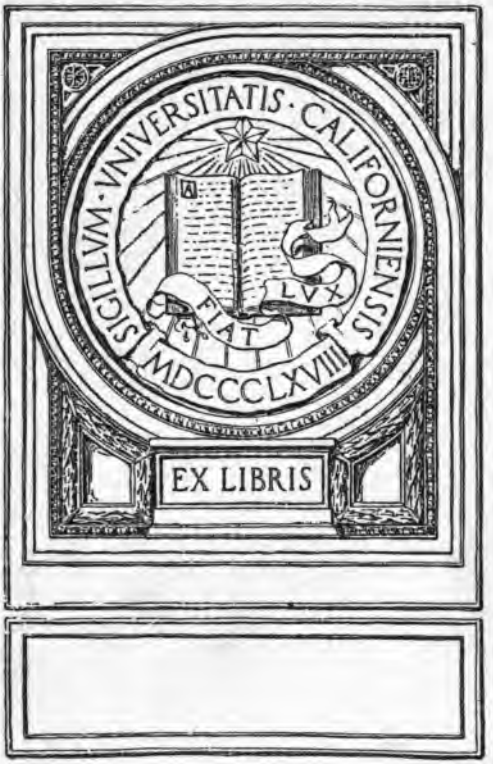
SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

LA FILOSOFIA DELLO SPIRITO

DI

GIORGIO G. F. HEGEL

ILLUSTRATA

DA LUDOVICO BOUMANN

TRADUZIONE DALL'ORIGINALE

per

A. NOVELLI

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

OPERE

DI

HEGEL

LA FILOSOFIA DELLO SPIRITO

DI

GIORGIO G. F. HEGEL

ILLUSTRATA

DA LUDOVICO BOUMANN

TRADUZIONE DALL'ORIGINALE

per

A. NOVELLI

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

BENEVOLI LETTORI,

Stante il genio diverso delle lingue tedesca ed italiana, nella traduzione di questo volume ho incontrato difficoltà serie; quali ne incontrava Faust nella versione dell' εν αρχῇ ἦν ὁ λογος; (1) *difficoltà insormontabili, tanto da costringermi, contro il sistema da me adottato, a far variare il significato della parola italiana, invece di ritogliere la tedesca alla volgare versione. Così p. e. presso noi la parola* senso *dinota la impressionabilità esterna, ed ogni esercizio di questa si appella* sensazione, *serbando alla voce* sentimento *il significato di un* senso interno, *le cui attuazioni chiamiamo* sentimenti. *Inoltre il* sovvenirsi *per noi indica un cavar fuori dal fondo dell' anima un pensiero, e la* memoria *direbbe un incidere qualche pensiero, l'* internare *un pensiero nell'anima stessa. Parimenti l'unità suprema dell'anima vien chiamata da noi* Io, *cu il Sè, il Me, aggiunge il concetto di una maggiore astrazione. Or bene, tutto questo è precisamente il rovescio per l'Hegel; il quale nelle nozioni di fondo della lingua tedesca, fondo precisamente opposto al nostro empirico, ha rilevato tutt' altre teorie. Il senso (Gefühl) per esso è la radice de' sentimenti (Empfindungen), ed ogni atto nel senso è sentimento, senza distinzione assoluta di anima e corpo. Per la stessa ragione il sovvenirsi (Erinnerung) è un internare, un render nostro il sentimento, mentre la memoria (Gedachtniss) è una fantasia, un evocare, un pensare i sentimenti internati. Così pure la medesimezza, ciò che vi ha di costante nelle vi-*

(1) Vedi Goethe, Faust, Part. 1, pag, 16, Stuttgard ed Ausburg 1856.

*cissitudini de'sentimenti (Selbst) è il Me, il Sè, cosa tutta animale, da cui sgorga l' Io come coscienza. Pel genio della lingua latina mi son potuto aiutare quanto al Sovvenirsi, usando il Ricordare (*rem—cordi—dare, *e* cor *nel senso in cui si oppone a* pus *nella parola corpus); ma quanto alle altre due, e molte qui non cennate parole, ho dovuto rassegnarmi a rispettar l' impossibile.*

E da ciò si scorga quanto difficile cosa sia il poler farla da giudice, in fatto di questa traduzione che io mi so quanto costi. Nulla più facile che dirmi: « Tu hai scambiato Dünkel per dunkel, schlechtin per schlecht, meinen per mein... » ; ovvero arricciando il naso, pronunciare « Lavoro leggiero »: Io sorrido io; e passo oltre. Ciò mi ricorda di un latinista del buon conio antico, il quale, ignaro delle evoluzioni del mondo, non sapea comprendere come il principio della Catilinaria dovesse assolutamente tradursi « Fino a che punto sarà che ti valga tu dell'indolenza nostra? ecc. » Egli trovava comodissimo il tradurre l' abutor per abusare, il patientia (concetto politeista) per pazienza (concetto cristiano); e desumeva la sua autorità da' dizionari: i quali son buoni per cominciare, ma diventano insulsi quando si tratta di cacciarsi dentro le viscere di un concetto; qual è appunto il caso della filosofia, che, a ben giudicare, non è se non la profonda analisi di un linguaggio (1). *I miei aristarchi hanno forse distrattamente dimenticato che è altro* intendere *una lingua, altro è a usarla; hanno dimenticato che* NESSUN *concetto di un popolo corrisponde a capello al concetto di un altro popolo, anche negli usi ordinari della vita, come p.e. lo Schneider, che differisce perfin dal Tailleur francese, non è il Sarto italiano; onde in un linguaggio di precisione, qual è quello di una filosofia, bisogna andare assolutamente ai radicali e ricomporli nella propria lingua per rappresentare il pensiero filosofico progressista : hanno dimenticato infine che lo stesso Hegel si è espresso chiaramente in proposito fin da'suoi primi lavori del 1805 , quando dicea: Denn bei Gedanken, besonders bei speculativen, heisst verstehen ganz*

(1) Vedi Remarques à la Logique subjective d'Hegel par Slomann et Vallon.

etwas Anderes als nun den grammatischen Sinn der Wort, fassen, und sie in sich zwar hinein, aber nun bis in die Region des vorstellens aufnehmen. Parole, che, col buon permesso de' miei critici, io tradurrei: Chè in fatto di pensiero, specialmente speculativo, intendere *significa tutt' altro che afferrare il senso grammaticale della parola, apprenderla in sè senza oltrepassare la regione del concetto. Valga di dilucidazione qualche esempio* (1).

Vorstellung. Aprite i dizionari, e troverete; rappresentazione, idea. Or bene, nell'Hegel Vorstellung subbiettivo non può essere rappresentazione che è obbiettiva; Darstellung, fatto estetico, non può essere Idea che è il Primo ultimo, l' A=Ω hegeliano. Spezziamo invece la parola: i suoi radicali sono Vor (innanzi), Stellung (stazione, posizione): il che, metafisicamente espresso, dicesi Concetto, secondo la nostra scientifica fraseologia. E ciò quanto alle voci isolate. Prendiamole ora ne' contesti di una frase.

Vornehmeit, volgarmente, significa alterigia. Ma applicate mo questa significazione al caso di Pilato, che trepidò innanzi alla parola Veritas pronunciata da Cristo. Non era quella l' alterigia di chi sprezza, ma era l'orgoglio dello scoraggiamento che non sa determinare il vero, cui presènte. Or appunto vor—nehmen significa prendere d'avvanzo: cosicchè il fondo del pensiero tedesco in questo caso è quello espresso dalla voce presentimento (2). *E ciò quanto ad una voce nel contesto di una frase. Veniamo ora ad una voce in relazione all'intiero.*

(1) Questi esempi sono desunti dalla critica fattami sulla Rivista Italiana, N. 124. In proposito della quale lasciando all' articolista ogni latitudine di vantare i suoi Carmi su' filosofi, gli consiglieremmo a studiare un po' più profondamente la Filologia ed un pochino anche di Filosofia, onde potesse valutar meglio quello che dice, e non far ridere.

(2) Per errore di stampa si legge presentamento (pag. 27, verso 5; Logica); ma è facile scorgere lo sbaglio.

Non si creda che la mia dizione non venga autorizzata dall'Hegel stesso: questi nelle sue lezioni sulla Storia della Filosofia (pag. 27, Berlino, 1840) usa la medesima voce Vornehm nello spiegare un' altra volta le parole di Pilato; e ciò appunto quando parla di verità appresa per sentimento, per opinione, donde il disperare del vero.

Einheit significa unità. Or dite unità dell'anima e del corpo e voi direte un concetto corrente in Europa, chè noi pure ammettiamo codesta unità ipostatica; ed intanto direte il rovescio del pensiero dell' Hegel, che pone l'anima ed il corpo identici.

Ma meglio che in queste specialità, sulle quali ho rossore di fermarmi (e non lo avrei fatto se non si trattasse di un libro destinato per la gioventù facilmente impressionabile), veniamo a talune voci che sono il perno su cui s'incardina tutto l' Hegel.

L'Hegel, giunto la prima volta a noi a traverso il velo della lingua francese, ci è pervenuto in un elegante abbigliamento sì, ma nascondendo molto di sua muscolosità.

Cristo non pronunciò che due sole parole: Padre nostro *e* regno tuo*; ma queste parole valsero a convellere il mondo e crear 18 secoli di storia ancor giovine: passate letteralmente dall'ebraico nel concetto latino, siffatte parole perdettero senso e svolsero l'anomalia della corte romana. Così pure l' Hegel non pronunciò che due parole, Werden e Daseyn; ed in queste parole si rinchiude un periodo intiero religioso e politico. Le ordinarie filosofie prendono il Logos religioso e lo svolgono nel suo movimento successivo: i geni filosofici non fanno questo, ma si attaccano al fondo stesso del Logos. Il Gioberti p. e. (per servirmi di un nome famoso troppo) si tien fisso all'idea di causa creatrice che è il nostro Logos religioso; e non uscì dalla strettissima cerchia del pensiero attuale, comunque lo avesse sommerso in un profluvio di voci esotiche e nuove, quasi che le sole voci bastassero per una nuova veduta del mondo. Egli era un filosofo. Ma l' Hegel genio, attaccò direttamente l' antropomorfismo del Dio d'Europa. Egli studiò nella storia dello sviluppo dello spirito umano (la cui coscienza è religione), studiò e vide come ne' primordi l'uomo fanciullo non distingua il Dio dalla forza universale di natura, perchè crede se stesso un Essere naturale; vide come l' uomo adulto, nel* sentirsi *animale, cangi il Dio nella forza delle sue passioni e bisogni; vide come affacciandosi lo intelletto, il Dio si fa Provvidenza: onde egli che si sentì ragione, si apprese all'immenso tentativo di caratterizzare il Dio quale Idea. Per realizzare codesto tentativo, dovè rovesciare tutta la scienza come*

esiste a' nostri tempi, riformandone i concetti. Quindi il principio di contraddizione, invece del principio intellettuale di identità, fu posto base alla scienza: e le idee di movimento e determinazione giuocarono per tutto. Queste idee sono il Werden ed il Daseyn.

Il francese tradusse Werden per Devenir; e simil frase fu sacrosanta: ma il divenire è un cangiamento passivo, subito e non fatto; mentre il Werden è un cangiamento attivo, fatto e non subito. Col Werden l' Hegel volle dirci che l' Idea si muove, e che per questo movimento intrinseco si pone in uno stato altro *del primo, contraddizione che va a risolversi in un concreto, dove si riassorbe l'*uno *e l'*altro. *Or questo non è divenire, è farsi; parola, a cui per maggior precisione ho sostituito in Logica il* fieri *latino, perchè il farsi italiano dice far-sè, mentre dovrebbe dire* far-sè-altro. *Si dica lo stesso del Daseyn che il francese disse Existence. Existence vuol dire* Esse ex, *idea di causa creatrice cui l' Hegel vuole trasformata. Forse l'*y-être *avrebbe detto qualche cosa dippiù, perchè l'* y *francese dinota appunto la determinazione dello spazio e del tempo cui corrisponde presso a poco il* Da *tedesco. Checchè ne sia di ciò, nella impossibilità di rinvenire un vocabolo italiano corrispondente, io mi son servito di due voci,* Essere determinato, *che dicono appunto Daseyn.*

Da tutte queste cose si scorga quanto studio si racchiude in quelle alterazioni, che solo la leggerezza di un articolista può ritener leggiere.

Il rimprovero esatto, da che non posso declinare, è quello della oscurità in buona parte della Logica e della Fenomenologia; e lo stile che sa men d'italiano che del tedesco da cui si origina. Pure se voleste ascoltare una mia preghiera, vi premurerei a riflettere che l'Hegel è un genio; il quale, in conseguenza, dovè in sulle prime solo intravedere il suo creator pensiero, onde poi chiarificarlo man mano. Da ciò quell'intralciamento, quella ondulazione, quello stento nell'andare a formare una lingua novella capace di rivelare le sue novelle vedute. Ed io ho creduto pregio dell'opera ricopiare il velo là dove veramente l'Hegel ha steso un velo; però dandovi le eccellenti dilucidazioni fatte da' più distinti allievi del grande uomo.

SEZIONE TERZA

Fine dell' Indice.

INTRODUZIONE.

1.

La conoscenza dello spirito è la più concreta, epperò la più profonda e difficile. L'assoluto precetto: *Conosci te stesso*, nè in sè, nè in quanto si pronuncii storicamente, ha il significato di una conoscenza di se stesso secondo le particolari capacità, carattere, tendenze e debolezze dell'individuo; ma significa la conoscenza di ciò che è il vero dell' uomo, come vero in sè e per sè, la conoscenza dell' Essenza stessa come spirito. Molto meno la filosofia dello spirito ha di mira quella che chiamasi conoscenza dell'uomo, la quale si affatica ad indagare le specialità le passioni le debolezze, le così dette pieghe del cuore umano. Codesta conoscenza in parte presuppone la conoscenza dell' universale, dell' uomo, ed essenzialmente dello spirito; ed in parte s' impaccia di accidentali insignificanti non vere esistenze dello spirito, senza penetrare il sostanziale, lo spirito stesso.

Dilucidazione. La difficoltà della filosofica conoscenza dello spirito consiste in ciò, che non vi si tratta della semplice logica Idea comparativamente astratta, ma della più concreta della più sviluppata forma cui giunga l' Idea nel suo svolgimento. Anche lo spirito finito o subbiettivo, non solamente l'assoluto, dee essere compreso come realizzazione della Idea. La considerazione dello spirito quindi è veramente filosofica, quando riconosca la nozione dello stesso nel suo vivente sviluppo e realizzazione; vale a dire, quando comprenda lo spirito come immagine dell' eterna Idea. Appartiene alla natura dello spirito riconoscere la sua nozione. Il precetto dato dall' Apollo delfico a' Greci, perchè conoscessero se stessi, non ha quindi il senso di un comando imposto esternamente da una potenza estranea allo spirito umano: il Dio che spinge alla conoscenza di se stesso non è altro che la propria assoluta legge dello spirito. Ogni

fatto dello spirito, in conseguenza, è un comprender se stesso; e lo scopo di ogni vera scienza è quello che lo spirito riconosca se stesso in tutto quello che è in cielo ed in terra. Non vi ha cosa assolutamente altra per lo spirito. Anche l' Orientale non si perde interamente nell'obbietto della sua adorazione. Però i Greci, primi, hanno espressamente compreso come spirito ciò che si ponevano innanzi come divino; e nondimeno essi non son giunti nè in filosofia nè in religione alla conoscenza dell'assoluta infinità dello spirito. Laonde la relazione dello spirito umano al divino è per i Greci non assolutamente libera. Primo il Cristianesimo, con la dottrina della incarnazione di Dio e della presenza dello Spirito santo nella credente chiesa, ha dato alla coscienza umana un perfetto libero rapporto all'infinito, e quindi si è resa possibile la compreensiva conoscenza dello spirito nella sua assoluta infinità.

Tale conoscenza soltanto merita il nome di considerazione filosofica. La conoscenza di se stesso nell'ordinario trivial senso di una perscrutazione delle debolezze e de'difetti dell' individuo, ha tanto meno di interesse ed importanza, non per la filosofia, ma per gl'individui, anche in rapporto agl'individui, quanto meno si aderga alla conoscenza della universale intellettiva e moral natura dell'uomo; e quanto più prescindendo dal vero contenuto della volontà, dall'obbligazion morale, tenga d'occhio l'indirizzo che ha l'individuo per la specialità a lui cara. Val lo stesso della così detta conoscenza dell'uomo in riguardo alle proprietà dello spirito individuale. Questa conoscenza in ogni caso è utile e necessaria per la vita, particolarmente nelle cattive politiche posizioni, dove dominano non il dritto ed il costume, ma la fantasia il capriccio l'arbitrio degl' individui; nel campo degl'intrighi, ove i caratteri non poggiano sulla natura della cosa, vogliono anzi conservarsi utilizzando astutamente le proprietà altrui, desiderosi di raggiungere per mezzo di ciò i loro scopi accidentali. Per la filosofia però, questa conoscenza umana resta indifferente nel grado dove essa non può elevarsi dalla considerazione di accidentali individualità all'appreensione del grande umano carattere, pel quale possa intuirsi la vera natura dell' uomo in una purezza non ingombra di eterogeneità.

Per la scienza torna svantaggiosa ogni conoscenza dell' uomo, quando, misconoscendo nelle così dette prammatiche trattazioni della storia il sostanzial carattere degl' individui mondialmente storici, e non vedendo che le grandi gesta non possono essere compiute se non da' grandi caratteri, fa il tentativo, che si vorrebbe spirituale, di derivare dalle accidentali specialità di quegli eroi, da pretese piccole mire passioni inclinazioni, i grandi avvenimenti della storia. Per tale condotta la storia, dominata dalla Provvidenza divina, si rabbassa ad un giuoco di un' attività senza valore, ad evenienze accidentali.

2.

Della pneumatologia, della così detta razionale psicologia come astratta metafisica intellettuale, si è già fatto cenno nella Introduzione (1). La psicologia empirica tiene per suo obbietto lo spirito concreto: e poichè dopo il ravvivamento delle scienze l' osservazione e l' esperienza son divenute precipui fondamenti della conoscenza del concreto, la psicologia vien trattata di guisa che in parte la metafisica rimanga al di fuori di codesta empirica scienza, senza che venga in sè a concreta determinazione e valore, ed in parte la empirica conoscenza si arresti alla ordinaria intellettuale metafisica di forze, di facoltà diverse e simili, sbandendo la considerazione speculativa.

In conseguenza i libri di Aristotele sull'anima, con le sue trattazioni degli speciali lati e posizioni della stessa, sono i migliori; è l'unica opera di speculativo interesse su questo obbietto. Lo scopo essenziale di una filosofia dello spirito può essere soltanto quello di rilevare la nozione nella conoscenza dello spirito, e quindi comprendere anche il senso di quegli aristotelici libri.

Dilucidazione. Come la guisa di considerazione, discorsa nel precedente articolo, ordinata alle non essenziali, individue, empiriche apparizioni dello spirito, viene esclusa dalla filosofia veramente speculativa, ne viene eliminata pure la così detta razionale psicologia o pneumatologia, che proprio in contrasenso della medesima tratta del-

(1) Vedi la Logica.

le astratte universali determinazioni, della Essenza supposta priva di appariscenze, dell'In sè dello spirito; perocchè la speculativa non sa apprendere gli obbietti come dati dal concetto, nè determinarli per via delle nude categorie intellettuali, come fa ciascuna psicologia, rispondendo alla quistione se lo spirito, ossia l'anima, sia sostanza semplice immateriale. Con tali quistioni lo spirito vien considerato come una cosa; perocchè ciascuna categoria vien riguardata immobile, fissa, secondo l'universal guisa dello intelletto. Son quindi incapaci ad esprimere la vera natura dello spirito: lo spirito non è un che calmo, ma piuttosto l'assoluto inquieto, la pura attività, il negare ossia l' idealità di ogni fissa determinazione intellettuale, non astrattamente semplice, ma nella sua semplicità stessa distinto dà se medesimo; non è un' Essenza, sostrato alla sua appariscenza, bensì un'Essenza reale soltanto per le determinate forme del suo necessario manifestarsi; non è, come opina ogni psicologia, una cosa-anima che sta in esterno rapporto al corpo, ma è intrinsecamente connesso col corpo per l'identità della nozione.

Media tra la considerazione ordinata all' accidentale individualità dello spirito, e della pneumatologia che si occupa soltanto della Essenza vedova dell' apparenza dello stesso, sta la psicologia empirica che va alla considerazione e descrizione delle speciali facoltà dello spirito. Ma pur questa non porta alla vera identificazione dello individuale e dell' universale, alla conoscenza della concreta universale natura o della nozione dello spirito, e quindi non ha pretensioni al nome di vera speculativa filosofia. L'empirica psicologia prende tanto lo spirito in generale, quanto le speciali facoltà in cui si decompone, come dati dal concetto, senza pruovare che necessariamente queste e non altre potenze si trovino nello spirito; chè non deduce tali specialità dalla nozione dello spirito.

