kantiane sui prodotti artistici e sulle individualità viventi*, 185
- § 56. *L'Unità di Universale e Particolare nell'esperienza. Il genio e il giudizio di gusto*, 185
- § 57. *Il Fine dell'essere vivente come l'Universale entro sé determinato e determinante*, 187
- § 58. *Il Fine inteso come rappresentazione*, 187
- La mancanza di scientificità nel principio kantiano della finalità interna*, 187
- § 59. *Dio come potenza che dà Realtà al Bene nel mondo*, 189
- § 60. *La permanenza della contraddizione nell'armonia intellettuale tra il mondo e la nostra moralità*, 189
- Il difetto fondamentale di ogni sistema dualistico. Limitatezza e illimitatezza del sapere umano*, 191
- Il mancato influsso della filosofia kantiana sulla trattazione delle scienze*, 191
- Confronto tra la filosofia di Kant, l'empirismo ingenuo e l'empirismo riflettente. Il principio dell'autonomia della ragione*, 191
- C. TERZA POSIZIONE DEL PENSIERO RISPETTO ALL'OGGETTIVITÀ 195
- IL SAPERE IMMEDIATO 195
- a. *I presupposti del sapere immediato*, 195
- § 61. *Il pensiero inteso come attività del Particolare e dichiarato incapace di cogliere la Verità*, 195
- § 62. *Le categorie dell'intelletto come forme di ciò che è condizionato e mediato*, 195
- Come si è giunti al punto di vista del sapere immediato intorno a Dio e al Vero*, 197
- La polemica di Jacobi contro la conoscenza in generale*, 197
- La finitezza delle categorie in Kant e in Jacobi*, 197
- Jacobi e il progresso delle scienze esatte*, 197
- § 63. *La ragione come sapere immediato di Dio, cioè come fede*, 199
- Le categorie impiegate dalla filosofia del sapere immediato: fede e sapere, intuizione e pensiero*, 199
- La differenza tra la fede cristiana e la fede propria del sapere immediato*, 201
- Le varie forme dell'Immediatezza eretta a principio*, 201

- § 64. *La certezza dell'Essere dell'oggetto rappresentato*, 203
L'inseparabilità di Pensare e Essere, 203
Sul carattere immediato del cogito, ergo sum di Cartesio, 203
- § 65. *L'esclusività del sapere immediato intesa come fatto*, 205
La giusta collocazione del rapporto tra Immediatezza e Mediazione nella scienza della Logica, 207
- b. *Il misconoscimento della natura dell'Immediatezza*, 195
- § 66. *L'immediatezza del sapere come risultato del sapere mediato nell'esperienza ordinaria*, 207
La connessione tra esistenza immediata e Mediazione, 207
- § 67. *L'immediatezza condizionata dalla Medizione nella Religione e nell'Eticità*, 209
Equivocità della polemica sulle idee innate, 209
L'arbitrarietà del sapere immediato riguardo alla fede religiosa, 209
- § 68. *La fede come sapere immediato che ha per presupposto la Mediazione*, 211
L'elevazione a Dio come Mediazione necessaria dello spirito, 211
- § 69. *La vera Mediazione come Mediazione con ed entro se stessa*, 211
- § 70. *La Mediazione contenuta nell'Immediatezza è un factum*, 211
- c. *Le conseguenze dell'unilateralità del sapere immediato*, 213
- § 71. aa) *Il fondamento della Verità posto nel sapere soggettivo*, 213
L'insufficienza del consensus gentium a costituire una prova dell'esistenza di Dio, 213
- § 72. bb) *La giustificazione di ogni contenuto e di ogni superstizione*, 217
- § 73. cc) *L'inconoscibilità dell'Essenza di Dio*, 217
L'indigenza in cui versa il sapere immediato di Dio, 217
- d. *Cenni sulla vera natura del sapere immediato*, 219
- § 74. *Il sapere immediato ricade nella metafisica riflettente*, 219
- § 75. *Il sapere immediato non è un factum*, 219
- e. *Confronto tra il sapere immediato e la filosofia cartesiana*, 221
- § 76. aa) *I punti in comune*, 221
- § 77. bb) *Le differenze*, 223
- § 78. *Osservazione generale: Nella Scienza bisogna rinunciare a tutti i presupposti e i pregiudizi*, 225
La Scienza è preceduta soltanto dalla decisione di voler pensare in modo puro, 225

CONCETTO PIÙ PRECISO E PARTIZIONE DELLA LOGICA 227

- § 79. *I tre momenti dell'elemento logico*, 227
Precisazione: Questi tre aspetti non sono tre parti della Logica, 227
- § 80. *Il momento astratto*, 227
- § 81. *Il momento dialettico*, 227
La dialettica ordinaria dal punto di vista dell'intelletto, 227
La dialettica autentica come vera elevazione al di sopra del Finito, 227
- § 82. *Il momento speculativo*, 229
Positività e concretezza del risultato della dialettica autentica. La logica tradizionale è logica dell'intelletto, 229
- § 83. *Partizione della Logica*, 229

SEZ. I. LA DOTTRINA DELL'ESSERE 231

- § 84. *Il Concetto essente-in-sé esplicantesi nella sfera dell'Essere*, 231
- § 85. *Le determinazioni logiche come definizioni metafisiche di Dio*, 231

A. QUALITÀ 233

a. ESSERE 233

- § 86. *L'Essere puro come l'Inizio della Logica*, 233
Perché il Primo della Scienza è necessariamente l'Essere puro, 233
La prima definizione dell'Assoluto: «L'Assoluto è l'Essere», 233
- § 87. *L'Essere puro è il Nulla puro*, 235
La seconda definizione dell'Assoluto: «L'Assoluto è il Nulla», 235
Nell'Inizio non c'è Opposizione o Differenza tra Essere e Nulla, 235
Il senso delle ulteriori determinazioni dell'Essere e del Nulla, 237
- § 88. *Il Divenire come Unità dell'Essere e del Nulla*, 237
Ineffabilità della Differenza fra Essere e Nulla immediati, 237
Esempi inadeguati delle astrazioni pure di Essere e Nulla, 237
In che senso è possibile concepire l'Unità di Essere e Nulla. I veri esempi di questa Unità: il Divenire e l'Inizio, 239
Il carattere speculativo delle proposizioni logiche su Essere e Nulla, 241
Al principio del Divenire si contrappone il principio del panteismo, 241

b. ESSERCI 243

- § 89. *L'Esserci come Risultato del Divenire*, 243
La Contraddizione in generale e l'unilateralità della dialettica dell'intelletto, 243
L'Esserci come Unità in cui viene rimossa la Contraddizione tra Essere e Nulla, 243

§ 90. <i>L'Esserci come Quale, cioè come Qualcosa</i> , 245	
§ 91. <i>Realità e Alterità dell'Esserci. Essere-in-sé e Essere-per-altro</i> , 245	
§ 92. <i>Limite e Alterazione del Qualcosa</i> , 245	
§ 93. <i>Il Passaggio infinito del Qualcosa nell'Altro</i> , 245	
§ 94. <i>Il cattivo Infinito come mera Negazione del Finito</i> , 247	
§ 95. <i>La vera Infinità come Autorelazione nell'Altro da sé. La Negazione della Negazione</i> , 247 <i>Gli equivoci in cui cade il rigido dualismo di Finito e Infinito</i> , 247 <i>Il vero Infinito come Negazione della Negazione del Finito</i> , 249 <i>L'Idealità del Finito come caposaldo della Filosofia</i> , 249	
c. ESSERE-PER-SÉ	251
§ 96. <i>L'Essere-per-sé come Uno indifferenziato ed esclusivo</i> , 251	
§ 97. <i>L'esclusione reciproca dei Molti Uno</i> , 251	
§ 98. <i>Reciprocità di Repulsione e Attrazione</i> , 251 <i>La Repulsione, il caso e il vuoto nell'atomismo classico</i> , 253 <i>L'atomismo moderno e la scoperta della forza attrattiva. L'influenza sulla fisica e sulla politica</i> , 253	
B. QUANTITÀ	253
a. LA QUANTITÀ PURA	253
§ 99. <i>La definizione della Quantità pura</i> , 253 <i>In che senso la Quantità pura non è la grandezza</i> , 255 <i>Il carattere alterabile e indifferente della grandezza matematica</i> , 255 <i>In quali casi la Quantità è la determinazione fondamentale dell'Assoluto</i> , 255	
§ 100. <i>Il Continuo e il Discreto come determinazioni della Quantità pura</i> , 255 <i>Continuo e Discreto non sono specie della Quantità</i> , 255 <i>Unilateralità di ogni separazione tra Continuo e Discreto</i> , 255	
b. IL QUANTO	257
§ 101. <i>Il Quanto come Quantità limitata</i> , 257	
§ 102. <i>Il Numero e i suoi momenti: quotità e unità numerata</i> , 257 <i>Il principio della deduzione delle operazioni aritmetiche: addizione, moltiplicazione ed elevazione a potenza</i> , 257	
c. IL GRADO	259
§ 103. <i>Il Grado come grandezza intensiva</i> , 259 <i>Estensività e Intensività non sono due specie della grandezza determinata</i> , 259	
§ 104. <i>L'Esteriorità-a-sé come concetto del Quanto</i> , 259 <i>Il Quanto come essenzialmente esteriore a se stesso</i> , 261	
§ 105. <i>Il rapporto quantitativo</i> , 261	
§ 106. <i>La Misura come verità di questo rapporto</i> , 261	