Con simil difetto di forma va necessariamente la non ispiritualità del contenuto. Mentre nelle due già delineate guise di considerazione vengono prese come qualche cosa di fisso per sè l'individuale da una banda e dall'altra l' universale, nella psicologia empirica anche le specialità in cui lo spirito si decompone stagnano nella loro circoscrizione; cosicchè lo spirito è un nudo aggregato d' indipendenti

forze, delle quali ciascuna sta con l'altra in relazion reciproca e però in esterno rapporto. In effetti, benchè questa psicologia esiga tra le diverse forze dello spirito una produttrice armonica rispondenza (una parola che torna soventi in questo obbietto, come altre volte la parola perfezione), con ciò si esprime un da farsi e non la originaria identità dello spirito, nè vien riconosciuta come necessaria e razionale la specificazione cui procede la nozione dello spirito, loro unità in sè positiva. In conseguenza quell' armonica relazione resta un modo di parlare che nulla dice, e che forma un vuoto concetto, pel quale le forze dello spirito presupposte indipendenti non giungono a potenza alcuna.

3.

Il sentimento personale della vivente unità dello spirito ponesi da se stesso, ponesi da sè nello smembramento della medesima in diverse facoltà, forze, o, che val lo stesso, attività presupposte indipendenti l' una a fronte dell' altra. Le contraddizioni che si presentano della *libertà* dello spirito, *e del suo venir determinato*, della libera operosità dell'anima a differenza della sua esterna corporeità e dell' intima loro reciproca dipendenza, han qui d'uopo di venir comprese. I fenomeni del magnetismo animale oggigiorno han fatta intuire anche nell'esperienza la sostanziale unità dell'anima e la potenza della sua idealità; onde tutte le fisse differenze intellettuali sono state messe in iscompiglio, e si è trovata immediatamente necessaria una considerazione speculativa per isciogliere la contraddizione.

Dilucidazione. Tutte le finite compreensioni dello spirito, tratteggiate ne'due precedenti paragrafi, sono state rimosse in parte per le mostruose trasformazioni che la filosofia in generale ha pruovato negli ultimi tempi, ed in parte dall' empirico lato stesso per i fenomeni del magnetismo animale che bandiscono dalla testa un pensiero finito. Per ciò che concerne il primo dato, la filosofia si è elevata dalla guisa di considerazione del pensiero soltanto riflessivo, guisa divenuta generale da'tempi di Wolf, come ancora dal tenersi con Fichte a'così detti fatti di coscienza, fino all'apprender lo spirito come reale Idea di sè conscia, fino alla nozione del vivente spirito che

necessariamente si distingue in sè e torna dalle sue differenze all'unità; onde non solo vengon superate le astrazioni d'individualità, specialità ed universalità, campeggianti in quelle finite appreensioni dello spirito, ridotte a momenti della nozione, loro verità; ma anche ebbe valore di solo scientifico metodo la forte forma del contenuto che si sviluppa da sè necessariamente, invece dell'esterna descrizione di una stoffa trovata davvanzo. Mentre nelle empiriche scienze il materiale vien dato dall'esperienza, preso dall'esterno ed ordinato secondo un'universale regola già fissa; lo speculativo pensiero al contrario deve dimostrare ciascun suo obbietto e lo sviluppo del medesimo nella sua assoluta necessità. Ciò avviene perchè ciascuna speciale nozione vien dedotta dalla universale nozione che produce e realizza se stessa, ossia dalla logica Idea. La filosofia quindi dee comprendere lo spirito come necessario sviluppo dell'eterna Idea; e quello che fa le speciali parti della scienza dello spirito è mestieri venga sviluppato dalla nozione della stessa. Come nel vivente in generale, tutto in ideal guisa è già racchiuso nel seme, e da questo stesso vien tratto via da una estranea potenza; così dobbiamo noi ricavare tutte le speciali forme dello spirito vivente dalla sua nozione, come dal suo seme. Il nostro pensiero mosso dalla nozione rimane del tutto immanente all'obbietto mosso dalla nozione: noi vediamo insieme il proprio sviluppo dell'obbietto non cangiarsi per la miscela di nostri subbiettivi concetti e capricci. La nozione per isvilupparsi non abbisogna di un *urto* esterno: la sua propria inquieta natura, che racchiude in sè la contraddizione della semplicità e della distinzione, la spinge a realizzarsi, a svolgere in un che reale la differenza data in lei stessa idealmente, cioè nella forma contraddittoria dell'indifferenza, ed a farsi, togliendo codesta semplicità qual mancanza od unilateralità, un intiero di cui pria non racchiudea altro che la possibilità.

Come nel principio e nel processo del suo sviluppo, la nozione nella fine dello stesso non è meno indipendente dal nostro arbitrio. Nelle guise di considerazione meramente raziocinanti la conclusione apparisce più o meno arbitraria. Nella scienza filosofica al contrario la nozione stessa pone al suo svilupparsi una circoscrizione,

perocchè essa si dà una realtà che le corrisponde a capello. Nel vivente noi già troviamo questa nozione che limita se stessa. Il nocciolo conchiude il suo sviluppo in pianta, sensibile data nozione, con una realtà a lui pari, producendo cioè il seme. Val lo stesso dello spirito. Anche il suo sviluppo raggiunge la sua meta, quando abbia realizzata perfettamente la nozione del medesimo, o, che val lo stesso, quando lo spirito sia giunto alla perfetta coscienza della sua nozione. Il ricomporsi in uno del principio e della fine, questo ritornar della nozione a se medesima nel suo svolgersi, apparisce allo spirito in una figura assai più perfetta che nel mero vivente: perocchè mentre in questo il seme prodotto non è lo stesso del seme produttore, nello spirito conoscente ciò che si produce è lo stesso di quello che lo produce.

Che se consideriamo noi lo spirito nel delineato processo dello svolgimento della sua propria nozione, lo riconosciamo allora nella sua verità; intendendo per verità l'armonizzarsi della nozione e della sua realtà. Lo spirito nel suo immediato non è vero; mentre la sua nozione non si è fatta ancora obbiettiva: ciò che in lui è presente in guisa immediata, non si è modellato ancora secondo le sue leggi, e la sua realtà non si è configurata ancora corrispondentemente alla sua nozione. L' intiero sviluppo dello spirito non è che l' elevarsi alla sua verità, e le così dette forze dell'anima non hanno altro senso che quello di essere i gradini di siffatto elevamento. Per codesto distinguersi in se stesso, per siffatto trasformarsi, e pel ritorno da tali differenze all'unità della sua nozione, lo spirito, come vero, è vivente, organico, sistematico; e solo riconoscendo tale sua natura, la scienza dello spirito è pur vera, vivente, organica, sistematica. Simili predicati non possono essere attribuiti nè alla psicologia razionale nè all' empirica; perchè quella rende lo spirito una morta Essenza diversa della sua realizzazione; questa va ad uccider lo spirito vivente, perocchè lo smembra in una composta moltiplicità d' indipendenti forze non prodotta dalla nozione.

Come si è già avvertito, il magnetismo animale ha contribuito a toglier via la non vera, finita, meramente intellettuale apprensione dello spirito. Quel maraviglioso stato ha avuto questa efficacia in rap-

porto alla considerazione de' lati naturali dello spirito. Mentre gli altri stati e le naturali determinazioni dello spirito, del par che le conscie attività dello stesso, possono almeno venir apprese esternamente dallo intelletto nello esterno rapporto di causa ed azione, rapporto dominante nel finito e che si dice natural corso delle cose; l' intelletto medesimo è incapace a credere a' fenomeni del magnetismo animale, mentre negli stessi si perde il fissarsi dello spirito in un determinato luogo e tempo, quale vien opinato dallo intelletto; e manca perfino l' intellettuale reciproca dipendenza della causa e dell'azione, venendo ad apparire in seno del sensibile Essere determinato stesso una elevazione dello spirito sulla reciproca esteriorità e sulle sue esterne relazioni, miracolo incredibile all'intelletto.

Benchè sarebbe stoltezza il ravvisare ne'fenomeni del magnetismo animale un' elevazione dello spirito sulla sua compreensiva ragione, e dallo stato magnetico attendere spieghe sull' eterno più elevate di quelle che possano darsi dalla filosofia; benchè lo stato magnetico dee dichiararsi una malattia, una decadenza dello spirito al di sotto dell' ordinaria coscienza, in quanto che lo spirito depone in quello stato il pensiero che si muove in determinate differenze contrapponendosi alla natura; ciò nonpertanto il visibile svincolarsi dello spirito da' limiti del tempo e dello spazio e da ogni finita relazione è qualche cosa che si rannoda alla filosofia, e che, gettando una sfida allo scetticismo dell' intelletto con tutta la brutalità di una decisiva cosa di fatto, rende necessario il procedere dall' ordinaria psicologia alla compreensiva conoscenza, per la quale soltanto il magnetismo non è più una maraviglia indicifrabile.

4.

La concreta natura dello spirito porta con sè per la considerazione la particolare difficoltà, che i gradi e le determinazioni speciali dello sviluppo della sua nozione non rimangano insieme quasi speciali esistenze di fronte alle sue più profonde fisonomie, come avviene nell' esterna natura; dove la materia e 'l movimento hanno loro libera

esistenza, qual solar sistema, e le determinazioni del senso esistono prima come proprietà de' corpi e quindi più liberamente come elementi, e così via discorrendo. Le determinazioni ed i gradi dello spirito al contrario non sono essenzialmente che momenti, stati, determinazioni de' superiori gradi di sviluppo. Siegue quindi che nella determinazione inferiore e più astratta si ha già empiricamente la più elevata; come p. e. nel sentimento si ha come contenuto o determinazione ogni cosa più altamente spirituale. Nel sentimento quindi, che è solamente un'astratta forma, può superficialmente aver luogo e radice ogni contenuto religioso, morale, e simile, di cui le determinazioni necessariamente appariscono come speciali modi del sentimento. Ma considerati essendo i più bassi gradi, per rendere osservabile la loro empirica esistenza, si fa necessario toccare i più elevati, de' quali i primi non sono che forme, anticipando per tal modo un contenuto che si offre posteriormente nello sviluppo. Sian d' esempio la coscienza, che entra nel naturale svegliarsi; lo intelletto che giuoca nella follia, e simili.

Nozione dello spirito.

5.

Lo spirito per noi ha per suo presupposto la natura, di cui è verità ed imperò assoluto primo. In questa verità la natura svanisce e lo spirito si presenta come l' Idea giunta al suo Esser per sè, il cui obbietto è insieme il subbietto della nozione. Siffatta identità è l'assoluta negatività, mentre nella natura la nozione ha la sua perfetta esterna obbiettività; ma tolta codesta sua esternazione, essa addiviene identità con sè. Codesta identità è il riedere dalla natura.

Dilucidazione. Nella dilucidazione a parag. 3 la nozione dello spirito si è già posta nell' esser questo la reale Idea conoscitrice di se stessa. La filosofia deve dimostrar necessaria siffatta nozione, come tutte le altre nozioni: voglio dire che la filosofia deve riconoscerla qual risultato dello sviluppo della nozione universale, ossia della Idea logica.

In questo sviluppo però, allo spirito non solo precede la logica Idea ma anche l'esterna natura. In effetti, la cognizione racchiusa nella semplice logica Idea, è la nozione della cognizione sol da noi pensata, e non la cognizione data per se stessa, non il reale spirito, ma la mera sua possibilità. Lo spirito reale, che nella scienza dello spirito è solo nostro obbietto, ha l'esterna natura per sua prossima, e l'Idea logica per sua prima presupposizione. In conseguenza la filosofia della natura per suo estremo risultato dà la pruova della necessità della nozione dello spirito; pruova che la logica fornisce mediatamente. La scienza dello spirito da sua parte dee prendere questa nozione per isvilupparla e svolgerla. Quello dunque che qui nel principio della nostra considerazione dello spirito noi diremo in forma di asserzione, può essere scientificamente dimostrato soltanto dall'insieme della filosofia. In sulle prime noi non possiamo far altro se non ispiegare pel concetto la nozione dello spirito.

Per fissare codesta nozione è necessario dare la determinazione per la quale l'Idea sta come spirito. Ogni determinazione però è tale solo a fronte di un'altra determinazione: quella dello spirito in generale sta di fronte all'altra della natura: quella perciò non può comprendersi se non con questa. Come determinazione distintiva della nozione dello spirito, dee essere disegnata l'Idealità, cioè il togliere dell'Esser altro dell'Idea, il movimento e l'effettuazion di ritorno dell'Idea dal suo Altro in sè; mentre la determinazione distintiva della logica Idea è l'immediato semplice Essere in sè, e per la natura è l'Esser fuori di sè. Uno sviluppo più ampio di ciò che si è cennato nella dilucidazione al § 3 circa la logica Idea ci porterebbe troppo oltre. Più necessario in questo luogo è uno schiarimento di ciò che si è dato come caratteristica dell'esterna natura, che ha un più vicino rapporto a quella dello spirito, come si è già avvertito.

Anche la natura esterna è, come lo spirito, razionale, una rappresentazione dell'Idea. Ma nella natura l'Idea apparisce nell'elemento dell'esteriorità reciproca: non solo è esterna allo spirito, come all'interiorità in sè e per sè positiva formante l'Essenza dello spirito, ma è anche esterna a se stessa. Siffatta nozione della natu-

ra,espressa da'Greci ed a'medesimi volgare,si accorda perfettamente col nostro ordinario concetto della stessa. Noi sappiamo che la natura è nello spazio e nel tempo , poichè nella natura l'una cosa sta accanto all'altra, e quella siegue a questa: sappiamo,in una parola, che ogni cosa naturale è reciprocamente estrinseca all'infinito: sappiamo inoltre che la materia, codesto universal fondamento di tutte le determinate esistenti forme della natura, non solo ci presta resistenza e sta al di fuori del nostro spirito, ma si tiene in contrapposizione reciproca con se stessa, e si divide in punti concreti in atomi materiali dai quali si compone. Le differenze nelle quali si svolge la nozione della natura sono più o meno esistenze indipendenti l'una a fronte dell'altra: per la loro originaria unità veramente esse stanno in rapporto l'una dell'altra, tanto da non poter esser comprese l'una senza l'altra; ma questo rapporto è loro esterno in un grado più o men forte. In conseguenza noi diciamo a buon dritto, che nella natura non domina la libertà ma la necessità; perocchè quest' ultima, nel suo proprio significato, è il reciproco rapporto, soltanto interno, epperò soltanto esterno delle indipendenti esistenze. Così p. e. la luce e gli elementi appariscono indipendenti l'una a fronte degli altri: così i pianeti, benchè siano attratti dal sole, non ostante codesta relazione al loro centro, hanno l'apparenza d' essere indipendenti dallo stesso e tra loro ; e siffatta contraddizione vien rappresentata per via del movimento de' pianeti intorno al sole.In ogni caso, nel vivente ha luogo una più alta necessità di quella domini in ciò che manca di vita. Già nella pianta mostrasi un centro che si spande nella periferia, una concentrazione del diverso, uno svilupparsi dal di dentro all' infuori, un' unità che distingue se stessa,e che si riporta dalle sue differenze all'unità nelle gemme; ed in conseguenza un qualche che cui noi attribuiamo una spinta interna: pure siffatta unità resta imperfetta,mentre il processo organico della pianta è un andar del soggetto vegetabile fuori di sè: ivi ogni parte è un' intiera pianta, è la ripetizione della stessa cosa; e le membra in conseguenza non sono tenute in perfetta soggezione all' unità del subbietto. Una più compiuta vittoria della esteriorità vien rappresentata dall' organismo animale: in esso nessun

membro genera l'altro, nessuno è causa ed effetto, mezzo e scopo di se stesso, epperciò suo Altro: invece l'intiero vien così compenetrato dalla sua unità,che nulla vi apparisce indipendente: ciascuna determinazione è ideale: l'animale in ogni determinazione resta lo stesso unico universale; e per tal via nel corpo animale la esteriorità reciproca si mostra nella sua compiuta non verità. In forza di tal Essere con sè nella determinazione, in forza di siffatto riflettersi immediatamente in sè nella e dalla sua esteriorità, l'animale è subbiettività per sè positiva ed ha sentimento. Il sentimento è l'onnipresenza dell'unità animale in tutte le sue membra, che riportano immediatamente ciascuna impressione all'unico intiero, il quale nell'animale comincia ad esser per sè. Tal subbiettiva interiorità importa che l'animale per se stesso si determini dal di dentro all'infuori e non solamente dallo esterno; vale a dire ch'egli ha interna spinta ed istinto. La subbiettività dell'animale racchiude una contraddizione, e l'interna spinta a conservarsi toglie codesta contraddizione: tal conservazione di se stesso è la prerogativa del vivente ed in ancor più elevato grado è quella dello spirito. Que' che sente è determito, ha un contenuto, e quindi una differenza in sè: codesta differenza è in sulle prime più ideale, più semplice, più elevata nell'unità del sentire: la tolta differenza consistente nell'unità è una contraddizione tolta, appunto perchè la differenza si pone come differenza. L'animale per tal modo dal suo semplice rapporto a sè viene spinto contro la natura esterna. Per simile opposizione ricade l'animale in una nuova contraddizione; perocchè allora la differenza è posta in una guisa che contraddice all'unità della nozione: quindi dee tal contraddizione togliersi,come già si toglieva l'unità senza differenze. Tal dileguamento del diverso avviene per ciò, che l'animale distrugge quel che è determinato per se stesso nell'esterna natura, conservandosi per via di tal guasto. Così per l'annullamento dell'Altro opposto all'animale si reintegra l'originario semplice rapporto a sè e la contraddizione ivi racchiusa. Per la vera soluzione di simil contraddizione è necessario che l'Altro,cui si rapporta l'animale, si agguagli a questo. Ciò trova luogo nella relazione sessuale: in essa ciascuno de' due sessi sente nell'altro non una estranea esteriorità, ma se

stesso, ossia il genere comune ad ambidue. La relazione sessuale è in conseguenza il più alto punto della natura vivente: in questo grado è dessa una massima esterna necessità; perocchè le diverse esistenze che si rapportano reciprocamente non sono più l'una all'altra esterne, ma hanno il sentimento della loro unità. Quindi l'anima delle bestie non è ancor libera: perocchè essa apparisce sempre tutt'una con la determinazione del sentimento o dell'irritabilità, e sempre vincolata da una determinazione: la specie per l'animale sta sol nella forma d'individualità: esso sente sì la specie, ma non ne sa niente: nelle bestie l'anima non è ancora per l'anima, e l'universale come tale non è ancora per l'universale. Perciò togliendo via la specialità de'sessi quale ha luogo nel processo della generazione, l'animale non va alla produzione del genere, ma ciò che si produce per tal processo è di nuovo l'individuo. Per tal via la natura, anche nell'altissima sommità del suo elevarsi sul finito, ricade sempre in questo, e rappresenta per tal via un permanente corso circolare. Perfino la morte, indotta necessariamente dalla contraddizione tra l'individuo e 'l genere, non apporta l'universalità positiva in sè e per sè, o l'individualità universale in sè e per sè, la subbiettività che ha per obbietto se stessa, mentre è l'annullante vuota negazione della individualità, appariscente essa stessa in forma d'immediata individualità, e non è il toglier via l'individualità conservandola. Anche nella più perfetta forma cui si eleva la natura, nella vita animalesca, la nozione non raggiunge una realtà pari alla sua Essenza animata, la compiuta vittoria sull'esteriorità e sul finito del suo Essere determinato. Ciò non avviene che nello spirito, che si distingue dalla natura per simile vittoria la quale ha luogo in lui; cosicchè tale distinzione non è soltanto il fatto di una riflessione esterna sull'Essenza dello spirito.

Questo togliere l'esteriorità, pertinente alla nozione dello spirito, è quello che abbiam chiamato l'idealità dello stesso. Tutte le attività dello spirito non sono che diverse guise del riportare l'esterno a quella interiorità che è lo spirito stesso; e solo per questo riportare, per tal idealizzare od assimilazione dell'esterno addiviene ed è egli spirito.

Considerando lo spirito più davvicino, troviamo che la prima e più semplice determinazione dello stesso è l'esser Io. L'Io è il perfettamente semplice, l'universale. Quando noi diciamo Io, intendiamo certamente un individuo: però essendo ognuno un Io, noi esprimiamo un che del tutto universale. L'universalità dell'Io fa che egli possa astrarre da tutto, perfino dalla sua vita. Lo spirito però non è soltanto l'astrattamente semplice, pari alla luce, quale vien considerato quando si parla della semplicità dell'anima in opposizione alla composizione de' corpi: lo spirito è anzi, nonostante la sua semplicità, un diverso in sè; perocchè l' Io pone se stesso a sè di contro, si fa suo obbietto, e ritorna da questa non ancor concreta differenza, in ogni caso già astratta, all'identità con sè. Tal Esser con sè dell' Io nel suo differenziarsi è la stessa infinità od idealità. Questa Idealità serbavasi però prima nel rapporto dell' Io allo infinito moltiplice materiale posto a lui di contro. Afferrando l' Io tal materiale, questo vien inoculato e trasfigurato dall' universalità dell' Io, perde la sua smembrata consistente fermezza, ed ottiene uno spirituale Essere determinato. Lo spirito in conseguenza non viene in alcun modo strappato dalla sua semplicità, dal suo Esser con sè e rigettato per l' infinita moltiplicità de' suoi concetti in una reciproca estesa esteriorità: la sua semplice medesimezza compenetra anzi, in una non turbata nitidezza, quella moltiplicità, e viene ad una indipendente fermezza.

Lo spirito, come spirito finito, non si satisfa col trapiantare per via della sua concettuale attività le cose nello spazio di sua interiorità, e col toglier ad esse così la loro esteriorità in una guisa anche esterna: ma, come religiosa coscienza, si spinge per la manifesta assoluta indipendenza delle cose fino all'unica infinita potenza di Dio che tutto regge, ed opera nel suo Interno; e, come filosofico pensiero, compie quell' idealizzazione delle cose riconoscendo la determinata guisa come la eterna Idea, che forma il comune principio, si presenta in quelle. Con tale conoscenza l'idealistica natura dello spirito che già operava nello spirito finito, giunge alla sua più perfetta e concreta forma: lo spirito si fa reale Idea che comprende perfettamente se stessa: e perciò spirito assoluto. Già nello spirito finito

l'idealità ha il senso di un movimento che tornava al suo cominciamento, per lo quale lo spirito progredendo dalla sua indifferenza, prima posizione, ad una posizione altra della prima, e ritornando a sè per mezzo della negazione, mostrasi come assoluta negatività, come infinita affermazione di se stesso: e giusta tal sua natura, lo spirito dee considerarsi primamente nella sua immediata identità con la natura, quindi nella sua contraddizione contro la stessa; ed infine nella sua identità con la natura, ottenuta per mezzo di quella contraddizione cui racchiude in sè come già tolta.

Compreso così, il finito spirito vien riconosciuto come totalità, come Idea, e propriamente come reale Idea che è per sè, e che riede da quella contraddizione a se stessa. Tal ritorno non ha che il cominciamento nello spirito finito: esso non si compie che nello spirito assoluto: perocchè in questo primamente l'Idea non si comprende sol nella unilaterale forma della nozione o della subbiettività e neppure sol nella forma altrettanto unilaterale della obbiettività, della realtà, ma nella perfetta unità di questi due diversi momenti, valdire nella sua assoluta verità.

Ciò che abbiam detto di sopra sulla natura dello spirito è una cosa a dimostrarsi e dimostrata soltanto per la filosofia; nè abbisogna di conferma da parte della nostra ordinaria coscienza. In quanto però il filosofico pensiero ha d'uopo a sua volta di una concepibilità della sviluppata nozione dello spirito, possiamo ricordare che pur la cristiana teologia apprende Dio, cioè la verità, come spirito, e questo non calmo e permanente in vuota identità, ma tale da entrare necessariamente nel processo del distinguersi da se stesso, del porre il suo Altro, e da riedere a se stesso sol per questo Altro, togliendolo e conservandolo, non cancellandolo. Come si sa, la teologia esprime questo processo a mo' di concetto, così che Dio Padre, il semplice universale, que' che è in sè, rinunciando alla sua solitudine, crea la natura, ciò che è a se stesso esterno, ciò che è fuori di sè, e genera un Figlio, il suo altro Io: in questo Altro però, in virtù del suo infinito amore, guarda se stesso, e riconosce la sua immagine, ed in questo ritorna all' unità con sè. Codesta non più astratta, immediata, ma concreta unità, mediata dalla differenza,

unità che provviene dal Padre e dal Figlio, e che tocca nella cristiana chiesa alla sua perfetta realtà, è verità, è il Santo Spirito, che deve esser riconosciuto come Dio, quando questi voglia comprendersi nella sua assoluta verità; qual reale Idea che è in sè e per sè, e non già o nella forma della nuda nozione, dell' astratto Essere in sè, o nella forma, ancor non vera, di un' individua realtà non armonizzante con la universalità della sua nozione, bensì nel pieno accordo della sua nozione e della sua realtà.

E ciò basti sulle distintive determinazioni della natura esterna e dello spirito in generale. Con la differenza sviluppata va insieme cennato il rapporto in cui stanno reciprocamente la natura e lo spirito. Poichè siffatto rapporto spesso viene male inteso, un rischiarimento sul medesimo cade qui a proposito. Abbiam detto che lo spirito nega la esteriorità di natura, assimila la natura, e con ciò l'idealizza. Tale idealizzazione ha una forma unilaterale nello spirito finito che pone la natura fuori di sè: qui si oppone all' attività del nostro pensiero un esterno materiale, che indifferente a fronte del cangiamento che noi ne desumiano, del tutto passivamente sperimenta la idealizzazione partecipatagli.

Però nello spirito che produce la storia del mondo trova luogo un'altra relazione. In esso non istà più da un lato un'attività esterna all'obbietto, e dall'altro lato un obbietto meramente passivo; ma la spirituale attività s' indrizza verso un obbietto in se stesso attivo, verso tal cosa che essa stessa ha lavorato per quello cui dee esser prodotto per via di tale attività: cosicchè nell'attività e nell'obbietto si presenta lo stesso ed identico contenuto. Così p. e. nell' epoca quando l' attività di Alessandro e Cesare operava sul loro obbietto, il popolo e 'l tempo eran per se stessi divenuti capaci delle opere a compiersi da tali individui: il tempo si crea gli uomini, come questi son da quelli creati: i grandi sono gli strumenti dello spirito del loro tempo e popolo, come viceversa a' grandi il popolo serve di strumento pel compimento de'loro fatti. In una guisa simile alla descritta relazione si contiene lo spirito filosofante verso la natura esterna. Valdire che il pensiero filosofico riconosce come la natura non solamente vien da noi idealizzata, mentre la reciproca esteriorità di que-

sta non è un che insormontabile per se stesso in forza della sua nozione; ma riconosce pure che l'eterna Idea immanente nella natura, o, che val lo stesso, lo spirito che è in sè operante nel suo Interno effettua l'idealizzazione e toglie la reciproca esteriorità, mentre tal forma del suo Esser determinato non contraddice all' interiorità della sua Essenza. La filosofia dee in certo modo vedere come la natura stessa, tolta la sua esteriorità, riprenda nel centro della Idea ciò che è a se stessa esterno, o lasci produrre questo centro all' esterno, liberi la nozione in lei nascosta dal velo dall'esteriorità, e vinca così l'esterna necessità. Tal passaggio dalla necessità alla libertà non è semplice, ma è una scala di molti momenti, la cui rappresentazione fa la filosofia della natura. Nel più alto grado del toglier via la reciproca esteriorità, nel sentimento, lo spirito che è in sè, ritenuto ne' cancelli della natura, viene al cominciamento dell'Esser per sè e quindi alla libertà. Per simile Esser per sè affetto dalla forma di individualità ed esteriorità, ed insieme da quella di non libertà, la natura passa allo spirito come tale, vale a dire viene spinta allo spirito realmente libero per via del pensiero, nella forma d'universalità che è per sè.

Nella posizione di reciproca esteriorità il procedere dello spirito dalla natura evidentemente non può esser compreso, quasi che la natura fosse l'assolutamente immediato, il primo, l'originario dato, e lo spirito all' incontro un che posto dalla stessa: e che ciò costituisse l' assoluto Primo. Lo spirito che è in sè e per sè non è il mero risultato della natura, ma è in verità suo proprio risultato: egli produce se stesso dalle presupposizioni da cui risulta, dalla Idea logica e dalla esterna natura; ed è la verità tanto di quella che di questa, cioè la vera forma e dello spirito che è solo in sè, e di quello che è soltanto fuori di sè. In apparenza lo spirito vien mediato da un Altro, ma tale apparenza vien tolta dallo spirito stesso; perocchè questo ha, per così dire, la ingratitudine suprema di toglier via quello da cui sembra mediato, di mediatizzarlo, rabbassarlo ad una qualche cosa che solo per lui ha fermezza, rendendosi così del tutto indipendente.

In ciò che si è detto sta che il passaggio dalla natura allo spirito non è un passaggio a qualche cosa perfettamente Altro, ma è il tor-

nare in se stesso dello spirito che è fuori di sè nella natura. Così pure non vien tolta per questo passaggio la determinata differenza della natura e dello spirito; imperocchè lo spirito non procede in guisa naturale dalla natura. Quando si è detto nel § 222 della Logica, che la morte della vitalità individuale solo immediata sia l'affacciarsi dello spirito; questo prodursi non è carnale ma spirituale; non è da intendersi una produzion naturale, ma uno sviluppo della nozione che toglie l'unilateralità del genere, il quale non viene ad adeguato svolgimento, mostrandosi anzi nella morte qual negativa potenza contro quella realtà, e toglie pure la opposta unilateralità dell' animalesco Essere determinato connesso all' individualità, nella individualità universale in sè e per sè, o, che val lo stesso, nell' universale che è per sè in guisa universale, cioè nello spirito.

La natura come tale nel suo internarsi in se stessa non giugne a tale Esser per sè, alla coscienza di se stessa: la bestia, compiuta forma di tale internarsi, rappresenta soltanto la non ispirituale dialettica del passaggio da un individuo sentimento che riempie la sua anima ad un altro individuale sentimento dominante nel medesimo con altrettanto di esclusività. L'uomo il primo elevasi sulla singolarità del sentimento alla universalità del pensiero, alla scienza di se stesso, alla compreensione della sua subbiettività del suo Io; in una parola, l' uomo il primo è spirito pensante, e per ciò, e veramente sol per ciò diverso dalla natura. Quello che appartiene alla natura come tale, sta dietro lo spirito: questo ha veramente in se stesso l'intiero valore della natura; ma le determinazioni naturali sono nello spirito in tutt'altra guisa che nella natura esterna.

6.

L' Essenza dello spirito, in conseguenza, sta formalmente nella libertà, nell' assoluta negatività della nozione come identità con sè. Giusta codesta formale determinazione, può egli astrarre da ogni esteriorità, e perfino dalla propria esteriorità, dallo stesso suo Essere determinato. Egli può sopportare la negazione di sua individuale immediatezza, l' infinito dolore; tenendosi cioè affermativo ed essendo

identico per sè in tal negatività. Codesta possibilità è in sè la sua astratta universalità che è per sè.

Dilucidazione. La sostanza dello spirito è la libertà; cioè il non dipendere da un Altro, il rapportarsi a se stesso. Lo spirito è la realizzata nozione che è per sè, e che ha per obbietto se stessa. In tale unità della nozione e della obbiettività in lui presente consiste insieme la sua verità e la sua libertà. La verità fa libero lo spirito, come già Cristo ha detto: la libertà lo rende vero. Intanto la libertà dello spirito non è soltanto un' indipendenza dall' Altro fuori dello stesso, ma è l' indipendenza dall'Altro guadagnata nell' Altro; non viene alla realtà col fuggir l'Altro, ma vincendolo. Lo spirito può uscire dall' astratta universalità che è per sè, dal suo semplice rapporto a sè, e porre in se stesso una determinata reale differenza; un Altro di quello è il semplice Io, e perciò un negativo. Cotal rapporto all'Altro è non solo possibile allo spirito, ma necessario; mentre per via dell' Altro e togliendo lo stesso giugne a serbarsi ed esser nel fatto quello che esser dee secondo la sua nozione, cioè l' idealità dello esterno, la Idea che dal suo Esser altro ritorna in sè, ossia, espresso astrattamente, l' universale che distingue se stesso, e che è con sè e per sè nella sua differenza. L' Altro, il negativo, il contraddittorio, la divisione appartiene altresì alla natura dello spirito. In tal divisione sta la possibilità del dolore. Il dolore quindi non viene dallo esterno allo spirito, come s'immagina quando si domanda: come il dolore sia venuto al mondo. Pari al dolore il male, questo negativo dell' infinito spirito che è in sè e per sè, non viene dallo esterno allo spirito: esso, al contrario, non è altro se non lo spirito che si posa al vertice della sua individualità. Perfino in questa sua altissima divisione, in questo divellersi dalla radice della sua etica natura che è in sè, in questa compiuta contraddizione con se stesso, resta lo spirito identico con sè e quindi libero. Ciò che appartiene all' esterna natura soccombe nella contraddizione: volendosi p. e. porre nell' oro una gravità specifica diversa di quella che ha, l'oro sparirebbe. Lo spirito però ha la forza di sostenersi nella contraddizione, conseguentemente nel dolore, tanto sul male morale quanto fisico. L' ordinaria logica, dunque, erra credendo che lo spirito escluda da sè intieramente la contraddizione.

Ogni coscienza, invece, racchiude un' unità ed un discevramento, epperò una contraddizione: così p.e. il concetto di una dimora contraddice pienamente al mio Io, ed è nonpertanto sopportata dallo spirito. Lo spirito sostiene la contraddizione, mentre non ha in sè alcuna determinazione cui egli non può ritogliere, come quella che è da lui posta e conseguentemente da lui conosciuta. Siffatta potenza su qualsiasi contenuto in lui presente è la base della libertà dello spirito. Però nel suo immediato, lo spirito è libero soltanto in sè, secondo la nozione o la possibilità, non però secondo la realtà. La libertà reale inoltre non è immediatamente nello spirito, ma è un prodotto della sua attività. Nella scienza noi dobbiamo considerar lo spirito come produttore della sua libertà. L' intiero sviluppo della nozione dello spirito rappresenta il farsi libero dello spirito da tutte le forme del suo Essere determinato che non corrispondono alla sua nozione. Tal liberarsi viene a luce perchè codeste forme sono tracciate in una realtà del tutto competente alla nozione dello spirito.

7.

La detta universalità è anche il suo Essere determinato. L'universale, come quello che è per sè, si specifica, ed è in ciò Identità con sè. La determinazione dello spirito, in conseguenza, è la manifestazione. Egli non è per a caso una determinazione o contenuto, la cui esternazione od esteriorità sol per ciò avesse forma diversa; onde non è già che lo spirito manifesti qualche cosa, ma codesta manifestazione stessa è la sua determinazione e contenuto. La sua possibilità in conseguenza è immediata infinita assoluta realtà.

Dilucidazione. Noi abbiamo già posta la distintiva determinazione dello spirito nella idealità, nel togliere l' Esser altro della Idea. Or quando nel § 7, qui sopra esposto, si dà la manifestazione qual determinazione dello spirito, questa non è una nuova una seconda determinazione dello stesso, ma uno sviluppo di quella primamente addotta. In effetti, col togliere il suo Esser altro, la logica Idea, ossia lo spirito che è in sè si fa per sè, vale a dire si manifesta. Lo spirito che è per sè, o lo spirito come tale (a differenza dello spirito che è in sè, sconosciuto a se stesso, rivelantesi solo a noi, diffuso

nell' esteriorità reciproca della natura) è non solo rivelantesi ad un altro ma a se stesso altresì; ossia, e ciò val lo stesso, è quello che compie la sua manifestazione nel suo proprio elemento, non in uno estraneo materiale. Siffatta determinazione conviene allo spirito come tale : essa in conseguenza gli vale non solamente in quanto si rapporta a se stesso ed è l'Io che ha per obbietto se stesso, ma anche in quanto procede dalla sua astratta universalità che è per sè, e pone in se stesso un determinato diverso, un Altro di quello che egli è. Imperocchè lo spirito non si perde in questo Altro: vi si sostiene anzi e svolge, v'impronta il suo Interno, fa dell'Altro un Essere determinato a lui corrispondente; e togliendo l'Altro, determinato reale diverso, viene al concreto Esser per sè, al determinato manifestarsi. In conseguenza lo spirito rivela nell'Altro solo se stesso, la sua propria natura: e questa consiste nel rivelar se stesso: il manifestarsi quindi è il contenuto dello spirito, e non per a caso un'esterna forma sopravveniente al contenuto del medesimo. Per la sua manifestazione lo spirito non rivela un contenuto diverso dalla sua forma, ma la sua forma esprimente l' intiero contenuto dello spirito, valdire la manifestazione di se stesso. La forma e 'l contenuto sono altresì nello spirito identici l' una all' altro. Ordinariamente ciò che si manifesta in ogni caso si concepisce come vuota forma, cui bisogna sopravvenga esternamente un contenuto; e s'intende per contenuto una cosa che è in sè, che si sostiene in sè, mentre per forma s' intende l' esterna guisa del rapporto di un contenuto all'Altro. Però nella logica speculativa si è mostrato che in verità il contenuto non è soltanto ciò che è in sè, ma ciò che per se stesso si mette in rapporto con l'Altro; come, viceversa, in verità la forma non è soltanto un che inconsistente, esterno al contenuto, ma piuttosto dee esser compreso come quella che rende contenuto ed Essere in sè diverso da un Altro, il contenuto. Il vero contenuto racchiude altresì in se stesso la forma, e la vera forma è suo proprio contenuto. E noi abbiamo a riconoscere lo spirito come tal vero contenuto e vera forma.

Per far concepire siffatta identità di forma e contenuto, di manifestazione e manifestante, data nello spirito, possiamo sovvenirci della

dottrina della religione cristiana. Il cristianesimo dice: Dio si è rivelato per Cristo, il suo unigenito figlio. Questa proposizione in sulle prime inchiude il concetto come se Cristo non fosse che l'organo di questa rivelazione, quasi che ciò che per tal via si rivela fosse tutt'altro che il rivelante. Però, invece, quella proposizione ha il senso, di aver Dio rivelato consistere la sua natura nell'avere un figlio, cioè nel distinguersi, nel rendersi finito, nel rimanere però con se stesso nel suo diverso, nel guardare e nel manifestare nel figlio se stesso, e per questa unità col figlio, per questo Esser per sè in un Altro essere assoluto spirito; cosicchè il figlio non è il nudo organo della rivelazione, ma il contenuto stesso della medesima.

Così pure, come lo spirito rappresenta l' unità della forma e del contenuto, esso è pure l' unità della possibilità e della realtà. Noi intendiamo per possibile in generale l'Interno, che non ancora viene all'esternazione, alla manifestazione. Noi però abbiam visto che lo spirito come tale in tanto è, in quanto rivela se stesso. La realtà, che sta anche nella sua manifestazione, appartiene in conseguenza alla sua nozione. Nello spirito finito la nozione dello spirito certamente non va al suo assoluto svolgimento: però lo spirito assoluto è l' assoluta unità della realtà e della nozione o possibilità dello spirito.

8.

Il manifestare, che come manifestazione dell' astratta Idea è immediatamente un passaggio, il *farsi* della natura, come manifestazione dello spirito libero è il porre la natura come *suo* mondo. Tal porre, come *riflessione*, è un presupporre il mondo quale indipendente natura. Il manifestare nella nozione è crearla come suo Essere, in cui essa si dà l'*affermazione* e la *verità* di sua libertà.

L'assoluto è lo spirito. Questa è la più alta definizione dell'assoluto. Il trovare questa definizione, e comprenderne il senso e contenuto, questa si può dire esser l'assoluta tendenza di ogni cultura e filosofia; a questo punto convergere tutte le religioni e scienze: e secondo codesta tendenza bisogna com-

prendere la storia del mondo. La parola ed il concetto dello spirito fu trovato molto presto; ed il contenuto della religione cristiana è di dare a conoscere Dio come spirito. Il cômpito della filosofia, chè non viene davvero ed immanentemente sciolto fino a che non sia suo obbietto ed anima la nozione e la libertà, tal cômpito consiste nel comprendere nel suo proprio elemento, nella nozione, quello che nella religione cristiana si presenta al concetto, e quello che in sè è l'Essenza.

Dilucidazione. Il manifestarsi è una determinazione che compete allo spirito in generale: esso ha tre diverse forme. La prima guisa onde si manifesta lo spirito che è in sè, cioè la logica Idea, consiste nel cader della Idea nell' immediatezza dello esterno disgregantesi Essere determinato. Codesto cadere è il *farsi* della natura. Anche la natura è un che posto; ma il suo esser posto ha la forma dell' immediatezza, dell'Essere fuori dell' Idea. Simile forma contraddice alla interiorità dell'Idea, che pone se stessa e si produce dalle sue presupposizioni. L'Idea, o lo spirito che è in sè, dormiente nella natura, toglie la esteriorità, lo smembramento e l' immediato della natura, si crea un Essere determinato corrispondente alla sua interiorità ed universalità, e si fa in conseguenza desto spirito in sè riflesso, che è per sè e di sè conscio, ossia è spirito come tale.

Con ciò è data la seconda forma della manifestazione dello spirito. In questo grado lo spirito, non più diffuso nella esteriorità reciproca della natura, come quello che è per sè, che si manifesta, si contrappone all' inconscia natura tanto velata quanto manifesta, fa di questa il suo obbietto, riflette sulla stessa, riprende l' esteriorità della natura nella sua interiorità, idealizza la natura, e così sta per sè nel suo obbietto. Ma questo primo Esser per sè dello spirito è tuttavia immediato, astratto, non assoluto: per lui l' Esser fuori di se stesso dello spirito non è tolto assolutamente. Il desto spirito in ciò non riconosce ancora la sua identità con lo spirito che è in sè nascosto nella natura: in conseguenza sta in esterno rapporto alla natura, non apparisce come tutto in tutto, ma sol come uno de' lati della relazione. Veramente nella sua relazione all' Altro

è anche in sè riflesso, e perciò è coscienza di sè: però lascia consistere questa identità della coscienza e della coscienza di sè come vuota, esterna, superficiale; talchè la coscienza di sè e la coscienza cadono l' una fuori l' altra; e lo spirito, non ostante il suo Esser con sè, non è con sè ma in un Altro, senza che stia per lui la identità con lo spirito che è in sè e che opera nell' Altro. Lo spirito pone qui la natura come un che in sè riflesso, come il suo mondo, toglie alla natura la forma di un Altro a fronte di lui, fa dell' Altro a lui opposto un che posto da lui. Insiememente l' Altro rimane un che dipendente da lui, un dato immediatamente, non posto ma presupposto dallo spirito, e quindi un che il cui esser posto precede il pensiero riflessivo. L'esser posto della natura per via dello spirito, in questo punto, non è assoluto, ma ha luogo solo nella riflessiva coscienza. La natura in conseguenza non vien compresa se non qual consistente soltanto per lo spirito infinito, e qual creazione dello stesso. Lo spirito quindi trova ancora un limite nella natura, e per siffatto limite è spirito finito.