C. LA MISURA	263
§ 107. <i>Definizione della Misura</i> , 263	
§ 108. <i>La Misura come regola</i> , 263	
§ 109. <i>Il progresso infinito della Misura nella Dismisura</i> , 263	
§ 110. <i>La Rimozione della Misura immediata</i> , 263	
§ 111. <i>Il passaggio dalla sfera dell'Essere a quella dell'Essenza</i> , 265	
SEZ. II. LA DOTTRINA DELL'ESSENZA	267
§ 112. <i>L'Essenza come Concetto posto</i> , 267 <i>Sulla proposizione «l'Assoluto è l'Essenza»</i> , 267 <i>La Riflessione entro sé dell'Essere come determinazione peculiare dell'Essenza</i> , 267	
§ 113. <i>La Riflessione-entro-sé</i> , 269 <i>Passaggio dalla sensibilità all'intelletto</i> , 269	
§ 114. <i>La sfera dell'Essenza come sfera della Contraddizione posta</i> , 269 <i>Il riproporsi delle determinazioni dell'Essere nella sfera dell'Essenza</i> , 269 <i>La sfera dell'Essenza corrisponde alle determinazioni prodotte dall'intelletto riflettente</i> , 271	
A. L'ESSENZA COME FONDAMENTO DELL'ESISTENZA	271
a. LE DETERMINAZIONI RIFLESSE PURE	271
α) L'IDENTITÀ	271
§ 115. <i>L'Essenza come Identità con sé</i> , 271 <i>La natura formale-intellettuale di questa Identità</i> , 271 <i>Sulla proposizione: «L'Assoluto è l'Identico a sé»</i> , 271 <i>Il carattere astratto-intellettuale del principio d'Identità</i> , 273	
β) LA DIFFERENZA	273
§ 116. <i>La Differenza come l'Essenza che respinge sé via da se stessa</i> , 273 <i>L'Alterità come Differenza</i> , 275	
§ 117. <i>La Diversità: Uguaglianza e Disuguaglianza</i> , 275 <i>Il carattere esteriore dell'Uguaglianza e della Disuguaglianza</i> , 275 <i>Il principio di Diversità</i> , 275	
§ 118. <i>La Diversità come Differenza determinata</i> , 277	
§ 119. <i>L'Opposizione, cioè il Positivo e il Negativo</i> , 277 <i>Il principio di Opposizione</i> , 277 <i>L'altra formulazione di questo principio, cioè il principio del terzo escluso</i> , 277 <i>La vacuità della tradizionale dottrina dei concetti contraddittori</i> , 279 <i>Cosa accade quando si dimentica che Identità e Opposizione sono opposte</i> , 279 <i>La polarità come determinazione che più si avvicina all'Opposizione</i> , 279	
§ 120. <i>La Differenza in sé e per sé come Identità</i> , 279	

γ) IL FONDAMENTO	281
§ 121. <i>La definizione del Fondamento</i> , 281 <i>Il principio di ragion sufficiente</i> , 281	
§ 122. <i>L'Autorimozione della Differenza</i> , 281 <i>Il carattere formale di ogni Fondamento</i> , 283	
b. L'ESISTENZA	283
§ 123. <i>L'Esistenza come connessione tra Fondamento e Fon-</i> <i>dato</i> , 283	
§ 124. <i>La vera natura dell'Esistente</i> , 283 <i>La Cosa-in-sé kantiana come Riflessione-entro-sé astratta</i> , 285	
c. LA COSA	285
§ 125. <i>La Cosa e le sue Proprietà. L'Avere</i> , 285 <i>La differenza tra l'Avere e l'Essere</i> , 285	
§ 126. <i>Le Materie</i> , 285 <i>Una Materia non è una Cosa</i> , 287	
§ 127. <i>La Materia come Cosalità essenteci</i> , 287	
§ 128. <i>La Materia unica contrapposta alla Forma</i> , 287 <i>La Materia unica e la Cosa-in-sé</i> , 287	
§ 129. <i>L'Unità di Materia e Forma</i> , 289	
§ 130. <i>La Cosa come Esistenza che rimuove se stessa</i> , 289 <i>La negazione interna alla Cosa ha il suo corrispettivo fisico</i> <i>nella porosità</i> , 289	
B. IL FENOMENO	291
§ 131. <i>L'Essenza esistente come Fenomeno</i> , 291	
a. IL MONDO DEL FENOMENO	291
§ 132. <i>Il Mondo fenomenico come Esistenza totale infinita-</i> <i>mente mediata</i> , 291	
b. CONTENUTO E FORMA	293
§ 133. <i>La Legge del Fenomeno e la Forma esteriore</i> , 293 <i>Il rovesciamento della Forma in Contenuto e del Contenuto</i> <i>in Forma</i> , 293	
§ 134. <i>L'Esistenza immediata come essenziale al Contenuto</i> , 293	
c. IL RAPPORTO	295
§ 135. <i>Il Tutto e le Parti</i> , 295	
§ 136. <i>La Forza e l'Estrinsecazione della Forza</i> , 295 <i>Il rovesciamento del Tutto nelle Parti e delle Parti nel Tutto</i> , 295 <i>Il Rapporto tra Forza ed Estrinsecazione come progresso al-</i> <i>l'infinito</i> , 295 <i>L'aspetto finito di questo Rapporto</i> , 297 <i>Le aporie dell'intelletto intorno al concetto della Forza</i> , 297	
§ 137. <i>Interno e Esterno</i> , 297	
§ 138. <i>L'Unità di Interno e Esterno</i> , 299	
§ 139. <i>Loro Identità secondo il Contenuto</i> , 299	
§ 140. <i>Loro Opposizione secondo la Forma</i> , 299 <i>L'errore di considerare l'Essenza come l'Interno</i> , 301	
§ 141. <i>La vera Identità di Interno e Esterno</i> , 301	

C. LA REALTÀ	303
§ 142. <i>Definizione della Realtà</i> , 303 <i>Le tre forme di Immediatezza: Essere, Esistenza, Reale</i> , 303	
§ 143. a) <i>La Possibilità</i> , 303 <i>Possibilità, Realtà e Necessità</i> , 303 <i>Il Possibile come mera non contraddizione</i> , 305 <i>Inutilizzabilità della categoria della Possibilità nella Filosofia</i> <i>e nella storiografia</i> , 305	
§ 144. b) <i>L'Accidentalità</i> , 305	
§ 145. <i>Possibilità e Accidentalità come Forme esteriori della</i> <i>Realtà</i> , 305	
§ 146. <i>La Condizione come Possibilità di essere un Altro</i> , 307	
§ 147. c) <i>La Necessità</i> , 307 <i>In che senso la Necessità è il Concetto stesso</i> , 309	
§ 148. <i>I tre momenti della Necessità. La Necessità esterna</i> , 309	
§ 149. <i>Il Necessario come Realtà incondizionata</i> , 311	
a. IL RAPPORTO DI SOSTANZIALITÀ	311
§ 150. <i>La Sostanza e gli Accidenti</i> , 311	
§ 151. <i>Il rovesciamento assoluto della Forma nel Contenuto,</i> <i>e viceversa</i> , 313	
§ 152. <i>La Sostanza come Potenza che si determina divenendo</i> <i>gli Accidenti</i> , 313	
b. IL RAPPORTO DI CAUSALITÀ	313
§ 153. <i>Causa e Effetto</i> , 313 <i>Reciprocità di Causa e Effetto</i> , 315 <i>L'errore di Jacobi riguardo alla Causa sui</i> , 315 <i>Il progresso infinito dagli Effetti alle Cause, e viceversa</i> , 315	
§ 154. <i>Il passaggio al Rapporto di Azione reciproca</i> , 317 <i>L'Azione reciproca come il ripiegarsi su se stesso del progres-</i> <i>so infinito della Causalità</i> , 317	
c. L'AZIONE RECIPROCA	319
§ 155. <i>L'Identità fra i due lati in sé</i> , 319	
§ 156. <i>La nullità delle Differenze posta dalla stessa Azione</i> <i>reciproca</i> , 319	
§ 157. <i>L'autonomia del Reale come infinita Autorelazione</i> <i>negativa</i> , 319	
§ 158. <i>La Libertà e il Concetto come verità, rispettivamente,</i> <i>della Necessità e della Sostanza</i> , 321	
§ 159. <i>Il Concetto come verità dell'Essere e dell'Essenza</i> , 321 <i>I due lati del processo logico fin qui considerato</i> , 321 <i>La difficoltà più ardua del pensiero, e la liberazione dall'Es-</i> <i>sere-per-sé finito come avere Sé nell'Altro</i> , 323	
SEZ. III. LA DOTTRINA DEL CONCETTO	325
§ 160. <i>Il Concetto come l'in sé e per sé Determinato</i> , 325	
§ 161. <i>Il Concetto come Sviluppo</i> , 325	
§ 162. <i>Suddivisione della sfera del Concetto</i> , 325 <i>Il contenuto della logica ordinaria</i> , 325	

	<i>In che senso le determinazioni delle due sfere precedenti sono dei concetti, 327</i>	
	<i>Le Forme del Concetto sono lo Spirito vivente del Reale, 327</i>	
A.	IL CONCETTO SOGGETTIVO	327
a.	IL CONCETTO IN QUANTO TALE	327
	§ 163. <i>I tre momenti del Concetto in quanto tale: Universalità, Particolarità e Singolarità, 327</i>	
	<i>Confronto tra il Reale e il Singolare, 329</i>	
	§ 164. <i>Il Concetto come l'assolutamente Concreto, 329</i>	
	<i>L'inseparabilità dei tre momenti del Concetto, 329</i>	
	<i>Astrattezza e concretezza del Concetto, 331</i>	
	§ 165. <i>La Particolarità posta del Concetto, 331</i>	
	<i>In che senso si può parlare di «specie» del Concetto, 331</i>	
b.	IL GIUDIZIO	333
	§ 166. <i>Definizione del Giudizio, 333</i>	
	<i>Significato abituale e significato etimologico della parola Urteil, 333</i>	
	<i>Il Giudizio astratto, 335</i>	
	<i>La Copula come Identità del Concetto nella sua Esteriorizzazione, 335</i>	
	§ 167. <i>Identità e Differenza di Universalità e Singolarità, 335</i>	
	<i>Oggettività della forma espressiva del Giudizio, 335</i>	
	<i>La differenza tra Giudizio e proposizione, 337</i>	
	§ 168. <i>Il Giudizio come Finitezza delle Cose, 337</i>	
	§ 169. <i>La Particolarità come Identità posta del Soggetto e del Predicato, 337</i>	
	<i>Senza il Predicato, il Soggetto è una mera rappresentazione, 337</i>	
	§ 170. <i>Inerenza del Predicato e sussunzione del Soggetto, 339</i>	
	§ 171. <i>Il riempimento della Copula come determinazione progressiva del Giudizio, 339</i>	
	<i>I tipi di Giudizio sono una determinazione progressiva del Concetto, 341</i>	
α)	IL GIUDIZIO QUALITATIVO	341
	§ 172. <i>Giudizio positivo e Giudizio negativo, 341</i>	
	<i>Il Giudizio qualitativo può essere esatto, ma non vero, 341</i>	
	§ 173. <i>Giudizio identico e Giudizio infinito, 341</i>	
	<i>Esattezza e insensatezza di questi due tipi di Giudizio, 343</i>	
β)	IL GIUDIZIO RIFLESSO	343
	§ 174. <i>Il Soggetto del Giudizio posto in rapporto con un Mondo esterno, 343</i>	
	§ 175. <i>Giudizio singolare, particolare e universale, 343</i>	
	§ 176. <i>La Relazione necessaria tra Soggetto Predicato, 345</i>	
γ)	IL GIUDIZIO NECESSARIO	345
	§ 177. <i>Giudizio categorico, ipotetico e disgiuntivo, 345</i>	
δ)	IL GIUDIZIO CONCETTUALE	347
	§ 178. <i>Il Giudizio assertorio, 347</i>	
	<i>I Giudizi assertori sono i «giudizi» della vita ordinaria, 347</i>	

	<i>Il Giudizio assertorio come istanza suprema del principio del sapere immediato, 347</i>	
	§ 179. <i>Giudizio problematico e Giudizio apodittico, 347</i>	
	§ 180. <i>Il Concetto come Fondamento mediatore tra il Soggetto e il Predicato, 349</i>	
c.	IL SILLOGISMO	349
	§ 181. <i>Il Sillogismo è il Razionale, 349</i>	
	<i>In cosa consiste il vero carattere formale del Sillogismo, 349</i>	
	<i>Il Sillogismo come Fondamento essenziale di ogni verità, 351</i>	
	§ 182. <i>Sillogismo intellettuale e Sillogismo razionale, 351</i>	
	<i>Il Sillogismo intellettuale esprime soltanto la Finitezza delle Cose, 351</i>	
a)	IL SILLOGISMO QUALITATIVO	353
	§ 183. <i>La prima figura del Sillogismo: S-P-U, 353</i>	
	<i>Precisazione, 353</i>	
	§ 184. <i>Accidentalità di questo Sillogismo secondo le sue determinazioni, 353</i>	
	<i>Il difetto del Sillogismo S-P-U, 353</i>	
	§ 185. <i>Accidentalità secondo la Forma della Relazione interna, 355</i>	
	<i>Il progresso all'infinito in questo tipo di Sillogismo, 355</i>	
	§ 186. <i>La seconda figura del Sillogismo: U-S-P, 355</i>	
	§ 187. <i>La terza figura: P-U-S, 355</i>	
	<i>L'importanza delle tre figure del Sillogismo, 357</i>	
	<i>I concetti aristotelici non si basano sul Sillogismo intellettuale, 357</i>	
	§ 188. <i>Il Sillogismo quantitativo o matematico, 357</i>	
	§ 189. <i>Il Concetto come unità sviluppata di Singolarità e Universalità, 357</i>	
β)	IL SILLOGISMO RIFLESSO	359
	§ 190. <i>Sillogismo della Tuttità, dell'Induzione e dell'Analogia, 359</i>	
	<i>Il difetto del Sillogismo riflesso, 359</i>	
γ)	IL SILLOGISMO NECESSARIO	361
	§ 191. <i>Sillogismo categorico, ipotetico e disgiuntivo, 361</i>	
	§ 192. <i>Il sillogizzarsi del Soggetto con se stesso, 361</i>	
	§ 193. <i>L'Oggetto come Realizzazione del Concetto, 363</i>	
	<i>L'Oggetto immediato e impregiudicato, 363</i>	
	<i>L'Oggetto come Tutto unico scomponentesi in una molteplicità indeterminata, 365</i>	
	<i>Sul passaggio del Concetto nell'Oggetto. La loro Identità speculativa, 365</i>	
	<i>Difetti fondamentali nel cogliere tale Unità: il punto di vista di Anselmo e del sapere immediato, 367</i>	
B.	L'OGGETTO	369
	§ 194. <i>L'Oggetto come Contraddizione assoluta, 369</i>	
	<i>L'Oggetto nel senso della monade leibniziana, 369</i>	
a.	IL MECCANISMO	371
	§ 195. aa) <i>Il Meccanismo formale, 371</i>	

- In che senso si parla di «meccanismo» in riferimento a parole e azioni, 371*
- § 196. *bb) Il Meccanismo differenziato, 371*
- § 197. *cc) Il Meccanismo assoluto, 371*
- § 198. *La triade dei Sillogismi meccanici, 373*
Un esempio di triade sillogistica nella sfera pratica: lo Stato, 373
- § 199. *L'Oggetto posto come differenziato dal suo Altro, 373*
- b. IL CHIMISMO 375
- § 200. *L'Oggetto come sforzo di rendersi uguale al Concetto, 375*
- § 201. *Il Neutrale, 375*
- § 202. *Il Processo di separazione tensionale, 375*
- § 203. *La Negazione dell'Esteriorità e dell'Immediatezza, 377*
- c. TELEOLOGIA 377
- § 204. *Il Fine come Rimozione della Differenza tra Soggettività e Oggettività, 377*
Razionalità del Fine, 379
Causa efficiente e Causa finale, 379
Il concetto di Finalità interna. L'esempio dell'impulso, 379
Il Sillogismo del Fine, 381
- § 205. *La Finalità immediata, cioè la finitezza del Fine, 381*
- § 206. *Il Medio come unità del Fine soggettivo e del Mezzo, 381*
- § 207. *aa) Il Fine soggettivo, 381*
- § 208. *bb) L'Oggetto come Mezzo, 383*
Il carattere fondamentale della Finalità finita, 383
- § 209. *cc) Il Fine come conservantesi. L'astuzia della Ragione, 383*
- § 210. *L'Universale concreto come Contenuto che permane identico nei tre termini del Sillogismo, 385*
- § 211. *Il progresso all'infinito della Finalità finita, 385*
- § 212. *L'unità essente-per-sé di Soggettivo e Oggettivo, 385*
- C. L'IDEA 387
- § 213. *Definizione dell'Idea, 387*
La proposizione: «L'Assoluto è l'Idea», 387
L'Idea in quanto Verità, 387
Il «Giudizio» dell'Idea, 389
False concezioni dell'Idea, 389
- § 214. *I molti sensi in cui può essere colta l'Idea, 389*
Il compito della Ragione rispetto al compito dell'Intelletto, 389
Il duplice equivoco in cui cade l'Intelletto a proposito dell'Idea. L'Idea come autointuizione eterna nell'Altro, 391
L'Idea come il Giudizio infinito, 391
- § 215. *L'Idea come Processo, 393*
L'Unità negativa dell'Idea, 393
- a. LA VITA 393
- § 216. *Anima e Corpo. Il Vivente, 393*
- § 217. *Il Vivente come Processo unico e triadico, 395*

- § 218. *aa) Il Soggetto vivente come riproducentesi nella propria natura inorganica, 395*
- § 219. *bb) Il Vivente che conserva se stesso oggettivandosi, 395*
- § 220. *cc) La Differenziazione dei sessi, 397*
- § 221. *Il Genere come Essere-per-sé, 397*
- § 222. *Il venir fuori dello Spirito dalla morte della vitalità immediata, 397*
- b. IL CONOSCERE IN GENERALE 399
- § 223. *Differenziazione pura e Differenziazione determinata dell'Idea, 399*
- § 224. *La Certezza dell'Identità tra l'Idea e il Mondo oggettivo, 399*
- § 225. *Attività teoretica e Attività pratica dell'Idea, 399*
- a) IL CONOSCERE FINITO 401
- § 226. *La Ragione attiva come Intelletto, 401*
- § 227. *Il Metodo analitico, 403*
- § 228. *Il Metodo sintetico, 403*
- § 229. *αα) La Definizione, 403*
- § 230. *ββ) La Divisione, 403*
- § 231. *γγ) La Dimostrazione, 403*
L'Analizzare precede sempre il Sintetizzare, 405
Inutilizzabilità di questi due Metodi per il Conoscere filosofico. Gli esempi di Spinoza e di Wolff, 405
Sul concetto di «costruzione», 405
Il procedimento intellettuale nella geometria, 407
Il difetto fondamentale del Conoscere finito, 407
- § 232. *La Necessità in quanto tale e l'Idea giunta al Non-dato, 407*
- β) IL VOLERE 409
- § 233. *Il Volere finito, 409*
- § 234. *Il Ritorno entro sé del Volere, 409*
- § 235. *L'Unità dell'Idea teoretica e dell'Idea pratica, 409*
- c. L'IDEA ASSOLUTA 411
- § 236. *L'Idea che pensa se stessa come Idea pensante, 411*
- § 237. *Il Sistema e il Metodo del Logico, 411*
- § 238. *aa) L'Inizio, 411*
L'Inizio logico rispetto al Metodo analitico e a quello sintetico, 413
- § 239. *bb) Il Procedere, 413*
Natura analitico-sintetica del Procedere dell'Idea, 413
- § 240. *La Forma astratta del Procedere nelle tre sfere logiche, 413*
- § 241. *L'Autorimozione dei Differenti, 415*
- § 242. *cc) La Fine, 415*
- § 243. *La Scienza che coglie se stessa come Idea pura per la quale l'Idea è, 415*
- § 244. *L'Idea che emancipa liberamente da sé la Natura, 417*

PARTE II
FILOSOFIA DELLA NATURA

INTRODUZIONE	419
MODI DI CONSIDERARE LA NATURA	419
§ 245. <i>Il punto di vista teleologico-finito e la considerazione concettuale del rapporto teleologico</i> , 419	
§ 246. <i>La Fisica e la Filosofia della Natura</i> , 419	
<i>La differenza tra la genesi di una scienza e il suo fondamento</i> , 421	
<i>La necessità del contenuto non si dà nell'esperienza, né nell'intuizione</i> , 421	
CONCETTO DELLA NATURA	421
§ 247. <i>L'Esteriorità come determinazione fondamentale della Natura</i> , 421	
§ 248. <i>Necessità e Accidentalità della Natura</i> , 423	
<i>Sul carattere divino della Natura</i> , 423	
<i>Esteriorità naturale ed estrinsecazione spirituale</i> , 423	
<i>Equivoci relativi a una presunta superiorità dell'elemento naturale su quello spirituale</i> , 423	
§ 249. <i>La Natura come sistema di stadi necessari</i> , 425	
<i>Il Concetto è immanente agli stadi della Natura</i> , 425	
§ 250. <i>L'impotenza della Natura</i> , 427	
<i>I limiti che la Natura pone alla Filosofia</i> , 427	
<i>Impossibilità di classificare e ordinare in modo saldo e permanente le formazioni naturali</i> , 429	
§ 251. <i>Il movimento attraverso gli stadi della Natura</i> , 429	
PARTIZIONE	429
§ 252. <i>Le determinazioni dell'Esteriorità reciproca, della Particolarità e della Soggettività</i> , 429	
SEZ. I. LA MECCANICA	433
§ 253. <i>Partizione della Meccanica</i> , 433	
A. SPAZIO E TEMPO	433
a. LO SPAZIO	433
§ 254. <i>La definizione dello spazio</i> , 433	
<i>Sul concetto kantiano di spazio</i> , 433	
<i>La questione sulla positività dei punti spaziali e lo spazio come quantità pura immediata ed esteriore</i> , 435	
§ 255. <i>aa) Le tre dimensioni spaziali</i> , 435	
<i>Indeterminatezza delle tre dimensioni spaziali nella sfera della quantità astratta</i> , 435	
§ 256. <i>bb) Punto, linea e superficie</i> , 437	
<i>La necessità del passaggio dal punto alla linea, e dalla linea alla superficie, e viceversa</i> , 437	
<i>Il principio delle ulteriori figure spaziali</i> , 437	
<i>Analiticità della definizione di linea retta</i> , 439	
b. IL TEMPO	439
§ 257. <i>Il tempo come la negatività posta per sé</i> , 439	