Or questo limite vien tolto dalla scienza assoluta, che è la terza ed altissima forma della manifestazione dello spirito. In questo grado scompare da una banda il dualismo d'una indipendente natura o dello spirito diffuso nell'esteriorità reciproca, e dall'altra banda quello dello spirito che comincia a divenire per sè, ma che non conosce ancora la sua identità con la natura. L'assoluto spirito si comprende come quello che pone l'Essere, e che produce il suo Altro, la natura, lo spirito finito; cosicchè questo Altro perde l' apparenza di stabilità a fronte di lui, cessa assolutamente d' essere un limite per lui; ed apparisce soltanto come il mezzo per lo quale lo spirito giugne all'assoluto Esser per sè, all'assoluta unità del suo Essere in sè e del suo Esser per sè, della sua nozione e della sua realtà.

La più alta definizione dello assoluto non è quella d' essere esso spirito in generale, ma quella d' essere l' assoluto, manifesto, conscio, infinito spirito creatore, il che noi abbiam disegnato come terza forma di sua manifestazione. Come nella scienza dalla descritta imperfetta forma della manifestazione dello spirito ci siamo avvanzati alla più alta forma dello stesso; così la storia del mondo pre-

senta una serie di appreensioni dell' Eterno, alla cui fine si affaccia la nozione dello spirito assoluto. Le religioni orientali, anche la giudaica, si arrestano all' astratta nozione di Dio e dello spirito : il che ne illumina pienamente per conoscere soltanto il Dio padre ; perocchè Dio Padre per sè è chiuso in sè, è l' astratto, epperò non ancora Dio spirituale, non ancor vero. Nella religione greca, Dio comincia certamente ad esser manifesto in una guisa determinata. La rappresentazione degli Dei greci avea per legge la bellezza, la natura avvivata dallo spirito. Il bello non vi resta un astratto Ideale, ma nella sua idealità è insieme perfettamente determinato, individualizzato. Gli Dei greci nonpertanto in sulle prime son rappresentati soltanto per la sensibile intuizione od anche pel concetto, e non sono ancora appresi dal pensiero. Il sensibile elemento però può rappresentare la totalità dello spirito come un che reciprocamente estrinseco, come una cerchia di figure speciali: la unità che ricomprende tutte queste figure resta un' estranea potenza opposta agli Dei ed intieramente indeterminata. Per la cristiana religione primamente la unica natura, in se stessa indivisa, del Dio, la totalità dello spirito divino vien rivelata nella forma di unità. La filosofia deve dare in forma di nozione o di assoluta scienza questo altissimo contenuto presentato a mo' di concetto in religione; essendo questa, come si è detto, la più alta manifestazione di tal contenuto.

Partizione.

9.

Lo sviluppo dello spirito si è che:

I. sta egli nella forma di rapporto a se stesso, è intrinsecamente a se stesso l'ideale totalità della Idea; valdire che è per lui quello che è sua nozione: ed il suo Essere è l' esser con sè , cioè l' esser libero — è questo lo spirito subbiettivo:

II. nella forma di realtà è come un mondo da lui provveniente ed effettuato, in cui la libertà è come attual necessità—è questo lo spirito obbiettivo:

III. nell' unità dell' obbiettività dello spirito e della sua idealità, ossia della sua nozione, unità che è in sè e per se ed eternamente si produce, è lo spirito nella sua assoluta verità — è questo lo spirito assoluto.

Dilucidazione. Lo spirito è sempre Idea: ma in principio non è che la nozione dell' Idea, ossia l' Idea nella sua indeterminazione, nell'astrattissima guisa della realtà, valdire nella guisa dell' Essere. In principio noi abbiamo soltanto là determinazione dello spirito del tutto universale e non isviluppata; e non ancora il particolare dello stesso, il quale ci si presenta quando passiamo dall' uno all' Altro, e noi non facciam ancora questo passaggio nel cominciamento. In sulle prime la realtà dello spirito non è nè interamente universale nè specificato: lo sviluppo di questa realtà vien compiuta dalla filosofia intiera dello spirito. La realtà intieramente astratta, immediata è la naturalezza, la mancanza di spiritualità. Per tal motivo il fanciullo è ancora chiuso nella naturalezza, non ha altro che naturali istinti, non è ancor reale; ma è uomo spirituale soltanto in potenza e secondo la nozione. La prima realtà della nozione dello spirito, anche quando è astratta immediata e pertinente alla naturalezza, deve essere disegnata come incorrispondentissima allo spirito, e la vera realtà dee venir determinata come totalità degli sviluppati momenti della nozione, che sta quale anima, unità di ta' momenti. La nozione dello spirito procede necessariamente a questo sviluppo della sua realtà; perocchè gli è contraddittoria la forma d' immediatezza, d' indeterminazione che la sua realtà tiene in principio. Ciò che apparisce d'essere immediatamente presente nello spirito non è un vero immediato, ma un che posto in sè, un mediato. Per tal contraddizione lo spirito viene spinto a toglier via l' immediato, l'Altro, quale egli si presuppone. Con questo togliersi viene egli a se stesso e si presenta come spirito. Non si può dunque cominciare dallo spirito come tale, ma dalla sua meno congrua realtà. Lo spirito veramente anche incominciando è spirito, ma egli non sa di esserlo. Nè egli stesso in sul principio comprende la sua nozione, e sol *noi* che lo consideriamo ne riconosciamo la nozione. La realizzazione dello spirito si ha dal conoscere lo spirito quello ch' esso si è. Lo spirito essenzialmen-

te non è che quello ch' egli sa di se stesso. In sulle prime egli è spirito soltanto in sè: il suo Esser per sè forma la sua effettuazione. Però si determina per sè, perciocchè egli si specifica, ossia perchè si fa sua presupposizione, si fa l'Altro di se stesso, si rapporta propriamente a questo Altro come al suo immediato, e lo toglie come Altro. Fino a che lo spirito resta nel rapporto a sè quasi rapporto ad Altro, egli non è che subbiettivo, spirito provveniente dalla natura, e, ne' primordi, lo stesso spirito naturale. L' intiera attività dello spirito subbiettivo procede a comprendersi come se stesso, e mostrarsi come idealità della sua immediata realtà. E quando sia giunto all'Esser per sè, non è più uno spirito meramente subbiettivo ma obbiettivo. Mentre lo spirito subbiettivo a causa del suo rapporto all'Altro non è libero, o, che val lo stesso, è libero soltanto in sè; nell' obbiettivo spirito la libertà, la scienza dello spirito vien da sè, come libera, all' Essere determinato. Lo spirito obbiettivo è persona, ed ha come tale, nella proprietà, una realtà della sua libertà; mentre nella proprietà la cosa vien posta quale è, valdire come inconsistente, e tale da aver essenzialmente il significato di essere realtà della libera volontà di una persona, e quindi intangibile da un'altra persona. Qui vediamo un subbiettivo che si fa libera ed insieme esterna realtà di codesta libertà. Lo spirito viene con ciò al suo Esser per sè, e l' obbiettività dello spirito al suo punto esatto. Per tal via lo spirito esce dalla forma di nuda subbiettività. Il pieno svolgimento della libertà, ancora imperfetta e formale nella proprietà, il compimento della realizzazione della nozione dello spirito obbiettivo vien raggiunto in quello stato in cui lo spirito sviluppa la sua libertà in un mondo posto da lui, in un mondo etico. Però lo spirito dee oltrepassare anche questi gradi. Il difetto della obbiettività dello spirito consiste nel suo esser posto. Il mondo deve lasciarsi libero dallo spirito; e ciò che è posto dallo spirito dee esser compreso come ciò che è immediatamente. Ciò avviene nel terzo grado dello spirito, nella posizione dello spirito assoluto, cioè dell'arte, della religione e della filosofia.

10.

Le due prime parti della scienza dello spirito abbracciano lo spirito finito. Lo spirito è l'Idea infinita; e la finità ha qui il significato della incorrispondenza della nozione e della realtà, con la determinazione d'esser essa intrinsecamente un'illusione: lo spirito pone in sè codesta illusione come un limite, perchè col toglierlo abbia e conosca per sè la libertà come suo Essere; cioè per essere al tutto manifestato. I diversi gradi di questa attività (l'indugiar su' quali come su di un'appariscenza e 'l percorrere i quali è la determinazione dello spirito finito) sono i gradi del suo liberamento, nella cui assoluta verità il rinvenire un mondo come presupposto, il generarlo come posto da lui, ed il liberarsi da lui ed in lui sono la stessa ed identica cosa: l'infinita forma dello apparire di codesta verità si depura fino ad una scienza della stessa.

La determinazione della finità vien ritenuta di preferenza dallo intelletto in rapporto allo spirito ed alla ragione. Il fissare la posizione della finità come suprema, non vale solo per lo intelletto, ma per un affare morale e religioso; e si ritiene per un'arroganza, per una follia del pensiero il voler uscire da' limiti della stessa. Però sarìa pessima virtù il voler tenersi a quella sobrietà del pensiero che fa del finito un che assolutamente fermo, un assoluto; ed è la men fondata delle conoscenze arrestarsi a quello che non ha in se stesso il suo fondamento. La determinazione del finito è stata lungamente dilucidata e discussa nel suo proprio luogo nella Logica: il mostrare che il finito non è, valdire che non è vero, ma è un transeunte, un uscire su di sè, queste non son che semplici forme del pensiero di finità ulteriormente determinate, quali la restante filosofia le formola più concretamente. Il finito delle sfere attuali è la dialettica che ha il suo eclissarsi in un Altro e per mezzo di un Altro. Lo spirito però, la nozione, e l'eterno in sè è esso stesso quello che compie in se medesimo l'annullarsi del nulla, il render vano il vacuo.

La cennata discrezione è il voler tener fissa la vanità, qual'è

il finito, a fronte del vero, il quale però si fa esso stesso vano. Tale vanità, nello sviluppo dello spirito stesso, si rileverà come il più alto approfondarsi nella propria subbiettività ed intima contraddizione, ed è perciò un punto di ripiegamento, come il male.

Dilucidazione. Lo spirito tanto subbiettivo che obbiettivo è tuttavia finito. Però è necessario conoscere qual senso abbia la finità dello spirito. Ordinariamente si concepisce questa come un assoluto limite, come una fissa qualità, togliendo via la quale lo spirito cessa di essere spirito; così come l'Essenza delle cose naturali è connessa ad una determinata qualità; come p. e. l'oro non può essere sceverato dal suo peso specifico; questo o quell'animale non può essere senza artigli, senza denti incisivi e così via dicendo. In verità però la finità dello spirito non può essere considerata come una determinazione fissa, ma dee venir riconosciuta qual mero momento: perocchè lo spirito, come si è già detto, è essenzialmente l'Idea nella forma d' idealità, valdire nella forma del negarsi del finito. Il finito ha altresì nello spirito soltanto il significato di un che tolto via, non di ciò che è. La qualità propria dello spirito, in conseguenza, è piuttosto la vera infinità; cioè quella infinità che non si oppone unilateralmente al finito, ma racchiude in se stessa il finito come un momento. È dunque una vuota espressione il dire: vi ha spiriti finiti. Lo spirito come spirito non è finito: egli ha la finità in se, ma in guisa da toglierla e nel senso di un che tolto di fatto. La schietta determinazione del finito, che qui non può esattamente discutersi, deve essere messa in ciò che il finito è una realtà incorrispondente alla sua nozione. Così il sole è un finito, poichè non può esser pensato senza l'Altro; perocchè alla realtà della sua nozione appartiene non solamente esso stesso, ma anche l' intiero sistema solare. Anzi l' intiero sistema solare è finito, mentre ogni corpo celeste in lui ha l' apparenza d' esser indipendente l' uno a fronte dell' altro: conseguentemente l' insieme di questa realtà non ancora corrisponde alla sua nozione, non ancora rappresenta l'idealità che è l'Essenza della nozione. La sola realtà dello spirito è essa stessa idealità: nello spirito la prima volta tròva luogo l'assoluta identità della nozione e della realtà, epperò la vera infinità.

Pruova del nostro uscir fuori la nostra circoscrizione, pruova della nostra illimitazione è il conoscer noi una limitazione. Le cose naturali sono finite perchè il loro limite non è dato per le stesse ma per noi che le paragoniamo le une alle altre. Noi ci facciam finiti, perchè apprendiamo un Altro nella nostra coscienza. Ma appunto perchè conosciamo questo Altro, siam noi fuori siffatto limite. Solo chi non conosce è limitato; imperocchè egli non conosce il suo limite. Quegli all'incontro che conosce un limite non lo conosce come un limite del suo sapere, ma qual conosciuto, qual pertinente al suo sapere. Lo sconosciuto soltanto sarebbe un limite del sapere: il limite conosciuto non è limite. Conoscere il suo limite val quanto dire sapersi illimitato. Quando però lo spirito vien dichiarato come illimitato, come veramente infinito, non deve con ciò dirsi che il limite manchi del tutto nello spirito: che anzi dobbiamo riconoscere qualmente lo spirito debba determinarsi, circoscriversi, limitarsi. Ma lo intelletto ha torto nel considerare siffatta finità come rigida, e ritenere assolutamente fissa la differenza del limite e dell' infinità, e quindi credere che lo spirito sia o limitato od illimitato. La finità, appresa veramente, è racchiusa, come si è detto, nell' infinità; il limite nell' illimitazione. Lo spirito in conseguenza è insieme infinito e finito; non già o semplicemente l'uno o semplicemente l'altro: egli resta infinito nella sua limitazione, perchè toglie in sè la finità: nulla in lui è fisso, positivo; ma viceversa tutto è Ideale e semplicemente fenomenico. Dio quindi, per essere spirito, dee determinarsi ed assumere a sè il limite, altrimenti sarebbe morta vuota astrazione: poichè però la realtà che egli si dà col determinarsi è perfettamente a lui congrua, Dio per ciò non divien finito. Il limite inoltre non è in Dio e nello spirito; ma esso vien soltanto posto dallo spirito per esser tolto via. Può sembrar sol momentaneo se lo spirito resti in una finità: per la idealità egli si eleva sulla stessa, e conosce che il limite non è un limite fisso. Quindi sorvola sullo stesso e se ne libera: simile affrancamento non è un protendersi all' infinito senza compirsi mai, come l'intelletto opina; lo spirito, al contrario, si strappa da codesto procedere all' infinito, si affranca assolutamente dal suo Altro, e venendo così all' assoluto Esser per sè si fa veramente infinito.

SEZIONE PRIMA

DELLA FILOSOFIA DELLO SPIRITO.

LO SPIRITO SUBBIETTIVO.

11.

Lo spirito sviluppantesi nella sua idealità è lo spirito qual conoscitore. Ma qui il conoscere non è soltanto appreso in quanto è la determinazione dell'Idea logica (Log. § 223), ma in quanto il concreto spirito vi si determina.

Lo spirito subbiettivo è:

A. in sè od immediatamente; ed allora è l'anima o lo spirito naturale, obbietto della

Antropologia:

B. per sè o mediatamente, come identica riflessione in sè ed in altro; ed allora è lo spirito in relazione, e specificato, è coscienza, obbietto della

Fenomenologia dello spirito:

C. lo spirito che si determina in sè come subbietto per sè, obbietto della

Psicologia.

Nell'anima si desta la coscienza: la coscienza si pone come ragione che si desta immediatamente a ragione di sè consapevole, la quale per mezzo della sua attività si svolge ad obbiettività, a coscienza della sua nozione.

Come nella nozione in generale, la determinazione che le conviene è il processo dello sviluppo; così pure nello spirito ciascuna determinazione in cui egli si mostra è un momento dello sviluppo e del progredire, un avvanzarsi sempre verso la sua meta, per farsi e divenir per sè quello ch' egli è in sè. Ciascun grado, intrinsecamente, è tal processo; ed il prodotto di questo consiste nell'essere *per* lo spirito (cioè nell'esser forma dello spirito) quello che dapprincipio era in sè, e perciò soltanto per noi.

La ordinaria maniera di considerar la psicologia dà in forma di narrazione ciò che lo spirito o l'anima è, ciò che in lui avviene e ciò che fa: cosicchè l'anima è presupposta come un subbietto bello e fatto, in cui le determinazioni vengono ad apparire come esternazioni, nelle quali deve riconoscersi ciò che essa sia e quello che possegga di facoltà e forze; senza aver coscienza che l'estrinsecazione di quello che ella è, mette nella nozione *per sè* ciò che essa è: con che viene ad aversi una più elevata determinazione.

Dal processo qui considerato deve distinguersi e quindi escludersi quello dell'educazione. Questa rapportasi soltanto ai subbietti individui come tali; se non che lo spirito universale vien portato per essa all' esistenza. Nelle vedute filosofiche dello spirito come tale, questo vien considerato come educantesi e sviluppantesi secondo la sua nozione; e le sue esternazioni come momenti del suo prodursi da se stesso, del suo esser chiuso in sè, il che lo rende spirito reale.

Dilucidazione. Nel § 9 lo spirito è stato distinto nelle sue tre principali forme di spirito subbiettivo, obbiettivo ed assoluto; ed è stata cennata la necessità del passaggio dalla prima alla seconda e da questa alla terza. La forma dello spirito prima a considerarsi è quella dello spirito subbiettivo, mentre quivi lo spirito è tuttavia nella sua nozione non isviluppata, non si è fatto ancora obbiettivo alla sua nozione. Lo spirito in tale subbiettività è insieme obbiettivo, ha un' immediata realtà, togliendo la quale si fa per sè, giu-

gne a se stesso, alla compreensione della sua nozione, della sua subbiettività. Si potrebbe quindi dire tanto che lo spirito è primamente obbiettivo e debbe farsi subbiettivo, quanto viceversa che lo spirito sia prima subbiettivo e debba farsi obbiettivo. La differenza perciò dello spirito subbiettivo ed obbiettivo è da togliersi via. Veramente nel cominciamento non dobbiamo noi apprendere lo spirito se non come mera nozione, come un che meramente subbiettivo; e non come Idea, come unità del subbiettivo e dell' obbiettivo: ma ogni passo da questo principio è un sorvolare sulla prima semplice subbiettività dello spirito, un avvanzarsi allo sviluppo della realtà od obbiettività dello stesso. Questo svolgimento produce una serie di forme, che certamente possono essere date dall' empirismo; però nella considerazione filosofica non possono restare esterne, contigue l'una all'altra, dovendo riconoscersi come la congrua espressione di una necessaria serie di determinazioni, ed aventi interesse pel filosofico pensiero solo in quanto esprimano una siffatta serie di nozioni.

In sulle prime noi possiamo assegnare le diverse fisonomie delle spirito subbiettivo solo in via di asserzione: col determinato sviluppo dello stesso può apparire la loro necessità.

Le tre principali forme dello spirito subbiettivo sono 1.° l'anima, 2.° la coscienza e 3.° lo spirito come tale. Lo spirito come anima ha la forma dell' astratta universalità, come coscienza quella della particolarità, come spirito che è per sè quella dell' individualità. Così rappresentasi nel suo sviluppo lo sviluppo della nozione. Si dilocidera ne' primi tratti del contenuto della scienza dello spirito subbiettivo il perchè le tre parti della scienza, corrispondenti alle tre forme dello spirito subbiettivo, in questo paragrafo abbiano avuto i nomi di antropologia, fenomenologia e psicologia.

Lo spirito immediato incominciar dee le nostre considerazioni, e questo è lo spirito naturale, è l' anima. Ove si opinasse ch' e' bisogna incominciare con la nuda nozione dello spirito, si sarebbe in errore; perocchè, come si è detto, lo spirito è sempre Idea, epperò effettuata nozione. Nel principio però la nozione dello spirito non può avere ancora la realtà mediata, che assiegue nell' astratto pen-

siero: la sua realtà ne' primordi dev' essere tuttavia astratta (e sol per questo corrisponde alla Idealità dello spirito): essa è però necessariamente ancora immediata, non anco posta, ed in conseguenza un Essere, un che esterno, un dato della natura. Noi in conseguenza dobbiamo incominciare con lo spirito che, ancor vincolato dalla natura, si rapporta alla sua corporeità, non è ancor con se stesso, non ancor libero. Tal, se possiamo dirlo così, fondamento dell' uomo è l'obbietto dell' antropologia. In questa parte della scienza dello spirito subbiettivo la pensata nozione dello spirito è soltanto in noi, in chi la considera, e non nell'obbietto stesso: la nozione dello spirito, in sulle prime semplice Essere, che non ha compreso ancora la sua nozione e che è tuttavia fuori di sè, forma l'obbietto della nostra considerazione.

Il primo in antropologia è l' anima determinata qualitativamente e vincolata dalle sue determinazioni naturali. A ciò si riferiscono le differenze di razza. Da questo immediato essere identica colla sua naturalezza l'anima passa a contraddirla ed oppugnarla. A ciò si rapportano gli stati di follìa e di sonnambolismo. Dopo codesta lotta siegue la vittoria dell' anima sulla sua corporeità, l' abbassamento e l' abbassarsi di tal corporeità ad un segno, ad una rappresentazione dell'anima. Si produce così l'idealità dell' anima nella sua corporeità: e la realtà dello spirito vien posta idealmente in una guisa però ancor corporea.