§ 258. <i>Il tempo è il Divenire intuito</i> , 439	
<i>Il tempo come come lo = lo ancora astratto ed esteriore</i> , 439	
<i>Continuità del tempo</i> , 441	
<i>L'elemento naturale è soggetto al tempo, e il tempo è soggetto al Concetto. Sull'eternità</i> , 441	
§ 259. <i>Le tre dimensioni temporali. L'Ora</i> , 441	
<i>Il tempo nella Natura</i> , 443	
<i>La riduzione del tempo a mero Uno</i> , 443	
<i>Inopportunità di una filosofia matematica</i> , 443	
<i>Inadeguatezza del simbolismo dei numeri e delle figure spaziali rispetto al Concetto</i> , 443	
<i>Alcune determinazioni matematiche hanno natura concettuale</i> , 445	
c. IL LUOGO E IL MOVIMENTO	445
§ 260. <i>Il luogo come punto concreto</i> , 445	
§ 261. <i>Il movimento come trapasso e riproduzione dello spazio nel tempo, e viceversa</i> , 447	
<i>La rappresentazione ordinaria del passaggio dallo spazio e dal tempo alla materia</i> , 447	
<i>Composizione e impenetrabilità della materia</i> , 447	
<i>Il passaggio dall'idealità alla realtà nei fenomeni meccanici</i> , 449	
B. MATERIA E MOVIMENTO	449
MECCANICA FINITA	449
§ 262. <i>Repulsione e attrazione della materia. La gravità</i> , 449	
<i>Il concetto di materia in Kant</i> , 451	
<i>Gravità e attrazione. Il centro di gravità</i> , 451	
a. LA MATERIA INERTE	453
§ 263. <i>Il corpo</i> , 453	
§ 264. <i>L'inerzia del corpo</i> , 453	
<i>La corporeità astratta nella Meccanica fisica</i> , 453	
b. L'URTO	455
§ 265. <i>Il peso e la velocità</i> , 455	
§ 266. <i>La tendenza verso il centro di gravità come movimento essenziale</i> , 457	
<i>Il principio astratto della Meccanica riguardo al movimento finito. Gli esempi dell'urto e del getto</i> , 457	
<i>La vis centrifuga secondo Newton</i> , 457	
<i>L'esempio dell'attrito</i> , 459	
c. LA CADUTA	461
§ 267. <i>Il movimento relativamente libero della caduta</i> , 461	
<i>I limiti delle leggi del movimento</i> , 461	
<i>L'esempio del movimento uniformemente accelerato</i> , 463	
<i>La dimostrazione filosofica della legge della caduta</i> , 465	
§ 268. <i>Il movimento assolutamente libero</i> , 465	
C. MECCANICA ASSOLUTA	467
§ 269. <i>La gravitazione</i> , 467	
<i>Importanza del concetto di gravitazione</i> , 467	
§ 270. <i>I corpi planetari</i> , 469	
<i>La perfezione dei corpi planetari</i> , 469	

	<i>Le leggi del movimento assolutamente libero in Keplero e in Newton, 469</i>	
	<i>La Meccanica fisica è stata compromessa da una metafisica ineffabile, 471</i>	
	<i>L'esempio del principio newtoniano della perturbazione, 473</i>	
	<i>La dimostrazione razionale delle determinazioni quantitative del movimento libero confrontata con la spiegazione dell'intelletto, 473</i>	
	<i>Sulla prima legge di Keplero, 477</i>	
	<i>Il carattere razionale della seconda e della terza legge di Keplero, 477</i>	
	§ 271. <i>La materia qualificata, 479</i>	
SEZ. II. LA FISICA		481
	§ 272. <i>La materia individuale, 481</i>	
	§ 273. <i>Partizione della Fisica, 481</i>	
A. FISICA DELL'INDIVIDUALITÀ UNIVERSALE		481
	§ 274. <i>Classificazione delle qualità fisiche, 481</i>	
a. I CORPI FISICI LIBERI		483
α) LA LUCE		483
	§ 275. <i>La luce come Sé della materia, 483</i>	
	§ 276. <i>La luce come puro manifestare, 483</i>	
	<i>La luce è l'esistenza dell'idealità semplice, 483</i>	
	<i>La luce non consiste di raggi luminosi, 483</i>	
	§ 277. <i>L'oscurità e il manifestarsi di Qualcosa in Altro, 485</i>	
	§ 278. <i>La legge dell'uguaglianza della manifestazione, 487</i>	
	<i>La manifestazione pura come spazialità per sé, 487</i>	
	<i>Sulla presunta polarità della luce, 489</i>	
β) I CORPI DELL'OPPOSIZIONE		489
	§ 279. <i>Satellite e cometa, 489</i>	
	<i>La caratteristica dei satelliti e delle comete, 491</i>	
γ) I CORPI DELL'INDIVIDUALITÀ		491
	§ 280. <i>Il pianeta, 491</i>	
	<i>Il movimento planetario è il movimento più concreto, 493</i>	
	<i>La razionalità nella serie dei pianeti del sistema solare, 493</i>	
b. GLI ELEMENTI		493
	§ 281. <i>Gli elementi fisici universali, 493</i>	
	<i>L'elemento fisico è una materia realitata, 493</i>	
α) L'ARIA		495
	§ 282. <i>La fluidità onnipervasiva, 495</i>	
β) GLI ELEMENTI DELL'OPPOSIZIONE		495
	§ 283. <i>Il fuoco, 495</i>	
	§ 284. <i>L'acqua, 495</i>	
γ) L'ELEMENTO INDIVIDUALE		497
	§ 285. <i>La terra, 497</i>	
c. IL PROCESSO ELEMENTARE		497
	§ 286. <i>La dialettica degli elementi, 497</i>	
	<i>Non si possono applicare alla Fisica speculativa le categorie della fisica finita, 497</i>	

	<i>Il difetto fondamentale nella considerazione del processo fisico della Terra, 499</i>	
	§ 287. <i>La scissione dell'identità individuale, 499</i>	
	§ 288. <i>La consunzione autoinfiammante e la fecondità della Terra, 501</i>	
	<i>L'impotenza della fisica moderna a spiegare i più comuni fenomeni meteorologici, 501</i>	
	§ 289. <i>La terra come individualità realitata, 501</i>	
B. FISICA DELL'INDIVIDUALITÀ PARTICOLARE		503
	§ 290. <i>La Meccanica individualizzante, 503</i>	
	§ 291. <i>Condizionatezza e scomposizione in corpi particolari, 503</i>	
	<i>La finitezza dell'individualità condizionata contraddice l'unità del Concetto, 505</i>	
	§ 292. <i>Partizione dell'oggetto di questa sfera, 505</i>	
a. IL PESO SPECIFICO		505
	§ 293. <i>La densità della materia, 505</i>	
	<i>Infondatezza dell'ipotesi della porosità, 505</i>	
	<i>La cosiddetta fisica dinamica di Kant, 507</i>	
	§ 294. <i>La modalità specifica della relazione fra le parti della materia, 507</i>	
b. LA COESIONE		507
	§ 295. <i>La resistenza meccanica verso le altre masse, 507</i>	
	§ 296. <i>Adesione e coerenza, 509</i>	
	§ 297. <i>L'elasticità, 509</i>	
	§ 298. <i>L'alterazione e il ripristino del peso specifico, 509</i>	
	<i>In che senso si parla qui di parti materiali. La contraddizione del «luogo materiale», 511</i>	
	<i>La materia considerata come affermativa nell'ipotesi della porosità, 511</i>	
	§ 299. <i>L'idealità come tremolo interno del corpo, 513</i>	
c. IL SUONO		513
	§ 300. <i>L'animazione meccanica, 513</i>	
	<i>In cosa si distingue il suono vero e proprio dai vari tipi di rumore, 515</i>	
	<i>La comunicabilità del suono come idealità che attraversa tutti i corpi, 515</i>	
	<i>Da cosa dipende la qualità del suono, 515</i>	
	§ 301. <i>La vibrazione, 515</i>	
	<i>La vibrazione come passaggio della linea retta in archi opposti e viceversa, 517</i>	
	<i>I fenomeni in cui gioca un ruolo importante la determinazione quantitativa dei suoni, 517</i>	
	§ 302. <i>La negazione della sussistenza materiale specifica, 517</i>	
	<i>Il calore che si genera dal suono, 517</i>	
d. IL CALORE		517
	§ 303. <i>Il calore come dilatazione, 519</i>	
	§ 304. <i>Il calore esterno, 519</i>	
	<i>Differenze tra i conduttori di calore, 519</i>	

	<i>Il calore non è materia, né tantomeno corpo</i> , 519	
	§ 305. <i>La capacità termica specifica</i> , 521	
	<i>L'ipotesi infondata di un calorico latente</i> , 522	
	<i>Le due difficoltà relative alla determinazione concettuale del calore</i> , 523	
	§ 306. <i>La fiamma, cioè il fuoco posto</i> , 523	
	§ 307. <i>L'emergere dell'individualità libera</i> , 525	
C. FISICA DELL'INDIVIDUALITÀ TOTALE		525
	§ 308. <i>L'individualità come totalità esistente dell'essere-per-sé materiale</i> , 525	
	§ 309. <i>Classificazione dell'individualità totale</i> , 527	
a. LA FIGURA		527
	§ 310. <i>La figura come meccanismo materiale dell'individualità</i> , 527	
	§ 311. <i>aa) La figura immediata come assenza di figura</i> , 527	
	§ 312. <i>bb) Il magnetismo come principio di configurazione</i> , 529	
	<i>Il magnetismo è una determinazione fondamentale della Filosofia della Natura</i> , 529	
	<i>In che senso il magnetismo si trova in tutti i corpi</i> , 529	
	§ 313. <i>L'attività immanente del meccanismo libero</i> , 531	
	<i>Sull'identità e la distinzione tra magnetismo, elettricità e chimismo</i> , 531	
	§ 314. <i>Polo di attrazione e polo di repulsione</i> , 533	
	<i>Relatività delle determinazioni del magnetismo</i> , 533	
	§ 315. <i>cc) La cristallizzazione</i> , 533	
b. LA PARTICOLARIZZAZIONE DEL CORPO INDIVIDUALE		535
	§ 316. <i>La particolarizzazione fisica immediata</i> , 535	
	<i>Onorabilità di alcune errate concezioni del passato sulla costituzione dei corpi</i> , 535	
α) RAPPORTO CON LA LUCE		537
	§ 317. <i>aa) Il corpo cristallizzato come medio della luce</i> , 537	
	<i>La trasparenza è la prima determinazione del corpo come cristallo</i> , 537	
	§ 318. <i>ββ) La rifrazione</i> , 537	
	<i>I limiti della teoria ordinaria della rifrazione</i> , 539	
	<i>Solo nel rapporto tra due medi è possibile la particolarizzazione della visibilità</i> , 539	
	§ 319. <i>La doppia rifrazione</i> , 539	
	<i>Applicabilità della categoria di forza alla doppia rifrazione</i> , 541	
	<i>Il doppio rispecchiamento nella descrizione di Goethe</i> , 541	
	§ 320. <i>γγ) Il colore</i> , 543	
	<i>L'oscurità come individualizzazione della chiarezza</i> , 543	
	<i>La metallicità come colorante universale</i> , 543	
	<i>I limiti della fisica empirica nella determinazione dei fenomeni del calore, del colore, ecc.</i> , 545	
	<i>Esempi di fenomeni in cui opera il principio fisico del rischiaramento</i> , 545	
	<i>L'oscuramento nel colore</i> , 547	

	<i>Il rapporto tra chiaro e scuro</i> , 547	
	<i>Le gravi insufficienze della teoria newtoniana dei colori</i> , 549	
	<i>Perché la teoria dei colori di Newton continua ad avere maggior credito di quella di Goethe</i> , 551	
β) LA DIFFERENZA NELLA CORPOREITÀ PARTICOLARIZZATA		551
	§ 321. <i>L'odore</i> , 551	
	<i>La proprietà dell'odore dei corpi</i> , 553	
	§ 322. <i>Il sapore</i> , 553	
γ) LA TOTALITÀ NELL'INDIVIDUALITÀ PARTICOLARE. L'ELETTRICITÀ		553
	§ 323. <i>Il rapporto elettrico dei corpi</i> , 553	
	§ 324. <i>La tensione elettrica contrapposta</i> , 555	
	<i>Le due difficoltà implicate dal concetto di elettricità</i> , 555	
	<i>Positività e negatività nell'elettricità</i> , 555	
	§ 325. <i>La figura posta a partire dall'esistenza</i> , 557	
b. IL PROCESSO CHIMICO		559
	§ 326. <i>Processo di indifferenziazione e differenziazione</i> , 559	
	§ 327. <i>I Processi formali non sono animati chimicamente</i> , 559	
	§ 328. <i>Scissione e neutralizzazione</i> , 559	
	§ 329. <i>I due lati del processo chimico</i> , 561	
α) UNIONE		563
	§ 330. <i>aa) GALVANISMO</i>	563
	<i>Perché la fisica non ha inteso l'aspetto chimico presente nel processo galvanico</i> , 565	
	<i>Infondatezza dell'argomento sulla dissociazione chimica dell'acqua</i> , 565	
	<i>L'assurda conseguenza (in Biot) di considerare l'acqua come isolante di elettricità</i> , 567	
	<i>Ancora sull'infondatezza dell'identificazione di elettricità e chimismo</i> , 567	
	<i>La forza di connessione chimica non coincide con la mera scarica elettrica</i> , 569	
	<i>Il tentativo maldestro di Berzelius di risolvere la difficoltà</i> , 571	
	§ 331. <i>ββ) IL PROCESSO DEL FUOCO</i>	573
	§ 332. <i>γγ) LA NEUTRALIZZAZIONE, PROCESSO DELL'ACQUA</i>	573
	§ 333. <i>δδ) IL PROCESSO NELLA SUA TOTALITÀ</i>	573
	<i>La semplificazione operata nelle affinità elettive</i> , 575	
	<i>L'affinità elettiva come relazione astratta</i> , 575	
β) SCISSIONE		575
	§ 334. <i>Agenti concreti e prodotti concreti</i> , 575	
	<i>Assenza di forma scientifica nella chimica empirica</i> , 577	
	<i>Contro quella metafisica che domina nella fisica e nella chimica</i> , 577	
	<i>Il processo chimico come sillogismo che è una triade di sillogismi</i> , 579	
	§ 335. <i>Il processo chimico è vita soltanto in sé</i> , 579	
	<i>La determinazione teleologica applicata ai processi chimici</i> , 581	
	§ 336. <i>L'organismo</i> , 581	

SEZ. III. FISICA ORGANICA	583
§ 337. <i>L'Idea pervenuta alla Vita in generale</i> , 583	
A. LA NATURA GEOLOGICA	585
§ 338. <i>Il corpo terrestre</i> , 585	
§ 339. <i>La formazione della terra come processo passato</i> , 585	
§ 340. <i>Processo granitico e processo calcareo</i> , 587	
§ 341. <i>La vitalità puntiforme e transitoria</i> , 587	
§ 342. <i>L'organismo animato</i> , 587	
B. LA NATURA VEGETALE	589
§ 343. <i>La pianta come vitalità soggettiva soltanto immediata</i> , 589	
§ 344. <i>La pianta come immersione nella particolarizzazione</i> , 589	
§ 345. <i>Formazioni vegetali più astratte e più concrete</i> , 591 <i>Perché la fisiologia della pianta è ancora in uno stadio incipiente</i> , 591	
§ 346. a) <i>Il processo di configurazione</i> , 591	
§ 347. b) <i>Il processo di assimilazione</i> , 593	
§ 348. c) <i>Il processo del genere vegetale</i> , 595	
§ 349. <i>Il passaggio all'organismo vero e proprio</i> , 595	
C. L'ORGANISMO ANIMALE	595
§ 350. <i>La natura animale come Sé della singolarità</i> , 595	
§ 351. <i>L'automovimento accidentale dell'animale</i> , 597	
§ 352. <i>Partizione della sfera organica</i> , 597	
a. LA FIGURA	599
§ 353. aa) <i>Sensibilità, irritabilità e riproduzione</i> , 599	
§ 354. bb) <i>Sistema nervoso, sanguigno e digestivo</i> , 599	
§ 355. cc) <i>I centri dei tre sistemi, le due direzioni e il rapporto sessuale</i> , 603	
§ 356. dd) <i>L'autosentimento semplice e immediato</i> , 603	
b. L'ASSIMILAZIONE	605
§ 357. aa) <i>Il processo teoretico</i> , 605	
§ 358. <i>I cinque sensi</i> , 605 <i>Come si passa dai tre momenti concettuali ai cinque sensi</i> , 605	
§ 359. bb) <i>Il rapporto pratico</i> , 607 <i>La differenza tra mera limitazione e mancanza</i> , 607 <i>La teoria dell'eccitamento e la sua errata interpretazione in termini quantitativi</i> , 607 <i>La rozza sostituzione degli elementi chimici ai momenti del Concetto</i> , 609 <i>Il fondamento del formalismo schematico</i> , 609	
§ 360. <i>Il bisogno e l'istinto</i> , 611 <i>Perché è difficile comprendere la natura dell'istinto</i> , 611	
§ 361. <i>L'istinto come assimilazione della natura inorganica</i> , 611	
§ 362. <i>L'attività dell'istinto come forma e come realtà</i> , 613	
§ 363. <i>Esteriorità reciproca fra materia e attività nell'istinto</i> , 613	

§ 364. <i>Affezione e digestione</i> , 615	
§ 365. <i>La riflessione-entro-sé dell'organismo</i> , 615 <i>Il processo della digestione negli organismi animali</i> , 615 <i>Il sillogismo dell'organismo</i> , 617	
§ 366. <i>L'autoproduzione come riproduzione. Il genere animale</i> , 619	
c. IL PROCESSO DEL GENERE ANIMALE	619
§ 367. <i>La morte del mero essere vivente</i> , 619	
a) IL GENERE E LE SPECIE ANIMALI	621
§ 368. <i>Il tipo animale</i> , 621 <i>Sui recenti progressi della zoologia</i> , 621 <i>La debolezza del Concetto nella Natura in generale</i> , 623	
b) IL RAPPORTO SESSUALE	623
§ 369. <i>L'accoppiamento</i> , 623	
§ 370. <i>Il progresso all'infinito dell'accoppiamento</i> , 625	
γ) LA MALATTIA DELL'INDIVIDUO	625
§ 371. <i>La malattia come irrigidimento di un sistema organico rispetto alla totalità</i> , 625	
§ 372. <i>La febbre</i> , 627	
§ 373. <i>Il farmaco come stimolo</i> , 627 <i>L'indigeribilità come determinazione essenziale del farmaco</i> , 627 <i>Meriti e demeriti della teoria di Brown</i> , 629	
§ 374. <i>Insuperabilità dell'inadeguatezza universale dell'individuo</i> , 629	
δ) LA MORTE SPONTANEA DELL'INDIVIDUO	631
§ 375. <i>L'inadeguatezza all'universalità come malattia originaria dell'individuo</i> , 631	
§ 376. <i>La rimozione dell'ultimo essere-fuori-di-sé naturale e l'entrata in scena dello Spirito</i> , 631	