Nella fenomenologia l'anima, per la negazione della sua corporeità, elevasi alla pura ideale identità con sè, divien coscienza, si fa Io, sta per sè di fronte al suo Altro. Ma questo primo Esser per sè dello spirito è condizionato dall' Altro, da cui lo spirito provviene. L' Io è una subbiettività perfettamente vuota, una subbiettività interamente astratta: pone fuori di sè ogni contenuto dello spirito immediato, e rapportasi allo stesso come ad un mondo trovato d'avvanzo. Così quello che in sulle prime era soltanto nostro obbietto, si fa obbietto per lo spirito stesso: ma l' Io non conosce ancora che quello gli sta di contro è esso stesso lo spirito naturale. L' Io, quindi, nonostante il suo Esser per sè, non è ancora per sè, poichè sta soltanto in rapporto all'Altro, ad un dato. La libertà dell' Io è conse-

mentemente soltanto astratta, condizionata, relativa. Lo spirito in al grado non è più immerso nella natura, ma riflesso in sè e rapportato alla stessa: però semplicemente appare, sta soltanto in rapporto alla realtà, non è ancora lo spirito reale. Quindi chiamiamo noi fenomenologia la parte della scienza in cui vien considerata questa forma dello spirito. Poichè l'Io, dal suo rapporto, all' Altro è riflesso, divien coscienza. In questa forma l' Io conosce in sulle prime sè come Io incompiuto, ed ogni concreto contenuto come un Altro. L'attività dell' Io, perciò, consiste nel riempire il vuoto della sua astratta subbiettività, configurare in sè l'obbiettivo, obbiettivando per converso il subbiettivo. Quindi la coscienza personale toglie la unilateralità della sua subbiettività, viene dalla sua specialità, dalla sua contraddizione contro l' obbiettivo ad una universalità che abbraccia ambi i lati e rappresenta in sè l' identità di se stessa con la coscienza; perocchè il contenuto dello spirito addivien qui obbiettivo come in coscienza, ed insieme subbiettivo come nella coscienza di sè. Questa universale coscienza di sè è in sè o per noi ragione: però nella terza parte della scienza dello spirito subbiettivo la Ragione si fa a se stessa obbietto.

Codesta terza parte, la psicologia, considera lo spirito come tale, lo spirito in quanto nell'obbietto si rapporta a se stesso: ivi non ha affare se non con le sue proprie determinazioni, comprendendo la sua propria nozione. Così lo spirito viene alla verità, perchè la identità del subbiettivo e dell' obbiettivo tuttavia immediata nella nuda anima, tuttavia astratta, vien ripresentata come mediata, tolta la contraddizione della determinazione che nasce in coscienza; e l' Idea dello spirito, dalla contraddittoria forma della semplice nozione e dalla distinzione de' suoi momenti che le contraddice del pari, giugne all' unità mediata e quindi alla vera realtà. In questa fisonomia lo spirito è la ragione che è per sè. Lo spirito e la ragione stanno in tal reciproca relazione quale corpo e gravità, volontà e libertà: la ragione fa la sostanziale natura dello spirito: essa non è che un' altra espressione della verità, o dell'Idea che fa l'Essenza dello spirito: e sol lo spirito come tale conosce che sua natura è la ragione e la verità. Lo spirito che abbraccia tuttaddue i lati, la subbiettività e

l'obbiettività, si pone primamente nella forma di subbiettività ed è *Intelligenza*; si pone nella forma di obbiettività, ed è *Volontà*. La Intelligenza stessa, in sulle prime incompiuta, toglie la forma di subbiettività incorrispondente alla nozione dello spirito, dal perchè essa misura l'obbiettivo contenuto, a lui opposto e tuttavia affetto dalla forma di un dato e dell'individualità, con l'assoluta stregua della ragione; veste di ragione volezza siffatto contenuto, configura in lui l'Idea, o cangia in un concreto universale e così lo apprende. Laonde l'Intelligenza viene a questo, che ciò ch'ella conosce non è un'astrazione ma la nozione obbiettiva, e che, dall'altro lato, l'obbietto perde la forma di un dato, e riceve la figura di un contenuto appartenente allo spirito stesso. Poichè però l'Intelligenza giunge ad esser conscia che essa prende da se stesso il suo contenuto, si fa essa pratico spirito che pone sol se stesso a scopo; si fa volontà, che non comincia come l'Intelligenza da un individuo datogli estrinsecamente, ma comincia da tale individuo ch'ella sa come suo; perocchè riflettendosi in sè da siffatto contenuto d'istinti o tendenze, lo rapporta ad un universale, e finalmente si eleva a voler ciò che è in sè e per sè universale, la libertà, la sua nozione. Giunto a questa meta, lo spirito ritorna al suo inizio, all'unità con sè, come si avvanza all'assoluta unità con sè, veramente in sè determinata; ad un'unità in cui le determinazioni non sono determinazioni naturali, ma determinazioni della nozione.

A.

ANTROPOLOGIA.

L'anima.

12.

Lo spirito si fa come verità della natura. Oltre di che nell'Idea in generale questo risultato ha il significato della verità ed anzi di Primo a fronte di ciò che precede, il farsi od il passare nella nozio-

ne ha la più determinata significazione di giudizio libero. Lo spirito fatto, in conseguenza, ha il senso che la natura in lei stessa si toglie come non vera, e lo spirito si presuppone come questa universalità, che non è più fuori di sè in una corporea individualità, ma semplice nella sua concrezione e totalità, in cui è anima ma non ancora spirito.

13.

L'anima non solamente è per sè immateriale, ma l'universale immaterialità della natura, sua semplice ideale vita. Essa è sostanza, assoluto fondamento di tutte le specificazioni e smembramenti dello spirito; cosicchè questo in essa ha tutta la stoffa della sua determinizione, e l' anima resta compenetrante identica idealità della medesima. Ma in siffatta ancora astratta determinazione l'anima non è che il sonno dello spirito, il passivo νοῦς di Aristotile, che è la possibilità di tutto.

La quistione circa l' immaterialità dell' anima può avere un interesse sol quando la materia fosse concepita come un vero al di qua e lo spirito come una cosa al di là. Però negli ultimi tempi la materia tra le mani de' fisici è addivenuta semprepiù sottile: essi son giunti a'fluidi imponderabili, quali il calorico, la luce, e così via discorrendo; ne' quali possono facilmente calcolare tuttavia spazio e tempo. Nonpertanto hanno ancora un sensibile Essere determinato, un Esser fuori di sè codesti imponderabili, che perdono la proprietà del peso speciale alla materia, ed in certo senso anche la capacità di prestar resistenza. La materia della vita, però, la quale può trovarsi tra quelli annoverata, manca non solo di gravità, ma anche tra qualsivoglia altro Essere determinato che possa tribuirsi al materiale. In effetti, nell'Idea della vita in sè è tolto l' Esser fuori di sè della natura; e la nozione, sostanza della vita, sta come subbiettività, ma tale che l'esistenza o l' obbiettività cada insiememente in quell' Essere fuori di sè. Però nello spirito qual nozione la cui esistenza non è l' immediata individualità,

ma l'assoluta negatività, sta la libertà; cosicchè l' obbietto o la realtà della nozione è la nozione stessa; l'Esser fuori di sè, che fa la determinazione fondamentale della materia, si evaporizza nella subbiettiva idealità della nozione, nella universalità. Lo spirito è l'esistente verità della materia, stantechè la materia stessa non ha in sè verità.

Una quistione che si rannoda alla cennata è quella del commercio dell'anima e del corpo. Tale commercio vien preso come fatto, ed e' trattasi soltanto di sapere come debba comprendersi. Può essere riguardata come ordinaria risposta d' esser questo un mistero incomprensibile. Perocchè nel fatto, quando l' anima e 'l corpo vengano presupposti l' una a fronte dell' altro assolutamente indipendenti, sono essi incompenetrabili vicendevolmente, tanto quanto la è ciascuna materia a fronte di un' altra, la quale solo nel suo negativo non essere, ne' suoi pori può essere realmente appresa. E così pure Epicuro assegnava agli Dei la dimora nei pori, e conseguentemente li disgravò dal loro commercio col mondo. Pari all'addotta risposta possono essere riguardate quelle che hanno dato tutti i filosofi da che siffatta quistione è venuta in campo. Descartes, Malebranche, Spinosa, Leibnitz hanno messo Dio come tal rapporto, e certamente nel senso che la finità dell' anima e la materia non sono che ideali determinazioni l' una a fronte dell' altra e non hanno verità; cosicchè pe' cennati filosofi non solo Dio è un'altra parola per dinotare quell' incomprensibilità, ma vien anzi compreso come la vera identità di que' due dati. Pure siffatta identità non è che astratta, come quella di Spinosa; o, come la monade delle monadi di Leibnitz, certo anche creatrice, ma sol come giudizio, onde si va alla differenza dell'anima e del corpo materiale; l'identità però non è che la copula del giudizio senza procedere allo sviluppo ed al sistema dell'assoluto raziocinio.

Dilucidazione. Nell'Introduzione alla filosofia dello spirito abbiamo fatto avvertire come la natura stessa tolga la sua esteriorità e

smembramento, la sua materialità come non vera, incongrua per la nozione in lei immanente; e quindi giugnendo alla immaterialità passi nello spirito. Quindi nel riferito paragrafo lo spirito immateriale, l'anima non è ancora per sè immateriale; ma vien determinata come universale immaterialità della natura; ed insieme come sostanza, come unità del pensiero e dell'Essere. Codesta unità forma la intuizione fondamentale dell'orientalismo. La luce, che venia considerata come l'assoluto nella religione persiana, avea tanto il significato di un che spirituale, quanto quello di un che fisico. Più determinatamente Spinosa comprese quell'unità come l'assoluto fondamento di tutto. Per quanto lo spirito ritornato in sè si ponga al vertice della sua subbiettività, egli però in sè è in quella unità. Però non può rimanervi: egli raggiunge l'assoluto Esser per sè, la forma a lui perfettamente commisurata, sol perchè sviluppa immanentemente la differenza, ancor semplice nella sostanza, in una differenza reale, cui riporta all'unità: e sol per ciò si toglie dalla posizione di sonno in cui si trova come anima: in effetti, in essa il differente è ancor velato nella forma d'indifferente e perciò di inconscienza. Il difetto della filosofia di Spinosa consiste soltanto in questo, che nello stesso la sostanza non procede più al suo immanente sviluppo; ed il moltiplice viene alla sostanza soltanto in una guisa esterna. Siffatta unità del pensiero e dell'Essere si racchiude nel νοῦς di Anassagora: questo νοῦς però giunge al proprio sviluppo meno della sostanza di Spinosa. Il panteismo in generale non passa mai ad una organizzazione ad un sistema. Quand'apparisce nella forma di concetto, è una vita tempestosa, un'intuizione baccanale, che non lascia giugnere a compagine alcuna le individue figure dell'universo, ma le rituffa sempre nell'universale, e le spinge al sublime ed al mostruoso. Nonpertanto codesta intuizione rappresenta un natural punto di partenza per ciascuna sana mente. Nella gioventù specialmente noi ci sentiamo affratellati e simpatici con l'intiera natura per una vita che anima tutto intorno a noi, al par che noi stessi; ed abbiamo con ciò un sentimento dell'anima del mondo, dell'unità dello spirito e della natura, dell'immaterialità dell'ultima.

Quando però noi ci allontaniamo dal sentimento e procediamo

alla riflessione, i contrapposti dell' anima e della materia, del mio Io subbiettivo e della corporeità dello stesso addiventano fisse contraddizioni, ed il rapporto vicendevole del corpo e dell' anima si riduce ad una influenza reciproca di due indipendenti. L' ordinaria considerazione fisiologica e psicologica non sa vincere la inflessibilità di codesta contraddizione. Quindi la materia, come moltiplice, composta, viene con assoluta crudezza contrapposta all'Io, del tutto semplice, uno, abisso di tutti i concetti; e la risposta alla quistione sul come tal moltiplice sia unito con quell'astratta unità vien dichiarata naturalmente impossibile.

L' immaterialità di uno de' lati di detta contraddizione, cioè dell'anima, è ciò che si concede agevolmente: ma l' altro lato della contraddizione, la materia, nella posizione del pensiero meramente riflessivo resta un che fisso, e tale da farsi valere altrettanto dell'immaterialità dell' anima; cosicchè noi ascriviamo alla materia lo stesso Essere che all' immateriale, e riteniamo ambi per sostanziali ed assoluti. Tale guisa di considerazione dominava anche nella vecchia metafisica. Intanto mentre questa da un lato fissa la contraddizione del materiale e dell' immateriale, da un altro la toglie in un modo conscio, perchè riduce l'anima ad una *cosa*, e perciò ad un che del tutto astratto, ed insieme determinato secondo sensibili relazioni. Quella metafisica fa ciò quando quistiona sulla sede dell'anima, ponendo così l'anima nello spazio; o quando quistiona sul nascere e sparire dell' anima, ponendo l'anima nel tempo; e, in terzo luogo, quando quistiona delle proprietà dell' anima, considerando l'anima come un immobile fisso punto a cui si rannodino siffatte determinazioni. Leibnitz altresì ha considerata l' anima come una cosa, poichè la fa monade come tutte le altre: la monade è pure un che immobile, perchè cosa; e la differenza tra l'anima e la materia per Leibnitz sta in ciò, che l'anima sia una monade più chiara più sviluppata di quello non siano le altre: per simile concetto veramente la materia vien sublimata; ma l'anima vien rabbassata ad un che materiale, nel mentre si va a volernela distinguere.

La logica speculativa si eleva su tutte codeste guise di considerazione, mostrando che tutte le determinazioni applicate all' anima,

quali sarebbero cosa, semplicità, indivisibilità, unità, non sono vere nella loro astratta appreensione, e coincidono co'loro contrapposti. La filosofia dello spirito presuppone codesta pruova della non verità di tali categorie intellettuali, perocchè enunzia come per l'idealità dello spirito tutte le fisse determinazioni vengano tolte nello stesso.

Per ciò che concerne l'altro lato della quistionata contraddizione, cioè la materia; l'esteriorità, lo smembramento, la moltiplicità, come si è già avvertito, vengon riguardate quali sue fisse determinazioni; e l'unità del moltiplice vien dichiarata, in conseguenza, per un ligame superficiale, per un' unità di composizione, onde ogni materia è divisibile. Certamente fa d' uopo confessare che, mentre nello spirito la concreta unità è l' essenziale, ed il moltiplice non è che un' illusione, nella materia ha luogo tutto il contrario: e di ciò la vecchia metafisica mostra un presentimento quando dimanda se l' uno od il molteplice sia il Primo dello spirito. È una presupposizione, che noi da lungo tempo abbiam rigettata come nulla nella nostra posizione, nella posizione della filosofia speculativa, quella che fissa l' esteriorità e la moltiplicità della materia non poter esser vinta dalla natura. La filosofia della natura c'impara come la natura tolga per gradi la sua esteriorità; come la materia per via della gravità oppugni la indipendenza degl' individui, de' molteplici; e come tale rifiutazione, cominciata per la gravità ed ancor più per la luce semplice indivisibile, venga completata per via della sensiente vita animale, perocchè questa manifesta l'onnipresenza dell'anima unica in tutti i punti della sua corporeità, e quindi lo sparire della esteriorità reciproca della materia. Mentre così vien tolta ogni materialità per via dello spirito in sè che è in sè ed opera nella natura, mentre compiesi tal dileguamento nella sostanza dell'anima, questa si produce come idealità di ogni materia al par che di ogni immaterialità; così che tutto che si chiama materia, per quanto ritenga il concetto d'indipendenza, vien riconosciuto come inconsistente a fronte dello spirito.

Certo bisogna contrapporre l'anima al corpo. In quanto l' indeterminata anima universale si determina, s' individualizza, e lo spirito si fa coscienza per un processo necessario, questi si pone nello stato di contraddizione di se stesso e del suo Altro; e quest'Altro gli ap-

parisce come un reale, come un che a se stesso esterno, come materia. In tal posizione il commercio dell'anima e del corpo è naturalissimo. Se, come pensa l'intellettual coscienza, l'anima è assolutamente opposta al corpo, e viceversa; il cennato commercio tra l'una e l'altro è impossibile. Se non che la vecchia metafisica riconosceva simile commercio come una innegabile cosa di fatto; e domandava in conseguenza come potesse venir risoluta la contraddizione di porre in unità reciproca ciò che è assolutamente indipendente ed Esser per sè. Posata così la dimanda, la risposta si rendeva impossibile. Ma appunto tal posizione dee essere riconosciuta come non avente luogo. In effetti ed in verità, l'immateriale non si rapporta alla materia come una specialità ad un'altra specialità, ma come un vero universale si rapporta alla specialità che in se stesso comprende. La materia, nella sua specialità a fronte dell'immateriale, non ha nè verità nè indipendenza. Conseguentemente ciascuna posizione di distinzione non dee considerarsi come suprema ed assolutamente vera. Che anzi la distinzione della materia dall'immateriale può essere spiegata soltanto pel fondamento della originaria identità. Nella filosofia di Cartesio, Malebranche e Spinosa si ritorna almeno all'identità del pensiero e dell'Essere, dello spirito e della materia, e questa unità vien posta in Dio. Malebranche dice: Noi vediamo tutto in Dio. Egli considerava Dio come il punto di fusione, come il positivo *medium* tra il pensante ed il non pensante, e veramente come l'Essenza immanente e compenetrante in cui sparivano ambi i lati; e perciò non lo considerava come un terzo tra due estremi che avessero essi medesimi realtà; se no, sarebbe nata un'altra quistione del come questo terzo si fondesse co' due estremi. Poichè però l'unità del materiale e dell'immateriale da' filosofi nominati vien posta in Dio che essenzialmente dee comprendersi come spirito, hanno essi voluto dare a conoscere che quell'unità non può considerarsi come un prodotto neutro in cui si fondessero due estremi di pari significato ed indipendenza; poichè la materia ha un significato del tutto negativo a fronte dello spirito e di se stessa, o, come si esprimevano Platone ed altri vecchi filosofi, fa d'uopo venga disegnata come l'Altro di se stessa: la natura dello spirito, per lo converso,

dee riconoscersi come positiva, come speculativa; mentre penetra l'indipendente materia contrappostagli, ricomprende con questa i suo Altro, non la fa valere come veramente reale, la idealizza e la rabbassa ad un che mediato.

A tale speculativa appreensione del contraddittorio dello spirito e della materia si oppone il materialismo, che rappresenta il pensiero come risultato della materia, e deduce dal moltiplice la semplicità del pensiero. Nulla è può insoddisfacente quanto la serie disgregata delle posizioni, delle molte relazioni e condizioni, che si trovano negli scritti materialisti, onde avere un risultato tale quale il pensiero. In essi è intieramente trascurato che, tolta la causa dell' azione od il mezzo dello scopo a compiersi, con ciò è anzi tolto quello di cui risultato esser dèe il pensiero; e che lo spirito come tale non vien prodotto da Altro, ma produce se stesso dal suo Essere in sè al suo Esser per sè, dalla sua nozione alla sua realtà; e rende quello da cui dee esser posto un che posto da lui. Nonpertanto nel materialismo bisogna riconoscere lo sforzo ricco di spirito, che cerca togliere la scissura di ciò che è originariamente uno, passando oltre quel dualismo che pone due mondi egualmente sostanziali e veri.

14.

L'anima in sulle prime è

a.

nella sua immediata determinazione naturale, l'anima che soltanto è, l'anima naturale:

b.

come individuale, passa alla relazione, a questo suo immediato Essere, ed è nella sua determinazione per sè astratta, è l' anima senziente:

c.

è la stessa in quanto che si configura nella medesima la sua corporeità, ed è perciò anima effettiva.

Dilucidazione. La prima parte dell' antropologia data in questo paragrafo e che comprende l'anima che soltanto è, l'anima naturale, si divide da sua parte in tre sezioni. Nella prima sezione in sul principio abbiamo a trattare la sostanza dello spirito del tutto universale ed immediata, con la semplice pulsazione, con la semplice eccitabilità dell' anima. In questa prima spiritual vita non è posta alcuna differenza nè dell'individualità a fronte dell' universalità, nè dell' anima a fronte di ciò che è naturale. La semplice vita ha la sua esplicazione nella natura e nello spirito: essa stessa come talè semplicemente è, non ha ancora un Essere determinato, non ispecificazione, non realtà. Come però logicamente l'Essere passar deve alla sua determinazione, così pur l' anima dalla sua indeterminazione passa a determinarsi. Questa determinazione, come si è già avvertito, ha in sulle prime la forma di naturalezza. La determinazion naturale dell' anima dee però comprendersi come totalità, come copia della nozione. La prima consiste nelle universalissime qualitative determinazioni dell' anima. Quivi appartengono cioè le fisiche e spirituali differenze di razze del genere umano, come la diversità degli spiriti nazionali.

Codeste universali specificazioni o diversità posate in reciproca esteriorità vanno rifuse nell' unità dell'anima; o, che val lo stesso, vengono sviluppate a maggiore smembramento; e ciò forma il passaggio alla seconda sezione. Come la luce sgorga spezzandosi in una infinita quantità di stelle; così pure l' universale anima naturale spicca in un' infinita quantità di anime individuali, con la sola differenza che, mentre la luce ha l'apparenza di una fermezza indipendente dalle stelle, l' anima universale della natura viene alla realtà nelle anime individuali. Or quando le universali qualità, che cadono l' una fuori l' altra considerate nella prima sezione, vengano rifuse, come si è detto, nella unità dell'anima individuale, ricevono, in vece della forma di esteriorità, la figura di una naturale modifi-

cazione dello individuale subbietto in loro permanente. Tali modificazioni tanto spirituali che fisiche si producono nel corso delle età della vita. Qui la differenza cessa d'essere esterna. Però nelle relazioni sessuali giugne la differenza a reale specialità, a reale contraddizione dell'individuo con se stesso. Di qui in poi l'anima in generale passa a contrapporsi alle sue naturali qualità, al suo Essere universale, che ancor per questo vien rabbassato ad un Altro dell'anima, ad un nudo lato, ad una posizione passeggiera, cioè allo stato di sonno. Sorge così il naturale destarsi, lo svegliarsi dell'anima. Però nell'antropologia noi non consideriamo la pienezza di cui partecipa la coscienza desta, ma esamineremo l'esser desto solo in quanto è uno stato naturale.