PARTE III
FILOSOFIA DELLO SPIRITO

INTRODUZIONE	635
§ 377. <i>Cosa significa conoscere lo Spirito</i> , 635	
§ 378. <i>Il fine essenziale della Filosofia dello Spirito</i> , 635	
§ 379. <i>La necessità di una considerazione speculativa nella sfera dello Spirito</i> , 637	
§ 380. <i>Il rapporto particolare tra gli stadi dello Spirito</i> , 637	
CONCETTO DELLO SPIRITO	639
§ 381. <i>Lo Spirito come verità della Natura</i> , 639	
§ 382. <i>La Libertà come Essenza dello Spirito</i> , 639	
§ 383. <i>Lo Spirito come automanifestazione</i> , 641	
§ 384. <i>La rivelazione dello Spirito come creazione del mondo</i> , 641 <i>La definizione «l'Assoluto è lo Spirito» e il compito della Filosofia</i> , 641	

PARTIZIONE	643
§ 385. <i>Le tre forme fondamentali dello Spirito</i> , 643	
§ 386. <i>Gli stadi dello Spirito finito e lo stadio dello Spirito infinito</i> , 643	
<i>Il Finito nella sfera dello Spirito</i> , 643	
SEZ. I. LO SPIRITO SOGGETTIVO	647
§ 387. <i>Partizione dello Spirito soggettivo</i> , 647	
<i>Il processo attraverso gli stadi dello Spirito</i> , 647	
A. ANTROPOLOGIA	649
L'ANIMA	649
§ 388. <i>L'anima come Spirito nell'universalità semplice</i> , 649	
§ 389. <i>L'anima come sonno dello Spirito</i> , 649	
<i>Il problema dell'immaterialità dell'anima</i> , 651	
<i>La questione intorno alla comunione dell'anima e del corpo</i> , 651	
§ 390. <i>Partizione dell'anima</i> , 653	
a. L'ANIMA NATURALE	653
§ 391. <i>Le determinatezze naturali dell'anima</i> , 653	
a) QUALITÀ NATURALI	653
§ 392. αα) <i>La convivenza dello spirito con la vita naturale</i> , 653	
<i>La presunta influenza dei fenomeni planetari, siderali e tellurici sulle vicende umane</i> , 655	
§ 393. ββ) <i>Le razze</i> , 655	
<i>Influenza della polarità terrestre anche su piante e animali</i> , 655	
§ 394. <i>Gli spiriti locali</i> , 655	
<i>Riscontro storico degli spiriti locali</i> , 657	
§ 395. γγ) <i>L'anima come soggetto individuale naturale</i> , 657	
β) MUTAMENTI NATURALI	657
§ 396. αα) <i>Le età della vita</i> , 657	
§ 397. ββ) <i>Il rapporto tra i sessi</i> , 659	
§ 398. γγ) <i>Sonno e veglia</i> , 659	
<i>La difficoltà di determinare la differenza tra sonno e veglia</i> , 659	
γ) SENSAZIONE	663
§ 399. <i>La sensazione come determinatezza semplice dell'Essere-per-sé dell'anima</i> , 663	
§ 400. <i>La limitatezza del contenuto delle sensazioni</i> , 663	
<i>L'elemento più proprio dell'uomo è il pensiero, non la sensazione e il cuore</i> , 663	
§ 401. <i>Sensazione esterna e sensazione interna</i> , 665	
<i>I sensi esterni</i> , 667	
<i>Le sensazioni interne e la necessità di una fisiologia psichica</i> , 667	
§ 402. <i>L'anima come totalità senziente entro sé</i> , 667	
<i>Sensazione e sentimento</i> , 669	

b. L'ANIMA SENTIMENTALE	669
§ 403. <i>La sostanzialità dell'anima posta come soggettività</i> , 669	
<i>L'idealità come negazione e conservazione della Realtà</i> , 669	
<i>La vera semplicità dell'anima</i> , 671	
§ 404. <i>L'anima individuale e il suo mondo particolare</i> , 671	
<i>Questo è lo stadio dell'oscurità dello spirito</i> , 671	
a) L'ANIMA SENTIMENTALE IMMEDIATA	673
§ 405. αα) <i>Il genio dell'individuo monadico</i> , 673	
<i>L'esempio del bambino nel ventre materno</i> , 673	
<i>Il rapporto tra sentimento e coscienza</i> , 675	
<i>Il sentimento come cuore e animo</i> , 675	
§ 406. ββ) <i>La vita sentimentale come sonnambulismo magnetico</i> , 677	
<i>I momenti principali del sonnambulismo magnetico:</i>	
1) <i>Il mondo del sonnambulo è un mondo determinato solo individualmente</i> , 677	
2) <i>La realtà del sonnambulo consiste essenzialmente nel suo mondo sentimentale</i> , 679	
3) <i>L'autointuizione del genio e la chiaroveggenza</i> , 679	
4) <i>Il sonnambulismo come stato psichico passivo. Il duplice genio</i> , 681	
5) <i>Il sonno degli organi di senso e la sentimentalità negli organi interni</i> , 683	
<i>Impossibilità di «comprendere» la vita sentimentale da parte dell'intelletto</i> , 683	
β) L'AUTOSENTIMENTO	683
§ 407. αα) <i>Il soggetto che pone i suoi sentimenti entro sé</i> , 683	
§ 408. ββ) <i>La pazzia</i> , 685	
<i>La pazzia come malattia psichica inseparata dal corpo e dallo spirito</i> , 685	
<i>La comprensione della pazzia a partire dal soggetto presupposto</i> , 687	
<i>Il corretto trattamento psichico della pazzia</i> , 687	
γ) L'ABITUDINE	689
§ 409. <i>L'anima come sostanzialità soggettiva della corporalità</i> , 689	
<i>L'Essere-per-sé astratto dell'anima non è l'Io</i> , 689	
§ 410. <i>L'abitudine come esercizio</i> , 689	
<i>L'abitudine come seconda natura</i> , 691	
<i>Libertà e illibertà dell'abitudine</i> , 691	
<i>Differenti forme di liberazione mediante l'abitudine</i> , 693	
<i>L'abitudine nelle altre sfere dello spirito</i> , 693	
<i>Indispensabilità dell'abitudine per lo spirito</i> , 695	
c. L'ANIMA REALE	695
§ 411. <i>L'anima reale come identità di Interno ed Esterno</i> , 695	
<i>Il suono spirituale della figura umana come mero segno dello spirito</i> , 697	
§ 412. <i>Il risvegliarsi dell'Io</i> , 697	

B. FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO	699
LA COSCIENZA	699
§ 413. <i>L'Io come autorelazione infinita dello Spirito</i> , 699	
§ 414. <i>Il Fenomeno dello Spirito</i> , 699	
§ 415. <i>L'Identico nel Soggetto e nell'Oggetto</i> , 701	
<i>Le filosofie di Kant e Fichte sono soltanto teorie della coscienza</i> , 701	
<i>Lo spinozismo è una filosofia che considera lo Spirito in sé e per sé</i> , 701	
§ 416. <i>La meta dello Spirito in quanto coscienza</i> , 703	
§ 417. <i>Gli stadi della Fenomenologia dello Spirito</i> , 703	
a. LA COSCIENZA IN QUANTO TALE	703
α) LA COSCIENZA SENSIBILE	703
§ 418. <i>La coscienza immediata e il suo oggetto immediato</i> , 703	
<i>Le categorie della coscienza immediata e le determinazioni sentimentali che ne costituiscono il contenuto</i> , 703	
<i>L'oggetto della coscienza sensibile come Qui e Ora</i> , 705	
§ 419. <i>Le molte proprietà e i molteplici predicati</i> , 705	
β) LA PERCEZIONE	705
§ 420. <i>L'identità determinata della coscienza e dell'oggetto</i> , 705	
<i>La percezione come punto di vista della coscienza ordinaria e delle scienze</i> , 705	
§ 421. <i>La contraddizione del Finito nella percezione</i> , 707	
γ) L'INTELLETTO	707
§ 422. <i>Il regno delle leggi del fenomeno</i> , 707	
§ 423. <i>L'Io che ha come oggetto se stesso</i> , 709	
b. L'AUTOCOSCIENZA	709
§ 424. <i>L'Io = Io come Idealità pura</i> , 709	
§ 425. <i>L'impulso a rimuovere la contraddizione tra coscienza e autocoscienza</i> , 709	
α) IL DESIDERIO	711
§ 426. <i>Nullità dell'Oggetto e dell'Idealità astratta</i> , 711	
§ 427. <i>L'autocoscienza che diviene oggettiva a se stessa</i> , 711	
§ 428. <i>Il riprodursi del desiderio nell'appagamento</i> , 711	
§ 429. <i>La coscienza di un Oggetto libero</i> , 713	
β) IL RICONOSCIMENTO DELL'AUTOCOSCIENZA	713
§ 430. <i>Il processo del riconoscimento</i> , 713	
§ 431. <i>La lotta per il riconoscimento</i> , 713	
§ 432. <i>La messa in pericolo della vita e la morte</i> , 715	
§ 433. <i>Signoria e servitù</i> , 715	
<i>L'inizio fenomenico degli Stati</i> , 715	
§ 434. <i>La forma dell'universalità nell'appagamento del bisogno</i> , 715	
§ 435. <i>L'inizio della saggezza</i> , 717	
γ) L'AUTOCOSCIENZA UNIVERSALE	717
§ 436. <i>L'autonomia assoluta del Sé nell'altro Sé libero</i> , 717	

<i>L'autocoscienza universale come fenomeno della sostanzialità</i> , 717	
§ 437. <i>L'universalità e oggettività essente-in-sé-e-per-sé dell'autocoscienza</i> , 717	
<i>La Ragione nella determinazione dell'opposizione tra il Concetto e la Realtà</i> , 719	
c. LA RAGIONE	719
§ 438. <i>L'identità semplice tra soggettività e oggettività del Concetto</i> , 719	
§ 439. <i>La Verità in quanto sapere</i> , 719	
C. PSICOLOGIA	721
LO SPIRITO	721
§ 440. <i>Lo spirito come verità dell'anima e della coscienza</i> , 721	
<i>L'oggetto della Psicologia speculativa</i> , 721	
§ 441. <i>La finitezza dello spirito</i> , 721	
§ 442. <i>Il sapere astratto e formale dello spirito</i> , 723	
<i>Il processo psicologico è diverso dal processo antropologico</i> , 723	
<i>Le facoltà spirituali come stadi della liberazione del Concetto</i> , 725	
§ 443. <i>Partizione della sfera psicologica</i> , 725	
§ 444. <i>Le produzioni dello spirito teoretico e di quello pratico</i> , 727	
<i>La pessima condizione della Psicologia nell'epoca attuale</i> , 727	
a. LO SPIRITO TEORETICO	729
§ 445. <i>L'intelligenza e la conoscenza</i> , 729	
<i>Inadeguatezza della distinzione ordinaria tra intelligenza e volontà</i> , 729	
<i>Nello spirito non ci sono «facoltà» e «forze», né diverse «attività»</i> , 729	
<i>La conoscenza autentica è tale in quanto realizzata dall'intelligenza</i> , 731	
α) L'INTUIZIONE	733
§ 446. αα) <i>Lo spirito sentimentale</i> , 733	
<i>Differenza tra anima sentimentale e spirito sentimentale</i> , 733	
§ 447. <i>La forma del sentimento come particolarità accidentale</i> , 733	
<i>In che senso il sentimento fornisce allo spirito il materiale delle sue rappresentazioni</i> , 735	
§ 448. ββ) <i>Il ricordo attivo e il materiale sentimentale come l'Altro dello spirito</i> , 735	
§ 449. γγ) <i>L'intelligenza come intuizione</i> , 737	
§ 450. <i>Il destarsi dell'intelligenza a se stessa</i> , 737	
β) LA RAPPRESENTAZIONE	737
§ 451. <i>Il cammino dell'intelligenza nelle rappresentazioni</i> , 737	

- αα) IL RICORDO 739
- § 452. 1) *L'immagine*, 739
- § 453. 2) *Conservazione inconscia dell'immagine*, 739
L'intelligenza come pozzo notturno del mondo rappresentativo inconscio, 739
- § 454. 3) *L'immagine come possesso dell'intelligenza. La rappresentazione vera e propria*, 741
- ββ) L'IMMAGINAZIONE 741
- § 455. 1) *L'immaginazione riproduttiva*, 741
Non esistono «leggi dell'associazione di idee», 743
Differenza di contenuto tra immagine e rappresentazione, 743
L'io come potenza negativa che elimina la disuguaglianza tra le immagini simili, 745
- § 456. 2) *La fantasia*, 745
- § 457. 3) *La fantasia significante*, 745
La fantasia è ragione formale, 747
Nel segno la fantasia conferisce all'immagine l'autentica intuibilità, 747
- § 458. *Il segno come rappresentazione intuitiva di qualcos'altro*, 747
La differenza tra segno e simbolo, 749
L'attività creatrice di segni come memoria produttiva, 749
- § 459. *Il suono articolato, il discorso, la lingua*, 749
Aspetto materiale (lessicale) e aspetto formale (grammaticale) della lingua, 751
La lingua scritta. Scrittura geroglifica e scrittura alfabetica, 753
L'esempio della cultura cinese, 753
Il primato della scrittura alfabetica. Il nome come bisogno fondamentale della lingua in generale, 755
Il vantaggio di leggere e scrivere in una lingua alfabetica, 757
- § 460. *Il nome come collegamento esteriore*, 759
- γγ) LA MEMORIA 759
- § 461. 1) *La ritenzione del nome nella memoria*, 759
- § 462. 2) *La memoria riproduttiva*, 759
Il nome come strumento del pensiero, 761
Sui limiti della mnemotecnica antica, 761
- § 463. 3) *La memoria meccanica*, 763
Nella memoria meccanica lo spirito è esteriorizzato entro se stesso, 763
- § 464. *Il passaggio nell'attività del pensiero*, 765
Questo passaggio è in sé l'identità della ragione e dell'esistenza, 765
- γ) IL PENSIERO 767
- § 465. *Il duplice significato dell'Universale dell'intelligenza*, 767
- § 466. *Il carattere immediatamente formale della conoscenza pensante*, 767
- § 467. *La rimozione di questa immediatezza*, 767

- Il pensiero come centro unico nelle diverse parti della Scienza*, 769
- § 468. *L'intelligenza come volontà*, 769
- b. LO SPIRITO PRATICO 769
- § 469. *La volontà libera in generale*, 769
La Libertà vera nel e mediante il pensiero, 771
- § 470. *Il duplice Dover-essere dello spirito pratico*, 771
- α) IL SENTIMENTO PRATICO 773
- § 471. *Lo spirito pratico come singolarità determinata nella sua natura interiore*, 773
Totalità e unilateralità del sentimento, 773
Nel sentimento, nella volontà e nel pensiero è all'opera un'unica Ragione, 773
Solo la soggettività particolare dei sentimenti pratici si contrappone alle autodeterminazioni universali e necessarie dello spirito, 775
- § 472. *Il sentimento del piacevole e dello spiacevole*, 775
Le modificazioni del sentimento pratico formale, 775
Il problema dell'origine del «male» nel senso del dolore, 777
- β) GLI IMPULSI E L'ARBITRIO 777
- § 473. *Impulso, inclinazione, passione*, 777
- § 474. *La necessità non libera delle inclinazioni e delle passioni legate alla volontà soggettiva*, 777
Le passioni non sono né buone né cattive, 779
L'oggettivazione di impulsi e inclinazioni nella riflessione immanente dello spirito, 779
- § 475. *L'interesse della volontà*, 781
L'interesse del soggetto in ogni azione in quanto tale, 781
L'interesse come immanenza del contenuto nel soggetto, 781
- § 476. *La volontà riflettente*, 781
- § 477. *L'arbitrio*, 783
- § 478. *La felicità come appagamento universale degli impulsi e delle inclinazioni*, 783
- γ) LA FELICITÀ 783
- § 479. *La felicità posta dal sentimento soggettivo*, 783
- § 480. *La volontà realmente libera*, 785
- c) LO SPIRITO LIBERO 785
- § 481. *La volontà come intelligenza libera*, 785
- § 482. *L'Esserci dell'Idea come Realtà*, 785
La forza irresistibile dell'Idea della Libertà, 787
L'Idea della Libertà è sorta con il Cristianesimo, 787
La volontà della Libertà come carattere, 787
- SEZ. II. LO SPIRITO OGGETTIVO 791
- § 483. *Lo Spirito oggettivo in generale e la volontà libera*, 791
- § 484. *La Libertà configurata in realtà di un mondo e ricevente la forma della Necessità*, 791

§ 485. <i>La realtà semplice della Libertà: le leggi e i costumi,</i>	
791	
§ 486. <i>Il Diritto in generale. I diritti e i doveri,</i>	793
<i>La correlatività fra diritto e dovere sul piano fenomenico e su</i>	
<i>quello concettuale,</i>	793
<i>Diritti e doveri nella sfera morale...,</i>	793
<i>...e nella sfera etica,</i>	795
§ 487. PARTIZIONE	795
<i>Il carattere succinto della presente esposizione dello Spirito</i>	
<i>oggettivo,</i>	795
A. IL DIRITTO	797
a. LA PROPRIETÀ	797
§ 487. <i>Persona e cosa: il possesso,</i>	797
§ 489. <i>La proprietà come mezzo e come fine,</i>	797
§ 490. <i>Il riconoscimento della proprietà da parte di altri,</i>	797
§ 491. <i>L'esistenza della proprietà per gli altri,</i>	799
§ 492. <i>L'alienazione della proprietà,</i>	799
b. IL CONTRATTO	799
§ 493. <i>Stipulazione e prestazione,</i>	799
§ 494. <i>Il valore astratto della cosa,</i>	801
§ 495. <i>La possibilità dell'illecito,</i>	801
c. IL DIRITTO CONTRO L'ILLECITO	801
§ 496. <i>aa) Illecito civile. I titoli giuridici e il diritto in sé,</i>	801
§ 497. <i>La lite civile e il suo accomodamento,</i>	803
§ 498. <i>bb) Il dolo,</i>	803
§ 499. <i>cc) Il delitto e la coercizione,</i>	803
§ 500. <i>Vendetta e pena,</i>	803
§ 501. <i>La possibilità di una coercizione giuridica,</i>	805
§ 502. <i>Passaggio dal Diritto astratto alla Moralità,</i>	805
<i>L'ambiguità dell'espressione «diritto naturale». Lo stato di</i>	
<i>natura e la società civile,</i>	807
B. LA MORALITÀ	807
§ 503. <i>L'individuo libero determinato come soggetto e l'impu-</i>	
<i>tibilità dell'azione,</i>	807
<i>L'aspirazione degli Europei alla Libertà soggettiva,</i>	809
<i>In che senso bisogna intendere qui l'elemento morale,</i>	809
a. IL PROPOSITO	809
§ 504. <i>Proposito e colpa,</i>	809
b. L'INTENZIONE E IL BENESSERE	811
§ 505. <i>Il diritto dell'intenzione e del benessere,</i>	811
§ 506. <i>La soggettività dell'intenzione e del benessere,</i>	811
c. IL BENE E IL MALE	813
§ 507. <i>Il Bene come fine ultimo assoluto del mondo,</i>	813
§ 508. <i>Il compito di risolvere le collisioni tra doveri,</i>	813
§ 509. <i>La differenza tra Bene e benessere, e la possibilità del</i>	
<i>Male,</i>	813
§ 510. <i>La differenza tra virtù e felicità,</i>	815