Da simile relazione di contraddizione o di real specificazione, nella terza sezione, l'anima ritorna all'unità con sè, perocchè essa toglie al suo Altro la fermezza di uno stato, dissolvendolo nella sua idealità. Così l'anima dalla individualità meramente universale e che è solo in sè procede alla reale individualità che è per sè, e quindi al sentimento. In sulle prime noi non abbiamo affare se non con la forma del sentimento. Ciò che l'anima sente dee determinarsi nella seconda parte dell'antropologia. Il protendersi del sentimento in se stesso al presentimento dell'anima forma il passaggio a questa parte.

a.

L'anima naturale.

15.

L'anima universale non dee essere fissata come anima del mondo e come subbietto; perocchè è soltanto l'universale sostanza, quella che ha sua reale verità sol come individualità, subbiettività. L'anima universale quindi mostrasi come individua, immediata anima, che solo è, e che ha in lei determinazioni solamente naturali. Queste hanno, per dir così, dietro la sua idealità, libera esistenza, valdire che sono per la coscienza obbietti naturali a'quali l'anima come

tale non si rapporta se non esternamente. Essa anzi ha in lei stessa siffatte determinazioni come qualità naturali.

Dilucidazione. A fronte del macrocosmo dell'insieme della natura, si può disegnare l'anima come il microcosmo, in cui quello si va a fondere, togliendo così il suo essere reciprocamente estrinseco. Le cennate determinazioni che nell'esterna natura appariscono come sfere rimaste libere, come una serie d'indipendenti figure, son rabbassate nell'anima a mere qualità. L'anima sta nel mezzo da un lato tra la natura che le sta di dietro, e dall'altro lato tra il mondo dell'etica libertà che opera sullo spirito naturale. Come le semplici determinazioni della vita dell'anima hanno nell'universale vita della natura le loro immagini divelte l'una all'altra; così quello che nell'uomo singolo ha la forma di un che subbiettivo, di una speciale spinta e che come Essere è in lui inconscio, sviluppasi nello Stato in un sistema di diverse sfere di libertà, in un mondo creato dalla conscia umana ragione.

α.

Le qualità naturali.

16.

Lo spirito nella sua sostanza, nell'anima naturale 1) convive con l'universale vita planetaria, soggetto alle varietà di clima, al cangiamento delle stagioni, al corso diurno e simili: codesta vita naturale gli dà in parte una confusa impronta.

Ultimamente si è molto parlato di una vita umana cosmica, siderea, tellurica. L'animale essenzialmente vive in codesta simpatia: il suo special carattere, come i suoi particolari sviluppi ne dipendono più o meno moltissimo. Codesta dipendenza negli uomini perde di significato tanto più, quanto più egli è educato, e quanto più la sua posizione intiera si basi su libero spiritual fondamento. La storia del mondo non va di con-

serva con le rivoluzioni del sistema solare, nè il destino degli individui pende dalle posizioni de' pianeti.

La diversità di clima racchiude una determinazione più ferma e possente. Ma le stagioni e le ore del giorno hanno debolissima influenza, che può apparire precipuamente nello stato d' infermità (cui appartiene anche la follia), nella depressione della vita conscia.

Tra le superstizioni popolari e le aberrazioni de'fiacchi intelletti, presso popoli non progrediti nella spirituale libertà, e che perciò vivono più o meno nella identità con la vita della natura, troviamo alcune reali reciproche dipendenze e previsioni che sembrano maravigliose, fondate sulle cennate dipendenze di stati e di avvenimenti che vi si ligano. Ma con la libertà dello spirito più approfondita spariscono anche queste disposizioni poche in numero e di nessun conto, fondate sulla partecipazione alla vita naturale. La bestia e la pianta, per lo converso, vi restan del tutto sottoposte.

Dilucidazione. Da' precedenti paragrafi e dalle dilucidazioni aggiuntevi, si fa chiaro esser l'universal vita della natura anche la vita dell' anima, e viver questa in simpatia con quella vita universale. Quando però siffatto conviver dell' anima con l'intiero universo si faccia il più alto obbietto della filosofia dello spirito, s'incorre in errore massiccio. Imperocchè l'attività dello spirito consiste proprio nell'elevarsi su' vincoli della vita meramente naturale, comprendersi nella sua indipendenza, soggettare il mondo al suo pensiero, creandolo per via della nozione. Nello spirito quindi l' universal vita della natura è un momento del tutto subordinato : le potenze cosmiche e telluriche vengono signoreggiate dallo spirito: esse non possono apportarvi altro di un'influenza insignificante.

L'universal vita della natura è primamente in generale la vita del sistema solare, ed in secondo luogo la vita della terra, in cui quella vita assiegue una forma individuale.

Per ciò che riguarda il rapporto dell'anima al sistema solare, può avvertirsi che l'astrologia connette il destino del genere umano e de-

gl' individui con le figurazioni e posizioni de' pianeti: e negli ultimi tempi il mondo in generale fu riguardato come un sensibile specchio dello spirito, così da poter ispiegare lo spirito per via del mondo. Il contenuto dell' astrologia dee rigettarsi qual superstizione: importa però alla scienza assegnare il fondato motivo di tal riprovazione. E siffatto motivo non dee solamente porsi in ciò che i pianeti son corpi da noi lontani; ma più determinatamente dee porsi in ciò, che la vita planetaria del sistema solare non è che una vita di movimento, ossia, in altre parole, una vita in cui son determinati lo spazio e 'l tempo, essendo appunto il tempo e lo spazio i momenti del movimento. Le leggi del movimento de' pianeti sono determinate sol per via della nozione dello spazio e del tempo: nei pianeti quindi ha sua realtà l' assoluto libero movimento. Ma negl' individui fisici quell' astratto movimento è già qualche cosa del tutto subordinata: l' individuo in generale fa di se stesso il suo spazio ed il suo tempo: la sua trasformazione è determinata dalla sua natura concreta. Il corpo animale giunge ad una indipendenza ancor più grande dell' individuo meramente fisico: esso ha un corso del suo sviluppo totalmente indipendente dal movimento de' pianeti, ed una misura della sua durata non determinata da quello. La sua salute, come il corso della sua malattia, non dipende da' pianeti. Le febbri periodiche p. e. hanno lor determinata misura: nelle stesse non è il tempo come tempo il determinativo, ma l'organismo animale. Le astratte determinazioni di spazio e tempo, il libero meccanismo, per lo spirito non hanno più il menomo significato o potenza: le determinazioni dello spirito conscio sono infinitamente più semplici e più concrete delle astratte determinazioni della contiguità e della successione. Lo spirito, in quanto incarnato, sta veramente in un determinato luogo ed in un determinato tempo; ma ciò nonostante è elevato sullo spazio e sul tempo. In ogni caso la vita dell' uomo è condizionata da una determinata misura della lontananza della terra dal sole: egli non potrebbe vivere nè in una più grande nè in una più piccola distanza dal sole; ma l'influenza della posizione della terra sugli uomini non va oltre.

Anche le proprie terrestri relazioni, il movimento che la terra

compie in un anno intorno al sole, il diurno movimento della terra intorno a se stessa, l'inclinazione dell'asse sul piano dell'ecclittica, tutte queste determinazioni appartenenti al nostro globo terraqueo veramente non sono senza influsso sugli uomini, però per lo spirito come tale sono insignificanti. Di già la chiesa ha con dritto rigettata, qual superstiziosa ed immorale, la fede in una potenza esercitata sullo spirito umano da quelle relazioni terrestri e cosmiche. L' uomo dee riguardarsi libero dalle relazioni di natura: ed in quella superstizione e' si riguarda come un'Essenza naturale. Si deve quindi dichiarar per nulla anche l'impresa di coloro, che mettono in reciproca dipendenza le epoche delle evoluzioni della terra con le epoche della storia umana: si sono dati la pena di scovrire anche nel campo fisico ed astronomico l' origine delle religioni e dei loro simboli; epperò fantasticando senza motivo e base son giunti ad opinare che, quando la precessione equinoziale era passata dal toro all'ariete, al culto di Apis avea dovuto succedere il cristianesimo come adorazione dell'agnello.

Per quello riguarda l'influenza realmente esercitata dalle condizioni terrestri sugli uomini, non se ne può qui parlare se non secondo i suoi momenti principali; perchè la specificazione tiene alla storia naturale dell'uomo e della terra.

Il processo di movimento della terra assiegue un fisico significato nella diversità delle parti del giorno e dell' anno. Tale vicissitudine tocca in ogni caso l' uomo. Lo spirito meramente naturale, l'anima, si armonizza a'tempi del giorno e dell'anno. Però mentre le piante sono assolutamente sottoposte alla vicissitudine delle stagioni, che domina inconscia perfino le bestie, le quali ne sono spinte istintivamente ad accoppiarsi ed a peregrinare; ciascun cangiamento non apporta nell' anima dell' uomo eccitazione alcuna, cui ella sia soggetta senza volerlo. La disposizione dell' inverno è quella del rientrare in sè, del raccogliersi, della vita di famiglia, del culto de' penati. Nell'està, all' incontro, si è disposto specialmente a viaggiare: ci sentiamo attratti all' aperto, e la gente ordinariamente si spinge a' viaggi. Però nè l' intima vita di famiglia nè le peregrinazioni ed i viaggi hanno qualche cosa di puramente istintivo. Le feste cristiane sono

messe in relazione col cangiamento delle stagioni: la festa del Natale si festeggia in quel tempo in cui il sole sembra che di nuovo si spinga innanzi: la risurrezion del Cristo è posta nel principio della primavera, nel periodo dello svegliarsi della natura. Però questa connessione della religione con ciò che è naturale non è fatta per istinto, ma con coscienza.

Per quello riguarda le fasi della luna, queste non hanno che un limitato influsso sulla fisica natura degli uomini. Tale influenza si è mostrata nel mal caduco; ma in questo domina la potenza della natura e non lo spirito libero.

Le ore del giorno inoltre portano in ogni caso con sè una propria disposizione dell'anima. Gli uomini nel mattino hanno tutt'altra tempera che la sera. Il mattino domina una serietà: lo spirito è ancor più in identità con sè e con la natura. Il giorno, al contrario, appartiene al lavoro. Nella sera domina la riflessione e la fantasia. A mezzanotte lo spirito dalle dissipazioni del giorno riede in sè, è solo con sè, si piega alla meditazione. Dopo mezzanotte muore la maggior parte degli uomini: la natura umana non sa cominciare anche un altro giorno. Le ore del giorno stanno anche in un certo rapporto con la pubblica vita de' popoli. Le riunioni de'popoli dell'antichità, che propendevano più di noi verso la natura, eran tenute il mattino: le discussioni parlamentari inglesi al contrario, secondo il carattere inglese in sè chiuso, cominciavano la sera e si protraevano fino a notte avvanzata. Le modificazioni speciali, prodotte dalle ore del giorno vengono alterate dal clima: nelle terre calde p. e. al mezzogiorno si ha una maggior disposizione pel riposo che per l'attività.

Riguardo all'influenza de'cangiamenti meteorologici ponno essere avvertite le seguenti cose. Nelle piante e nelle bestie si annunzia chiaramente la compartecipazione a que' fenomeni. Le bestie p. e. presentono i temporali ed i terremoti: essi avvertono i cangiamenti atmosferici che non sono ancora apparsi. E gli uomini altresì sentono nelle ferite i cangiamenti di tempo, non ancora mostrati dal barometro: un luogo debole, quale è la ferita, sente più grande la potenza della natura. Ciò che è determinativo per l'organismo, ha pur significato per gli spiriti deboli: questi ne provan l'efficacia.

Certo, popoli intieri, i Greci ed i Romani, facean dipendere le loro risoluzioni da fenomeni naturali, che lor sembrava stessero in reciproca dipendenza con i cangiamenti meteorologici. Si sa che essi dimandavano non solo a' preti ma anche a' visceri ed all' appetito degli animali consiglio sugli affari di Stato. Nel giorno della battaglia di Platea p. e., quando si trattava della libertà della Grecia, forse dell' Europa intiera, per infrenare l'orientale dispotismo, Pausania si tormentò l' intiera mattina a ricavar buoni segni dagli animali sagrificati. Ciò sembra stare in piena contraddizione con la spiritualità de' Greci in arte, religione e scienza; però può benissimo venire spiegato dalla posizione dello spirito greco. È proprio de' moderni di risolversi da se stessi a tutto quello che la prudenza lascia apparire dubbio in date circostanze: tanto i privati quanto i re prendon consiglio da loro stessi: la volontà subbiettiva tronca presso noi ogni motivo di riflessione e determinasi al fatto. Gli antichi, per contrario, non essendo giunti a tanta potenza di subbiettività, a questa forza di certezza di loro stessi, lasciavansi determinare negli affari per via dell' oracolo o dell' esterne appariscenze, in cui essi cercavano un accertamento, un'autentica de' loro propositi e mire. Per ciò che riguarda particolarmente il caso di una battaglia, importa non tanto il sentimento etico quanto la tempera coraggiosa, e 'l sentimento della forza fisica. E queste disposizioni presso gli antichi erano ancor di più gran peso che oggigiorno, quando la disciplina delle schiere ed il talento del generale in capo formano la cosa principale; mentre viceversa per l' antichità, che vivea in maggiore identità con la natura, la bravura degl' individui, il coraggio che ha sempre per sua sorgente qualche cosa di fisico, portava per la più gran parte la decisione della battaglia. La tempera coraggiosa dipende da altre fisiche disposizioni, p. e. dal paese, dall'atmosfera, dalla stagione, dal clima. Or come le impressioni simpatiche della vita animale son nelle bestie più visibili che presso gli uomini, mentre questi vivono in maggiore unità con la natura; per tal motivo il generale greco andava alla battaglia sol quando credea di trovare nelle bestie sane disposizioni, che parevano dar a conchiudere delle buone disposizioni degli uomini. Quindi il prudente condottiero Senofonte, nella sua

famosa ritirata, sagrificava ogni giorno e determinava secondo le circostanze del sagrificio il suo militare criterio. La ricerca però di una reciproca dipendenza del naturale e dello spirituale presso i Greci venia spinta troppo oltre. La loro superstizione vedea ne' visceri degli animali più di quello che non vi si potesse vedere. L' Io rinunciava alla sua indipendenza, si soggettava alle circostanze e determinazioni delle esteriorità, e facea di queste le determinazioni dello spirito.

17.

L' universale vita planetaria dello spirito naturale 2) si specifica nelle concrete diversità della terra, e spezzasi negli speciali spiriti naturali, che esprimono nell'intiero la natura delle geografiche parti del mondo, e fanno la differenza di razza.

La contraddizione della polarità terrestre, per la quale la terra ferma viene spinta verso il Nord, ed ivi ha preponderanza a fronte del mare, terminando verso l' emisfero meridionale in punte divise l' una dall' altra; apporta nella diversità delle parti del mondo una modificazione che Treviranus (1) ha spiegato in rapporto alle piante ed agli animali.

Dilucidazione. In rapporto alla diversità delle razze umane bisogna principalmente avvertire che la quistione puramente storica, se tutte le umane razze sieno derivate da una sola coppia o da più, non può entrare in nessun modo in filosofia. Si è dato molto peso a simile quistione, mentre con l'ipotesi della derivazione da più coppie si è creduto potere spiegare la spirituale superiorità di un genere umano sull'altro; anzi si sperava di mostrare, che gli uomini, secondo le loro spirituali facoltà, sien per natura così diversi da dover alcuni essere dominati come bestie. Però dalla origine non si può avere alcun motivo per asserire bene o male d' esser gli uomini stati creati per avere o no libertà e dominio. L' uomo è in sè razionale: in ciò sta

(1) Treviranus, Biologia, II parte.

la possibilità della uguaglianza de' diritti di tutti gli uomini, e la nullità di una rigorosa diversità di razze umane dotate o prive di dritti. La differenza delle razze umane è solo naturale, vale a dire una differenza che tocca precisamente l'anima naturale. Come tale, sta la medesima in reciproca dipendenza con le geografiche differenze di suolo, sul quale gli uomini si raccolgono in grandi masse. Queste differenze di suolo sono quelle che noi chiamiamo parti del mondo. In siffatto organismo dell'individuo terrestre domina un che necessario, la cui più precisa distinzione appartiene alla geografia.

La divisione capitale della terra è quella in mondo vecchio e nuovo. In sulle prime codesta differenza si rapporta alla più o men tarda storica conoscenza delle parti della terra. Tal significato per noi è indifferente. Qui importa la determinazione che fa il carattere distintivo delle parti del mondo. In tal riguardo bisogna si dica che l'America ha un aspetto più giovine del vecchio mondo, e nella sua storica educazione sta indietro a fronte di questo. L'America presenta l'universale differenza del Nord e del Sud con un piccolissimo mezzo tra ambi gli estremi. I popoli indigeni di tal parte del mondo soccombono, il vecchio mondo va a ringiovanirsi in essa. Il mondo antico distinguesi dall'America perchè, presentandosi come un segregamento in determinate differenze, si spezza in tre parti; delle quali l'una, cioè l'Africa, presa nell'intiero, apparisce come una massa appartenente alla semplice unità, come una montagna dirupata verso le coste; l'altra, l'Asia, tien proprio la contraddizione degli altipiani e delle valli bagnate da larghi fiumi; mentre la terza, l'Europa, presenta insieme e la indiscernibile unità dell'Africa e la non fusa contraddizione dell'Asia; stante che i monti e le valli non sono due metà attaccate l'una all'altra come in Asia, ma costantemente si compenetrano. Tali tre parti del mondo non son divise, ma connesse per mezzo del Mediterraneo intorno a cui sono disposte. Il Nord dell'Africa fino all'orlo del deserto appartiene, giusta il suo carattere, all'Europa. Gli abitanti di questa parte dell'Africa non sono propriamente Africani, ma parenti degli Europei. Così pure l'Asia anteriore, pel suo carattere, appartiene all'Europa: la vera razza asiatica, la mongola, abita nell'Asia posteriore.

Avendo così tentato di mostrare le differenze delle parti del mondo come non accidentali ma necessarie, le accorderemo con le differenze corrispondenti alla diversità delle razze del genere umano sotto il rapporto fisico e spirituale. La fisiologia distingue nel primo rapporto la razza caucasica della etiopica e dalla mongola, alla quale si raggruppa la malese e l'americana, che però sono meglio un aggregato di particolarità infinitamente diverse anzichè razze recisamente distinte. La differenza fisica di tutte codeste razze mostrasi precipuamente nella conformazione del cranio e dell'aspetto. La struttura del cranio vien determinata da una linea orizzontale e da un'altra verticale; delle quali la prima muove dall'esterno meato acustico e giugne alla radice del naso; l'altra dall'osso frontale va sino alla mandibula superiore. Per l'angolo formato da queste due linee distinguesi la testa delle bestie da quella umana: nelle bestie codesto angolo è molto acuto. Un'altra determinazione importante nel fissare la distinzione delle razze, rilevata da Blumenbach, è il più grande o più piccolo pronunciarsi de' zigomi. Anche la voluta e la larghezza della fronte è determinativa.

Nella razza caucasica l'angolo cennato è del tutto o quasi retto: ciò vale in ispecialità per la fisonomia italiana, giorgiana e circassa. Il cranio nella detta razza è sferico, la fronte ha una leggiera curvatura, i zigomi sono rientranti, i denti incisivi son perpendicolari in ambe le mascelle; il color della pelle è bianca con rosse guance; i capelli sono lunghi e serici.

Proprio della razza mongola è il pronunciarsi de'zigomi; il taglio obbliquo degli occhi non rotondi, il naso schiacciato, il color giallo della pelle, i capelli corti, ruvidi, neri.

I Negri hanno un cranio più piccolo de' mongoli e de' caucasici: la loro fronte è arcuata ma portata indietro: i loro zigomi sono sporgenti, i loro denti sono obbliqui, la loro mandibula inferiore è molto protesa in fuori; il colore della loro pelle è più o meno nero, i loro capelli sono lanuti e neri.

Le razze malese ed americana non sono recisamente distinte dalle altre razze nella loro fisica conformazione; senonchè la pelle del malese è olivastra, e quella degli americani ha il color del rame.

Ne' rapporti spirituali le dette razze distinguonsi nel seguente modo.

I Negri debbono riguardarsi come una razza tuttor fanciulla, che non ancora esce dalla sua spontaneità; non ha e non isveglia interesse. Essi son venduti e si lascian vendere, senza riflettere se vi sia a ciò dritto ovver no. La loro religione è qualche cosa di fanciullesco. Ciò che di più elevato sentir ponno, non lo serban fermo; ma loro solo fugacemente viene in testa. Essi confidano codesto elevato sentimento alla prima miglior pietra, e ne fanno il lor fetisco, gettandolo via quando non li abbia aiutati. Nello stato di calma intieramente cordiali ed innocui, commettono essi le più spaventose crudeltà nelle subitanee eccitazioni. Non dee loro negarsi la capacità di educarsi. Non solo hanno qua e là accolto il Cristianesimo con la più grande riconoscenza, non solo hanno parlato, commuovendosi, della libertà acquistata per mezzo di quello dopo una lunga schiavitù; ma hanno altresì fondato in Haiti uno Stato secondo i principii cristiani. Nonpertanto essi non mostrano un' interna spinta alla cultura. A casa loro domina il più orribile dispotismo; perocchè non giungono essi al sentimento della personalità dell' uomo: il loro spirito è sonnecchiante, rimane in sè immerso, non fa progresso e corrisponde così alla compatta indiscernibile massa dell' africana terra.

I Mongoli al contrario elevansi da questa fanciullesca spontaneità. In essi rivelasi, come caratteristico, un inquieto movimento che non giugne a nessun risultato fisso: tendono a dilatarsi come sciami di locuste sulle nazioni, cedendo però alla spensierata indifferenza, alla stupido riposo che precedeva quella irruzione. Similmente i Mongoli mostrano in sè pronunciata la contraddizione del sublime e gigantesco da un lato, e del più meschino pedantismo dall' altro. La loro religione racchiude già il concetto di un universale da essi adorato qual Dio; ma non soffrono un Dio invisibile: egli è presente nella figura umana, od almeno si annunzia per mezzo di questo o di quell' uomo. Così nel Tibet spesso un fanciullo viene scelto a Dio presente, e, quando tal Dio muore, i monaci cercano un altro Dio tra gli uomini: e questi Dei successivamente godono la più profonda

adorazione. L'Essenziale di siffatta religione si estende fino alle Indie, dove un uomo, il bramino, vien riguardato come Dio, ed il ritirarsi dello spirito umano nella sua indeterminata universalità vien ritenuto per divino per immediata identità con Dio. Nella razza asiatica in ogni caso comincia lo spirito a svegliarsi ed a distinguersi dalla naturalezza. Ma tal distinzione non è nè rigorosa nè assoluta. Lo spirito non si comprende ancora nella sua assoluta libertà, non si conosce ancora come il concreto universale che è per sè, e non si pone ancora ad obbietto la sua nozione nella forma di pensiero. Quindi egli esiste ancora nella contraddittoria forma della individualità. Dio veramente si fa obbiettivo, ma non nella forma di pensiero assolutamente libero, bensì in quella di uno spirito finito immediatamente esistente. Con ciò va l'adorazione del morto là in voga. Nel che sta un sublimarsi sulla naturalezza, perocchè nel morto la naturalezza cade via: nel morto si tien d'occhio sol l'universale che vi appare, elevandosi così sulla individualità dell'appariscenza. Intanto l'universale da una banda vien ritenuto sempre come un animale del tutto astratto; dall'altra banda vien intuito in un'esistenza totalmente accidentale. Dagl'Indiani p. e. l'universal Dio vien considerato presente nella natura intiera, nelle riviere, ne'monti, al par che negli uomini. L'Asia, tanto nel rapporto fisico quanto nello spirituale, rappresenta il momento della contraddizione non ancor fusa, la non riconciliata coincidenza delle determinazioni opposte. Lo spirito quivi da una banda distinguesi dalla natura, e dall'altra banda ricade nella naturalezza; poichè non raggiugne la realtà in se stesso, ma solo in ciò che è naturale. In tale identità dello spirito con la natura non è possibile libertà vera. L'uomo qui non può aver coscienza della sua personalità, appone alla sua individualità nessun merito e nessuna autorità, tanto presso gl'Indiani che presso i Cinesi: questi espongono i loro figliuoli senza badarvi, ovvero gli uccidono a dirittura.

Nella razza caucasica la prima volta lo spirito viene ad assoluta identità con se stesso: allora primo lo spirito giugne alla perfetta contraddizione contro la naturalezza, si comprende nella sua assoluta indipendenza, si toglie al vacillar di su di giù tra l'uno estremo e

l'altro; arriva alla determinazion personale,allo sviluppo di se stesso, e produce perciò la storia del mondo. I Mongoli, come si è già cennato, hanno per loro carattere l' attività di una inondazione che tempesta al di fuori, che rapida così come è venuta si disperde; distrugge,non edifica; non fa dare un sol passo alla storia del mondo. Il progresso ha luogo solamente per mezzo della razza caucasica.

In essa dobbiamo distinguere due lati, quello degli Asiatici occidentali e quello degli Europei;e con tale distinzione coincide l'altra di Maomettani e Cristiani.

Nel maomettanismo è superato il circoscritto principio de'Giudei, protendendosi alla universalità. In esso Dio non vien considerato quasi esistesse in immediata sensibil guisa, come pensano gli Asiatici occidentali; ma vien compreso come unica infinita potenza elevata sulla moltiplicità del mondo. Il maomettanismo quindi è, nello più stretto senso della parola, la religione del sublime. Il carattere degli Asiatici occidentali, specialmente Arabi, sta in pieno accordo con siffatta religione. Il cennato popolo, nel suo volo all' unico Dio, è indifferente a tutto che è finito , ad ogni miseria; contento della sua vita come de' suoi beni di fortuna. Nonpertanto la sua bravura e compassionevolezza meritano la nostra riconoscenza. Però lo spirito degli Asiatici occidentali,che si arresta all'astratta unità,non mena ad alcuna determinazione, a veruna specificazione dell'universale, ed in conseguenza a nessuna concreta forma. Da codesto spirito veramente viene annullata ogni Essenza castale dominante nell' Asia orientale: tra i maomettani dell'Asia occidentale ogni individuo è libero: tra loro non può aver luogo dispotismo proprio. Ciò nondimeno la vita politica quivi non giugne ad organizzarsi compattamente, distinguendo gli speciali poteri dello Stato. E per ciò che riguarda gl'individui,questi da un lato si tengono in grandiosa superiorità sugli scopi subbiettivi e finiti, ma dall'altro lato ricadono con istinti infrenabili alla effettuazione di scopi, che presso que'popoli non han nulla di universale, mentre là non si è arrivato ancora ad una immanente specificazione dell' universale. Perciò in Arabia, accanto ai più nobili sensi , si trova la più gran sete di vendetta, la più fina astuzia.

Gli Europei, viceversa, hanno per loro principio e carattere il concreto universale, il pensiero che determina se stesso. Il Dio cristiano non è soltanto l' indiscernibile unità, ma il trino, che racchiude in sè la differenza, il Dio che si fa uomo e che rivela se stesso. In questo religioso concetto, se ha più forte rigidezza la contraddizione dell'universale e del particolare, del pensiero e dell'Esser determinato; vien essa ciò nonpertanto riportata all' unità. Così la specialità non vien rimasta qui calma nella sua immediatezza, come resta nel maomettanismo: ma anzi vien essa determinata per via del pensiero: come viceversa l' universale vi si sviluppa in particolari. Il principio dello spirito europeo, in conseguenza, è la ragione di sè conscia, che ha in sè la fiducia di non esservi a lei di fronte alcun limite insormontabile, onde pon mano a tutto per esservi presente. Lo spirito europeo si pone di contro un mondo, e si affranca dallo stesso; toglie però tal contraddizione, riprendendo in sè nella sua semplicità il suo Altro, il moltiplice. In Europa quindi regna un'infinita sete di conoscenza, straniera alle altre razze. Il mondo interessa l'Europeo, che vuol riconoscerlo, vuole appropriarsi l'Altro a lui opposto, ed intuire ne'particolari del mondo il genere, la legge, l'universale, il pensiero, l'interna razionalità. Come nella teoria, anche nella pratica lo spirito europeo tende a produrre l' unificazione tra lui e 'l mondo esterno. E'sottopone il mondo esterno a'suoi scopi con un'energia che gli assicura il dominio del mondo. L' individuo nelle sue particolari azioni esce dalle fisse universali massime, e lo Stato presenta in Europa più o meno lo sviluppo della libertà per mezzo di razionali istituzioni, ritolte al capriccio di un despota.

In riguardo agli originari Americani, finalmente, avvertiamo d'esser essi una debole evanescente razza. Certo al tempo della scoverta d'America, in molte parti della stessa si trovò una passabile cultura; ma questa non era da paragonarsi con la cultura europea, ed è sparita co' primitivi abitanti. D'altronde vi ha là gli più stolidi selvaggi, i Pescerà, e gli Eschimali. I Caraibi di una volta sono spenti pressochè tutti: fatta conoscenza con l' acquavite e con le armi, codesti selvaggi perirono. Nell' America del Sud vi ha i Creoli, resi dipendenti degli Spagnuoli: gl'Indiani veri erano stati incapaci di ciò. Nel

Paraguay i nativi erano del tutto fanciulli,e venian trattati come tali da'Gesuiti. Gli Americani quindi evidentemente non sono nel caso di tener testa contro gli Europei.Questi ebbero a cominciare una nuova cultura sul suolo da loro conquistato.

18.

Tale differenza procede a particolarità che si possono chiamare spiriti locali; i quali si mostrano nell' esterno modo di vita, nelle faccende,nella struttura e disposizione del corpo; ma ancor più nell'interna tendenza e capacità del carattere intelligente ed etico de' popoli.

Per quanto si estenda la storia de'popoli, essa mostra la costanza di questo tipo delle nazioni speciali.

Dilucidazione. Le differenze di razza delineate nella dilucidazione al § 17 sono essenziali ; sono le differenze dell' universale spirito naturale determinate dalla nozione. Ma lo spirito della natura non si arresta a siffatte sue universali differenze: la naturalezza dello spirito non ha potenza a tener fermo come puro stampo delle determinazioni della nozione; essa procede ad ulteriori specificazioni di quelle universali differenze,ed incorre nella moltiplicità degli spiriti locali, o nazionali. L' effettiva caratteristica di questi spiriti si attiene in parte alla storia naturale dell' uomo ed in parte alla filosofia della storia del mondo. La prima scienza delinea la disposizione del carattere nazionale condizionata dalla natura, descrive la struttura del corpo, il modo di vivere, le faccende, al pari che gli speciali indirizzi dell'intelligenza e della volontà delle nazioni. La filosofia della storia,al contrario,ha per suo obbietto lo storico significato de'popoli; valdire (prendendo la storia del mondo nel più compreensivo senso della parola) il più alto sviluppo cui giunge l' originaria disposizione del carattere nazionale, la più spirituale forma alla quale si elevi lo spirito naturale insito nelle nazioni.Qui, nell'antropologia filosofica,noi non possiamo abbandonarci alle specialità, la

cui considerazione sta in ambe le succennate due scienze. Qui si ha considerare il carattere nazionale in quanto racchiude il germe, di cui si sviluppa la storia delle nazioni.

Prima di tutto può avvertirsi che la diversità delle nazioni è tanto fissa quanto la diversità delle razze umane; onde p. e. gli Arabi anche ora si mostrano tali quali ci sono stati dipinti ne' tempi più antichi. L' invariabilità del clima, l' intiera condizione della terra in cui una nazione ha sua permanente sede, porta seco l' invariabilità del carattere. Un deserto, la vicinanza o la lontananza del mare tutte queste circostanze possono avere influenza sul carattere nazionale. In ispecialità è qui importante la relazione col mare. Nello interno dell' Africa propria che tiene alte montagne alle spiagge chiuso in tal guisa al mare, a questo libero elemento, lo spirito degl'individui resta serrato, non sente spinta alla libertà, soffre, senza oppugnarla, l'universale schiavitù. Nonpertanto la vicinanza del mare non può da sè sola render libero lo spirito; e ciò vien dimostrato dagl'Indiani, che fin da' più remoti tempi si sono da schiavi assoggettati al divieto di navigare pe' mari per sè aperti dalla natura e divulsi così a causa del dispotismo da siffatto ampio libero elemento, da un simile naturale Essere determinato dell' universalità, non isvelarono forza alcuna per liberarsi dalla pietrificante distinzion di posizioni sociali, morte della libertà, quale ha luogo nelle relazioni di casta, importabili da una nozione che per propria spinta si fosse messa a navigare.

Per ciò che riguarda la determinata diversità degli spiriti nazionali, questa è insignificante nel massimo grado presso la razza africana, e si produce nella razza propriamente asiatica molto meno che presso gli Europei; in cui lo spirito dalla sua astratta universalità giugne a svolgere il pieno della particolarizzazione. Noi quindi parleremo soltanto del carattere in sè diverso delle nazioni europee; ma non caratterizzeremo tra queste ne' loro opposti rapporti anche que' popoli che si distinsero successivamente per la loro parte nella storia mondiale, valdire i Greci, i Romani ed i Germani: questo è un affare della filosofia della storia. Qui all' incontro possono essere assegnate le differenze che si sono prodotte nel seno della greca nazio-

,e tra'popoli cristiani più o meno compenetrati da germanici ele-
nti.

Per ciò che riguarda i Greci, nel periodo del pieno sviluppo nella
pia del mondo, i popoli tra loro preponderanti, Spartani, Tebani
Ateniesi, si distinsero reciprocamente nella seguente guisa. Nei
edemoni dominò il semplice indistinto vivere nella sostanza etica:
indi presso loro la proprietà e le relazioni di famiglia non giunse-
al loro punto esatto. Presso i Tebani al contrario si affacciò il
ncipio opposto: tra loro ebbe preponderanza il subbiettivo, il cuore,
a quel punto che era possibile a' Greci in generale. Il principe
lirici greci, Pindaro, è un Tebano. Il vincolo di amicizia surto
' Tebani giovinetti, che si ligavano per la vita e per la morte, dà
pruova del ritirarsi all' interno del sentimento quale dominava
questo popolo. Il popolo ateniese poi rappresentava l'unità di sif-
te contraddizioni: in lui lo spirito esce dalla subbiettività Tebana,
za perdersi nella spartana obbiettività della vita etica: i dritti del-
Stato e dell'individuo presso gli Ateniesi trovarono quella perfetta
nione che era possibile alla greca posizione. Come Atene per que-
fusione dello spirito spartano e tebano rappresentò l' unione del
rd e del Sud della terra greca; così vediamo in quello Stato an-
e l'unione de'Greci orientali ed occidentali, in quanto che Platone
Atene ha determinato l'Assoluto come Idea, nella quale tanto la
tura fatta assoluta dalla scuola jonica, quanto il pensiero del tut-
astratto, principio dell' italiana filosofia, sono rabbassati a mo-
enti.

Dobbiamo contentarci di simili cenni circa al carattere de' popoli
incipali della Grecia. Per un ulteriore sviluppo di ciò che si è cen-
to, è d' uopo entrare nel campo della storia del mondo e propria-
ente nella storia della filosofia.

Una più grande moltiplicità di nazional carattere la si guarda
esso i popoli cristiani dell' Europa. La determinazione fondamen-
le nella natura di questi popoli è la preponderante interiorità, la
bbiettività in sè ferma. Questa si modifica principalmente per la
stura meridionale o settentrionale delle terre abitate da simili po-
li. Nel Sud la individualità si produce spontanea nella sua singo-

larità. Ciò vale precipuamente per gl' Italiani : per essi l' individua carattere non può essere diversamente di quello che è: gli scopi universali non guastano la loro spontaneità. Un tal carattere si conviene meglio alla natura femminea che alla maschile. In conseguenza l'italiana individualità, come individualità femminea, si è configurata nella più alta bellezza: non raramente le donne e giovinette italiane infelici nell' amore sono morte in un momento di affanno: tanto la loro intiera natura era entrata nella relazione individuale, da annientarsi con una ferita. Con tale spontaneità dell' individualismo si connette negl' Italiani anche la forte gesticolazione: il loro spirito si versa senza ritegno nella sua corporeità. La grazia della loro condotta ha la stessa base. Anche nella vita politica degl' Italiani mostrasi il medesimo predominio della singolarità, dell' individualismo. Come già era prima della dominazione romana, così dopo che questa sparì, l'Italia si spezzò in una quantità di piccoli Stati. Nel medio evo noi la vediamo così divisa in fazioni, soprattutto ne' molti isolati Comuni, che la metà de' cittadini di tali Stati vivea sempre in esilio. L'interesse comune dello Stato non la poteva vincere sul preponderante spirito di parte. Gl' individui si davano a calpestare intieramente la società, seguendo di preferenza i loro privati interessi, e veramente in una guisa crudele ed altamente tirannica. Nè nella dominazione straniera, nè in quelle repubbliche dilaniate dalla lotta de' partiti potea il dritto politico assurgere ad una forma fissa e razionale. Non si studiava che il dritto privato romano, e la tirannia degl'individui come de' molti veniva opposta quasi necessaria diga.

Negli Spagnuoli si trova parimenti il predominio della individualità, ma non ispontanea come in Italia, bensì connessa con più di riflessione. Il contenuto individuale, che ha valore in Ispagna, porta seco la forma di universalità. Quindi vediamo presso gli Spagnuoli essere speciale impellente principio l'onore. L' individuo desidera qui esser riconosciuto non nella sua immediata individualità, ma per l' armonizzarsi delle sue azioni e della sua condotta con certi fissi principii, che esser debbono legge ad ogni uomo di onore secondo il concetto della nazione. Intanto, poichè lo Spagnuolo in tutt'i suoi

tutti si regola secondo codeste massime fondamentali elevate sul capriccio dell'individuo, e non iscrollate dalla sofistica dello intelletto, giugne ad un' ostinazione più forte di quella dell' Italiano che non ascolta se non la suggestione dell'istante e vive più nel sentimento che nel fermo concetto. Tal differenza de'due popoli si appalesa specialmente in fatto di religione. L' Italiano non si lascia impedire nel suo sereno godimento della vita da un pensiere sol religioso. Lo Spagnuolo, per lo contrario, si attiene finoggi con un zelo fanatico alla lettera della dottrina cattolica; e per mezzo dell' Inquisizione perseguitò durante secoli con africana inumanità coloro che sospettava si allontanassero da codesta lettera. Anche in fatto di politica i due popoli si distinguono in una guisa corrispondente al carattere loro assegnato. L'unità politica d' Italia, desiderata fin dai tempi di Petrarca, è tuttavia un sogno: questa terra si spezza ancora in una quantità di Stati che poco s' interessano l' uno dell' altro. Nelle Spagne, al contrario, dove, come si è detto, l'universale prende l'avvantaggio sull'individuale, gli Stati singoli che pria sorgevano in detta terra si sono già fusi in un solo Stato, le cui provincie, ciò non pertanto, cercano serbare una grande indipendenza.

Or mentre negl' Italiani prepondera l' emozione del sentimento, e negli Spagnuoli la fermezza del pensiero concettuale, i Francesi mostrano tanto la fermezza dello intelletto quanto la versatilità dello ingegno. Da lungo tempo si è rimproverato a' Francesi la leggerezza, al par che la vanità e la civetteria. Però per lo sforzo di piacere sono essi giunti alla più alta finezza dell' educazione sociale, e per ciò appunto si sono elevati in una guisa straordinaria sul rozzo egoismo dell'uomo di natura: perocchè ogni educazione consiste proprio nel non dimenticare gli altri con cui si tratta, e non ritenersi agli stessi superiore, ma averne considerazione, e mostrarsi lor benevolo. I Francesi, siano essi uomini di Stato, artisti, o scienziati, nelle loro azioni ed opere mostrano tanto al pubblico, quanto agli individui la più rispettosa attenzione. Senonchè codesto rispetto dell' opinione altrui viene a degenerare, stante lo sforzo di piacere ad ogni costo, anche a prezzo della verità. Da simile sforzo son surti Ideali di ciarloni. Ciò che però da' Francesi si riguarda qual più sicuro

mezzo di piacere è ciò che essi chiamano *esprit*. Questo *esprit* riducesi, per le superficiali nature, a combinare concetti lontani l'un dall'altro; ma negli uomini pieni di spirito, come p. e. in Montesquieu e Voltaire, sta nel ricomprendere in una forma geniale di ragione ciò che vien distinto dallo intelletto: perocchè il razionale ha per sua essenzial determinazione pur codesta ricompreensione. Ma tal forma razionale non è ancora quella del riconoscere compreensivo; i profondi pensieri, ricchi di spirito, quali se ne trovan molti presso gli uomini nominati, non vanno ad un pensiero universale sviluppato dalla nozione della cosa, ma son gittati come lampi. L'arguzie dell'intelletto de' Francesi si manifesta nella chiarezza e determinazione della loro maniera di esprimersi orale e scritturale. La loro lingua, soggetta alle più indeclinabili regole, corrisponde al sicuro ordinamento e ligame del loro pensiero. È perciò che i Francesi son divenuti modello delle esposizioni politiche e giuridiche. Pur nelle loro politiche azioni l'arguzie del loro intelletto non si lascia misconoscere. In mezzo alla tempesta della passione rivoluzionaria si è mostrato il loro intelletto nella risolutezza con la quale hanno effettuato il nuovo etico ordinamento del mondo contro la potente lega degl'innumerevoli difensori dell'antico; realizzando uno dopo l'altro con la massima determinazione e dialettica tutti i momenti della nuova politica vita da svilupparsi. Mentre spingevano ciascun momento al sommo dell'unilateralità portando ogni singolo unilaterale principio politico fino alle ultime conseguenze, per forza della dialettica della ragione della storia del mondo, sono giunti ad una politica posizione in cui sembrano tolte anche tutte le unilateralità della vita dello Stato.