§ 511. <i>L'autocertezza del soggetto e la soggettività del Bene e</i>	
<i>del Male,</i>	815
§ 512. <i>La rimozione della soggettività assoluta nell'Eticità,</i>	817
C. L'ETICITÀ	819
§ 513. <i>L'unità di Diritto astratto e Moralità nell'Eticità,</i>	819
§ 514. <i>L'Eticità sostanziale come unità di Essere e Dover-esse-</i>	
<i>re, di Universale e Singolare,</i>	819
§ 515. <i>La predisposizione etica come identificazione con il</i>	
<i>Tutto,</i>	821
§ 516. <i>La virtù e le virtù,</i>	821
§ 517. <i>Partizione dell'Eticità,</i>	821
AA. LA FAMIGLIA	823
§ 518. <i>La famiglia come spirito naturale,</i>	823
§ 519. <i>a) Il matrimonio monogamico,</i>	823
§ 520. <i>b) La proprietà della famiglia,</i>	823
§ 521. <i>L'educazione dei figli,</i>	823
§ 522. <i>c) La dissoluzione della famiglia,</i>	825
BB. LA SOCIETÀ CIVILE	825
§ 523. <i>Il perdersi dell'Eticità nella società civile,</i>	825
a. IL SISTEMA DEI BISOGNI	825
§ 524. <i>aa) La mediazione dei bisogni e il patrimonio generale,</i>	825
§ 525. <i>bb) La divisione del lavoro e la cultura,</i>	827
§ 526. <i>L'incremento produttivo attraverso l'industrializzazio-</i>	
<i>ne. La dipendenza crescente dei lavoratori,</i>	827
§ 527. <i>cc) I ceti sociali e l'onore cetuale,</i>	827
<i>La storia delle costituzioni come storia della differenziazione</i>	
<i>dei ceti,</i>	829
§ 528. <i>I tre ceti,</i>	829
b. L'AMMINISTRAZIONE DELLA GIUSTIZIA	831
§ 529. <i>aa) La legge come positivizzazione del diritto,</i>	831
<i>La positività del diritto,</i>	831
<i>Sul dominio delle leggi nello Stato,</i>	831
<i>Il compito di una codificazione del diritto,</i>	833
§ 530. <i>bb) La pubblicazione delle leggi,</i>	835
<i>Le formalità dell'elemento giuridico,</i>	835
§ 531. <i>cc) L'amministrazione della giustizia e il tribunale,</i>	835
<i>Sulle corti di giurati,</i>	835
<i>L'importanza giudiziale della confessione del colpevole,</i>	837
<i>La prova della colpevolezza addotta sulla base di mere circo-</i>	
<i>stanze e testimonianze,</i>	837
<i>L'assurdità di pene straordinarie,</i>	837
§ 532. <i>I limiti dell'amministrazione della giustizia,</i>	837
c. LA POLIZIA E LA CORPORAZIONE	839
§ 533. <i>La necessità di un intervento dello Stato nel meccani-</i>	
<i>simo della società civile,</i>	839
§ 534. <i>La sorveglianza dello Stato attraverso la «polizia» e</i>	
<i>l'organizzazione della società in corporazioni,</i>	839

- CC. LO STATO 841
- § 535. *Lo Stato come unità dei principi della famiglia e della società civile*, 841
- § 536. *Partizione dei momenti dello Stato*, 841
- a. DIRITTO STATUALE INTERNO 843
- § 537. *Il fine dello Stato*, 843
- § 538. *Le leggi come limiti all'arbitrio individuale e come ethos vigente*, 843
- § 539. *La costituzione e i suoi organi*, 843
- Excursus su Libertà e Uguaglianza*, 845
- α. *L'Uguaglianza giuridica degli uomini come conquista dell'epoca moderna*, 845
- β. *L'Uguaglianza davanti alla legge*, 847
- γ. *Libertà soggettiva e Libertà oggettiva*, 847
- δ. *L'antagonismo tra Libertà e Uguaglianza: Disuguaglianza crescente come conseguenza di un aumento della Libertà*, 847
- ε. *Dipendenza della libertà politica dallo stadio di sviluppo di uno Stato*, 849
- § 540. *La dipendenza reciproca tra costituzione e spirito di un popolo*, 851
- La costituzione non viene «fatta», ma si sviluppa a partire dallo Spirito*, 851
- § 541. *Il governo. L'organizzazione dei poteri dello Stato*, 851
- La dottrina della divisione dei poteri*, 853
- I limiti di questa dottrina riguardo alla gerarchia dei poteri*, 853
- § 542. aa) *La sovranità dello Stato e il suo depositario: il monarca*, 855
- Giustificazione del principio monarchico*, 855
- Il carattere formale del potere monarchico. Il principio dinamico*, 857
- § 543. bb) *Il potere governativo, le magistrature e i funzionari*, 857
- § 544. cc) *L'assemblea cetuale come potere legislativo*, 857
- Forma dello Stato e forma di governo*, 859
- Sulla partecipazione dei privati agli affari dello Stato*, 859
- L'interesse legittimo dei cittadini a cooperare negli affari pubblici*, 861
- Le assemblee cetuali come parte del potere legislativo*, 861
- La competenza finanziaria delle assemblee cetuali*, 863
- L'interesse alla base dell'approvazione annuale del bilancio dello Stato*, 863
- § 545. *I rapporti internazionali come stato di guerra*, 865
- § 546. *La guerra come manifestazione della vanità di ogni esistenza particolare*, 865
- b. DIRITTO STATUALE ESTERNO 867
- § 547. *Stato di guerra, trattati di pace e diritto internazionale*, 867

- c. LA STORIA DEL MONDO 867
- § 548. *La storia del mondo come dialettica degli spiriti nazionali*, 867
- § 549. *Gli spiriti nazionali come stadi dello sviluppo della storia del mondo*, 869
- Sulla considerazione filosofica della storia e sulla storiografia in generale*, 869
- α. *L'impostazione generale della filosofia della storia*, 869
- β. *La storiografia dei moderni «storiografi puri»*, 869
- γ. *Sulla pretesa avalutatività nella storiografia*, 871
- δ. *L'oggetto della storiografia*, 871
- ε. *Il romanzo storico, la biografia e il concetto della Verità oggettiva*, 873
- ζ. *Il fine oggettivo nella storia della Filosofia*, 875
- § 550. *Il diritto superiore di un popolo cosmistorico*, 877
- § 551. *L'astuzia della Ragione nella storia*, 877
- § 552. *Il superamento della condizionatezza storica nel Sapere dello Spirito assoluto*, 877
- L'elevazione dello spirito fino a Dio*, 879
- α. *Il punto di vista pratico di Kant*, 879
- β. *L'origine della Religione a partire dall'Eticità*, 879
- Sul rapporto tra Stato e Religione*, 881
- α. *La Religione come base fondamentale dell'Eticità*, 881
- β. *L'infondata separazione tra Stato e Religione in epoca moderna*, 881
- γ. *La separazione interna alla Religione stessa*, 883
- δ. *Il Cattolicesimo come religione dell'estraniamento*, 883
- ε. *L'illibertà politica negli Stati cattolici e la forza rivoluzionaria della Filosofia*, 885
- ζ. *La liberazione della realtà e il passaggio del Santo nell'Etico*, 885
- η. *La riforma religiosa come condizione per il buon esito di una rivoluzione dello Stato*, 887
- θ. *Il rapporto tra Religione, Stato e Filosofia in Platone e nella greicità in genere*, 889
- αα. *L'Idea del Sapere assoluto nella filosofia platonico-aristotelica*, 889
- ββ. *La provenienza storica di questa Idea dalla religione greca*, 891
- γγ. *L'insuperata differenza tra Filosofia e Religione nel pensiero greco*, 891
- δδ. *L'insuperata differenza tra Stato Libertà soggettiva nel mondo greco*, 893
- εε. *La soluzione platonica: il dominio dei filosofi*, 893
- ι. *La conciliazione con la Realtà nel Protestantesimo*, 893
- SEZ. III. LO SPIRITO ASSOLUTO 897
- § 553. *Identità fra Concetto e Realtà dello Spirito*, 897
- § 554. *Lo Spirito assoluto come Identità essente-entro-sé e ritornante entro sé. La sfera della Religione*, 897
- La fede come forma particolare di sapere. Dio va colto come Spirito nella sua comunità*, 897
- § 555. *Il raggiungimento della conciliazione, cioè della Realtà dello Spirito*, 899

A. L'ARTE	899
§ 556. <i>La figura della bellezza</i> , 899	
§ 557. <i>Dio come unità immediata di Natura e Spirito. L'Arte bella</i> , 899	
§ 558. <i>La figura umana è la più bella e più vera</i> , 901 <i>Insufficienza del principio dell'imitazione artistica della Natura</i> , 901	
§ 559. <i>La bellezza come espressione dello spirito limitato di un popolo</i> , 901	
§ 560. <i>L'opera d'arte come espressione di Dio e come opera del libero arbitrio. L'arte classica</i> , 903	
§ 561. <i>L'arte simbolica</i> , 903	
§ 562. <i>L'arte romantica</i> , 905 <i>Coincidenza della storia delle religioni con la storia del mondo</i> , 905 <i>Arte e Religione</i> , 905	
§ 563. <i>Il passaggio dall'Arte bella alla Rivelazione</i> , 907	
B. LA RELIGIONE RIVELATA	909
§ 564. <i>Il Concetto della Religione vera</i> , 909 <i>Dio non può non essere Autorivelazione</i> , 909 <i>Il saper-si di Dio e il saper-si dell'uomo in Dio</i> , 909	
§ 565. <i>Lo Spirito assoluto nella forma della rappresentazione</i> , 911	
§ 566. <i>Le tre sfere in cui si presenta il Contenuto assoluto</i> , 911	
§ 567. a) <i>Il Creatore del cielo e della terra e il Figlio</i> , 911	
§ 568. b) <i>Lo Spirito finito e il Male</i> , 913	
§ 569. c) <i>L'Idea dello Spirito eterno, vivente e presente nel mondo</i> , 913	
§ 570. <i>Il soggetto singolo come nullità e male, e l'Essenza come dimora immanente entro l'autocoscienza</i> , 915	
§ 571. <i>La Verità divenuta oggetto della Filosofia</i> , 915 <i>L'ironia e il pensiero libero</i> , 915	
C. LA FILOSOFIA	917
§ 572. <i>La Filosofia come Concetto dell'Arte e della Religione</i> , 917	
§ 573. <i>La Filosofia come elevazione nella Forma assoluta</i> , 917 <i>Excursus sul rapporto tra Filosofia e Religione</i> , 919 a. <i>Il contenuto della Filosofia è lo stesso di quello della Religione</i> , 919 β. <i>Sulle ingiustificate accuse di ateismo e di panteismo rivolte alla Filosofia</i> , 921 γ. <i>L'esempio del monoteismo indiano</i> , 923 δ. <i>La coscienza dell'Uno presso i Musulmani</i> , 929 e. <i>Il difetto fondamentale di tutti i cosiddetti «panteismi»</i> , 931 ζ. <i>La radice della rappresentazione «panteistica»: il bisogno di rappresentarsi la natura di Dio e il rapporto di Dio con il mondo</i> , 933	

§ 574. <i>Il Logico come Risultato della Scienza e come lo Spirituale</i> , 939	
§ 575. <i>La Scienza come cammino della Necessità</i> , 939	
§ 576. <i>Lo Scienza come conoscenza soggettiva il cui fine è la Libertà</i> , 939	
§ 577. <i>L'Idea eterna essente-in-sé-e-per-sé come Spirito assoluto</i> , 941	

CATALOGO BIBLIOGRAFICO	943
NOTE AL TESTO	955
BIBLIOGRAFIA	983
INDICE DEI NOMI	989