Gl'Inglesi possono nominarsi il popolo della intuizione intellettiva. Essi riconoscono il razionale meno nella forma di universalità che in quella d'individualità. Quindi i loro poeti valgono più de' loro filosofi. Negl'Inglesi l'originalità della persona si produce fortemente. Però la loro originalità non è spontanea e naturale, ma viene dal pensiero e dalla volontà. L'individuo inglese vuole in ogni caso riposare su se stesso, e rapportarsi all'universale solo per la propria specialità. Per questo motivo la politica libertà presso gl'In-

glesi ha principalmente la forma di privilegio, di dritti consacrati, non desunti dal pensiero universale. Se le singole inglesi comuni e contee inviano deputati al parlamento, ciò riposa intieramente su particolari privilegi e non su universali massime di fondo svolte convenientemente. In ogni caso, l'Inglese è orgoglioso dell'onore e della libertà della sua nazione intiera; ma il suo orgoglio nazionale ha a principio fondamentale la coscienza che l'individuo in Inghilterra può tener ferma e svolgere la sua specialità. Con questa tenacità dell'individualismo, che veramente si spinge all'universale, ma che ne' suoi rapporti allo universale si attiene a se stesso, si accorda la passione pe' viaggi più rilevata negl'Inglesi.

I Tedeschi pensano a' Tedeschi ordinariamente in ultimo luogo, sia per modestia, sia anche perchè serbano l'ottimo per la fine. I Tedeschi sono distinti pel loro pensiero profondo, ma non raramente nebuloso. I Tedeschi vogliono comprendere l'intima natura delle cose e 'l loro necessario reciproco rapporto: in conseguenza essi, nella scienza, sono estremamente sistematici; ma insieme cadono nel formalismo di una costruzione estrinseca ed arbitraria. Lo spirito tedesco, più che quello di qualsivoglia altra nazione, è volto sempre all'interno. I Tedeschi vivono di preferenza nella interiorità del cuore e del pensiero. In simile calma vita, in siffatta romita solitudine dello spirito, prima di agire, si affannano per determinare accuratamente le massime secondo le quali agiranno. Da ciò siegue che non vanno se non lentamente al fatto; e ne' casi in cui è d'uopo di risolversi rapidamente, restano irresoluti; onde nel giusto desiderio di far le cose bene, spesso non le realizzano affatto. In conseguenza si può a buon dritto applicare a' Tedeschi il proverbio francese: *Le meilleur tue le bien*. Tutto che farsi dee dagli Alemanni, bisogna venga legittimato da motivi. E poichè per tutto può trovarsi un motivo, tal legittimazione si riduce spesso a un nudo formalismo, pel quale l'universale pensiero del giusto non giunge al suo immanente sviluppo, ma resta un'astrazione, in cui la specialità viene ricacciata di forza, arbitrariamente e dallo esterno. Tal formalismo ne' Tedeschi si è mostrato anche in ciò, che essi si sono contentati di conservare per intieri secoli taluni politici dritti solo a via di proteste.

Però mentre in tal guisa i sudditi faceano molto poco per se stessi, hanno dall' altra banda fatto immensamente meno pel governo. Vivendo nell' interiorità del cuore, i Tedeschi hanno sempre parlato volontieri della loro lealtà e dirittura, ma spesso non si sono portati alla conservazione di questa lor sostanziale maniera di sentirla: hanno anzi usato contro principi ed imperatori le universali norme del dritto politico, ma solo per velare la loro inettezza a fare qualche cosa a prò dello Stato, senza pensare e senza offendere la loro ottima opinione di lealtà e rettitudine. Intanto, benchè il loro politico spirito, il loro amor di patria per la più gran parte non sia molto vivo, fin da' primi tempi sono stati animati da uno straordinario desiderio dell' onore di una posizione pubblica, credendo che la carica e 'l titolo formi l' uomo, e che secondo la differenza de' titoli possa essere misurata con tutta sicurezza in ogni caso l' importanza della persona e la considerazione a lei dovuta: con che i Tedeschi son caduti in un ridicolo che trova riscontro, in Europa, nel desiderio di una lunga lista di nomi proprio agli Spagnuoli.

19.

L' anima è individualizzata 3) in subbietti individuali. Tal subbiettività viene qui a considerarsi soltanto come un' individuazione della determinazion naturale. Essa è quasi il *Modo* de' diversi temperamenti, talenti, caratteri, della fisonomia e delle altre disposizioni ed idiosincrasie delle famiglie e degl'individui singoli.

Dilucidazione. Come si è visto, lo spirito naturale si distingue primamente nelle universali differenze delle razze umane, e va negli spiriti de' popoli ad una differenza che ha la forma di specialità. Il terzo passo dello spirito della natura è quello di procedere alla sua individuazione, e di opporsi a se stesso come anima individuale. La contraddizione che qui nasce non è quella che appartiene all'Essenza della coscienza. La singolarità od individualità dell' anima viene a considerarsi qui, nell'antropologia, come determinazion naturale.

In sulle prime è mestieri osservare circa l'anima individuale, che nella stessa comincia la sfera dello accidentale; perocchè solo l' uni-

versale è necessario. Le anime individuali distinguonsi reciprocamente per una infinita quantità di modificazioni accidentali. Simile infinità però appartiene alla cattiva specie dell' infinito. In conseguenza non si può valutar molto il proprio degli uomini: che anzi è d' uopo dichiarare per vuota parola, priva di senso, il dire che l' istitutore debba attagliarsi accuratamente all' individualità del suo allievo, studiarla ed educarla. Non ha tempo per questo. Ciò che è proprio al fanciullo può esser sofferto nelle mura della famiglia; ma nella scuola comincia una vita secondo un ordinamento universale, secondo una regola a tutti comune: là è necessario che lo spirito sia menato a deporre le sue qualità proprie per conoscere e voler l'universale, per apprendere la data universale forma. Codesta trasformazione dell'anima, e sol essa, si appella educazione. Quanto più un uomo è culto, tanto meno presenta nella sua condotta qualche cosa di proprio, epperò di accidentale.

Ciò che è proprio all' individuo ha diversi lati. Esso distinguesi secondo le determinazioni di naturale, di temperamento e di carattere.

Per naturale s' intendono le disposizioni naturali, in opposizione di ciò che l' uomo diviene per sua propria attività. A tali disposizioni appartengono il talento ed il genio. Tuttaddue queste parole esprimono un determinato indirizzo che lo spirito individuale ha sortito per natura. Il genio però è più comprensivo del talento: questo immette qualche cosa di nuovo solo nelle specialità, mentre il genio crea un genere nuovo. Il talento e 'l genio, però, quando non si vuole periscano, o si sciupino, o degenerino in una cattiva originalità, debbono essere educati in guisa universale, mentre a principio non sono che mere disposizioni. Sol per via d' educazione quelle disposizioni serbano la loro attualità, la loro potenza ed estensione. Prima di tale educazione ci possiamo illudere sull'Essere determinato di un talento. I fanciulleschi saggi di pittura p.e. potrebbero sembrar prodromo di un talento per siffatta arte; ed intanto questa inclinazione non riuscire. Il mero talento, in conseguenza, non dee credersi dappiù di una ragione che perviene a riconoscere la sua nozione, per via della sua propria attività, come assoluto libero pensiero e volere,

Nella filosofia il nudo genio non mena lontano; poichè bisogna sottoporlo alla forte disciplina del pensiero logico. Sol per tale soggezione giugne il genio alla sua perfetta libertà. Per ciò che riguarda la volontà, non si può dire che vi sia un genio per la virtù; perchè la virtù è qualche cosa di universale, un che richiesto da tutti gli uomini, non congenito, ma prodotto nell' individuo per via della sua propria attività. La diversità del naturale dunque non ha alcuna importanza per apprendere la virtù: questa sarebbe ad esser considerata soltanto in una, se possiamo dir così, storia naturale dello spirito.

Le moltiplici specie di talento e genio distinguonsi tra loro per le diverse spirituali sfere in cui essi si dànno da fare. La differenza del temperamento, al contrario, non ha alcun rapporto allo esterno. È difficile dire cosa s'intenda per temperamento. Esso non rapportasi all'etica natura dell' azione, nè al talento che divien visibile nell' azione, e neppure alla passione che ha sempre un determinato contenuto. Tutt'al più il temperamento può definirsi come l'universale specie e guisa onde l' individuo agisce, si obbiettiva e si comporta nella realtà. Da questa determinazione deriva che per lo spirito libero il temperamento non è tanto importante quanto si credeva una volta. All'epoca di una più avanzata cultura svaniscono le moltiplici accidentali maniere di condursi nello agire, epperò le diversità di temperamento; proprio così come in quel tempo diventano molto rari i limitati caratteri delle comedie, surti in epoche d'inciviltà, che presentano una compiuta leggerezza, una visibile dissipazione, una sordida avarizia. Le empiriche differenze di temperamento hanno qualche cosa di tanto indeterminato, che non si sa fare delle stesse alcuna applicazione agl' individui; perocchè in questi i singoli delineati temperamenti si trovano più o meno uniti. Si crede vi siano quattro temperamenti, il collerico, il sanguigno, il flemmatico ed il malinconico; così come si è divisa la virtù in quattro virtù cardinali. Kant ne parla distesamente. La differenza precipua di codesti temperamenti riposa su ciò che o l' uomo si abbandona alla cosa, *ovvero* prende piuttosto pensiero della sua individualità. Il primo caso ha luogo ne' sanguigni e flemmatici, l'ultimo ne'collerici e ma-

linconici. Il sanguigno si dimentica della cosa, e più determinatamente così da distrarsi in una moltiplicità di cose in forza delle superficiali emozioni; mentre il flemmatico si tiene permanentemente ad una cosa sola. Pe' collerici e malinconici, al contrario, il preponderante, come si è già cennato, è il fissarsi alla subbiettività: questi due temperamenti nonpertanto distinguonsi l'uno dall'altro per ciò, che nel collerico predomina il facile movimento, nel malinconico l'immobilità; cosicchè sotto questo rapporto il collerico corrisponde al sanguigno ed il malinconico al flemmatico.

Abbiamo già avvertito che la diversità del temperamento perde la sua importanza nel tempo, quando la specie e guisa di condotta e dell'attività degl' individui vien fissata secondo la cultura universale. Per lo converso, il carattere resta sempre qualche cosa che distingue gli uomini. Pel carattere primamente l'uomo giunge alla sua fissa determinazione. Al carattere prima di tutto appartiene la formale energia, con cui l'uomo, senza lasciarsi traviare, tien d'appresso a'suoi scopi ed interessi; ed in tutte le sue azioni si accorda con se stesso. Senza carattere l'uomo non esce dalla sua indeterminazione, o cade da un indirizzo al suo opposto. In ciascun uomo, in conseguenza, si richiede ch'egli mostri un carattere. L'uomo di carattere impone agli altri, che sanno quanto valga un carattere. Oltre la formale energia, appartiene, in secondo luogo, al carattere un valido ed universale contenuto della volontà. Solo con l'effettuare un grande scopo manifesta l'uomo un gran carattere, che serve agli altri di faro luminoso; e gli scopi bisogna sieno intrinsecamente autorevoli ove il carattere voglia presentare l'assoluta identità del contenuto e della formale verità, e quindi aver perfetta verità. Quando la volontà si attiene a semplici individualità senza valore, ciò si chiama pervicacia; la quale ha la forma ma non il contenuto del carattere. Per la perviçacia, per questa parodia del carattere, l'individualità umana addiviene ispida così da respingere la società degli altri.

Di specie ancor più individuale sono le idiosincrasie, che si presentano tanto nella fisica quanto nella spirituale natura degli uomini. Così p. e. molti uomini fanno travedere vicina una nemica tisi;

altri sono affetti da certe malattie singolarissime: p.e. Giacomo I d'Inghilterra era impossibilitato a guardare una spada. Le idiosincrasie spirituali si mostrano principalmente nella gioventù: p.e. nell' incredibile rapidità di calcolare mentalmente, propria a taluni fanciulli. Del resto per le succennate forme della natural determinazione dello spirito non solo si distinguono tra loro gl'individui, ma più o meno anche le famiglie, specialmente là dove queste non hanno contratto ligami con estranei ma tra loro stesse, com'è avvenuto in Berna ed in molte altre città tedesche.

Dopo aver delineate le tre forme della qualitativa determinazione naturale dell'anima individuale, natura cioè, temperamento e carattere, resta a cennare la razionale necessità per la quale quella determinazione naturale ha soltanto queste tre forme e non altre, e perchè codeste forme debbono considerarsi nell' ordine da noi seguito. Noi abbiamo cominciato dal naturale, e più determinatamente dal talento e genio, mentre nel naturale la qualitativa determinazion di natura dell'anima individua, preponderando, assume la forma di un mero Essere, fermo, immediato, di un che tale da rapportarsi la sua differenza in se stessa ad una differenza data al di fuori d' essa. Nel temperamento all' incontro la determinazion di natura perde la forma di un che fisso; perocchè in un individuo, sia che domini un talento esclusivamente, o più talenti, essi vi stanno l' uno accanto all' altro in una calma invariabile fermezza; mentre lo stesso ed identico individuo può passare da una forma di temperamento all' altra, tanto da non avervi un Essere fermo. Insiememente nel temperamento la differenza della determinazion di natura di che parliamo si riflette dal rapporto con l'altro, presente fuori dell'anima individuale, all' Interno della stessa. Nel carattere infine vediam riunita la fermezza del naturale con la variabilità del temperamento, il rapporto al di fuori predominante nel naturale coll' essere in sè riflesso dell' anima predominante nel temperamento. La fermezza del carattere non così immediata così congenita come quella del naturale, ma si sviluppa per via della volontà. Il carattere consiste in qualche cosa dappiù di una equilibrata miscela di diversi temperamenti. In pari tempo non gli si può negare di avere un fondamento naturale; e

che taluni uomini più che taluni altri son per natura disposti ad avere un più forte carattere di taluni altri. Per tal motivo abbiamo avuto noi il dritto di parlar qui, nell'antropologia, del carattere, benchè questo ottenga il suo pieno svolgimento nella sfera dello spirito libero.

β.

I cangiamenti naturali.

20.

Nell' anima determinata come individuo, le differenze stanno come cangiamenti in lei unico subbietto permanente tra le medesime, e come momenti del suo sviluppo. Poichè son esse insieme differenze fisiche e spirituali, così per la loro concreta determinazione sarebbe ad anticiparsi la conoscenza dello spirito sviluppato.

Son esse 1) il natural corso dell'età, che comincia dalla fanciullezza, spirito in sè velato; e va all'espansione di una universalità ancor subbiettiva, sia dessa Ideale, o Immaginazione, o da farsi, o speranze; sviluppata contraddizione posta a fronte dell' immediata individualità, cioè a fronte e di un presente mondo a quelle incorrispondente e della posizione dell' individuo, il quale è ancora inconsistente ed in sè impreparato alla stessa nel suo Essere determinato (gioventù); passa alla vera relazione, al riconoscimento dell' obbiettiva necessità e razionalità del già presente mondo creato, nelle cui opere, che si compiono in sè e per sè, l' individuo procura alla sua attività un'autentica ed una partecipazione; onde è qualche cosa, ha reale presenza ed obbiettivo merito (virilità); e termina fino al compimento dell' identità con questa obbiettività; la quale identità, come reale, passa all'inerzia della morta abitudine, e, come ideale, guadagna la libertà da' limitati interessi e dalla forza dell' esterna attualità (vecchiaia).

Dilucidazione. Poichè l'anima in sulle prime perfettamente universale si specifica nella guisa da noi assegnata, ed infine si determina alla singolarità alla individualità, così procede essa a contrad-

dire la sua interna universalità, la sua sostanza. Tal contraddizione dell' immediata individualità e della sostanziale universalità in lei stessa presente, fonda il processo della vita dell' anima individuale. Per simile processo l' immediata individualità, fatta corrispondente alla universalità, realizza questa in quella; e così la prima semplice unità dell'anima, elevata con sè ad un'unità mediata per via della contraddizione, sviluppa l' universalità, già astratta, dell'anima ad universalità concreta. Questo processo di sviluppo è quello dell' educazione.

Il vivente semplicemente animale già rappresenta in sè a suo modo tal processo. Ma come si è già visto, l' animale non ha potenza per realizzare in sè il genere: la sua immediata, positiva, astratta individualità rimane sempre in contraddizione col suo genere, e non meno lo esclude da sè di quello che in sè l'includa. Per siffatta sua incapacità a presentar perfettamente il genere, il vivente soccombe. Il genere si mostra in lui come una potenza per la quale l' individuo scomparir dee. Nella morte dell' individuo giugne il genere ad una realizzazione che è altrettanto astratta di quello sia la individualità del mero vivente, ed esclude questa così come il genere rimane escluso dalla vivente individualità. Veramente il genere, all'incontro, si realizza nello spirito, nel pensiero, in questo elemento a lui omogeneo; ma in antropologia siffatta realizzazione, poichè ha luogo nel naturale individuo spirito, ha tuttavia l'aspetto di naturalezza. Essa quindi cade nel tempo. Sorge così una serie di posizioni diverse per le quali corre l' individuo; un seguito di diversi che non hanno più la fermezza delle immediate differenze che dominano tra le diverse razze umane e tra gli spiriti delle nazioni; ma appariscono nello stesso ed identico individuo come fluide forme che trapassano dall' una all' altra.

Tal serie di posizioni è il corso delle età della vita.

Questa comincia dall' immediata ancora indiscernibile unità del genere e dell'individualità, dell'astratto sorgere dell' immediata individualità, dalla nascita dell' individuo; e termina col formolarsi del genere nell' individualità, ossia di questo in quella, cioè con la vittoria del genere sull' individualità, con l' astratta negazione dell' ultima, con la morte.

Ciò che è il genere nel vivente come tale, è la razionalità nello spirituale; perocchè il genere ha già la determinazione della interna universalità, conveniente a ciò che è razionale. In questa identità del genere e del razionale sta il motivo per cui le spirituali appariscenze che si producono nel corso della vita corrispondono a' fisici cangiamenti sviluppantisi in questo corso. L'armonia dello spirituale e del fisico è qui più determinata che nella diversità delle razze, ove noi abbiamo a fare con le universali fisse differenze dello spirito naturale e con le fisiche differenze degli uomini altrettanto fisse; mentre qui sono a considerarsi i determinati cangiamenti dell'anima individuale e della sua corporeità. Beninteso non si può dall'altra parte, andar tant'oltre fino a cercare nel fisiologico sviluppo dell'individuo la marcata copia dello svolgimento spirituale; perocchè la contraddizione che provviene dall'ultimo, e l'unità da generarsi dallo stesso, ha un senso più elevato che in fisiologia. Lo spirito manifesta quivi la sua indipendenza dalla corporeità, perocchè può svilupparsi molto più precocemente di questa. Soventi i fanciulli mostrano uno sviluppo spirituale che precede molto il loro corporale svolgimento. Precipuamente tal caso avviene ne' diversi artistici talenti, e più ne' geni musicali. Anche in rapporto alla facile appreensione di molte conoscenze, specialmente nel ramo matematico, così come in rapporto ad un intellettuale ragionamento, e del pari su obbietti etici e religiosi, si è non raramente mostrata tale maturità precoce. In universale, fa d'uopo confessare che l'intelletto non viene dagli anni. Ne' talenti artistici la prestezza del loro apparire annunzia quasi sempre un' eccellenza. Al contrario il presto sviluppo della intelligenza in molti fanciulli non è per regola generale il germe di uno spirito che giunga nella virilità a grande distinzione.

Il processo di sviluppo del naturale umano individuo si scinde in una serie di processi, la cui diversità riposa sulle diverse relazioni dell'individuo al genere, e basa la differenza della fanciullezza, dalla virilità e dalla vecchiaia. Queste diversità sono rappresentazioni del diverso della nozione. In conseguenza l'infanzia è il tempo dell'armonia naturale, della pace del subbietto con sè e col mondo; il cominciamento senza contraddizione, come la vecchiaia è la fine vedova

di contraddizione. Le opposizioni che per a caso si affacciano nella fanciullezza restano senza profondo interesse: il fanciullo vive nell' innocenza senza dolore che duri, amando i genitori, e nel sentimento d'esserne amato. Codesta immediata, non ispirituale, ma naturale identità dello individuo col suo genere e col mondo in generale fa d'uopo si tolga: l'individuo dee progredire ed opporsi nella sua indipendenza all' universale come alla cosa che è in sè e per sè, data e ferma. In sulle prime siffatta indipendenza, siffatta contraddizione si affaccia in una figura altrettanto unilaterale di quello è l' identità del subbiettivo e dell'obbiettivo nella fanciullezza. L' adolescente dissolve la Idea realizzata nel mondo in guisa da attribuire a se stesso la determinazione di sostanziale, di vero, di bene appartenente alla natura dell' Idea; ed al mondo, per lo converso, la determinazione di contingente ed accidentale. Ma non si può restare a questi non veri contrapposti: l'adolescente anzi dee innalzarsi sugli stessi fino a vedere che, al contrario, il mondo è il sostanziale e l' individuo appena un' accidenza; e che quindi l' uomo può trovare la sua essenziale funzione ed appagamento sol nel mondo che gli sta di fronte indipendente e descrivente il suo corso, e che egli, in conseguenza, deve procurarsi un'abilità necessaria per le cose. Arrivato a tal punto, il giovine è divenuto uomo. Maturo in se stesso, l' uomo considera anche l'etico ordinamento del mondo, come non procedente da lui, ma per sè perfetto quanto all' Essenziale. Così agisce egli per la cosa e non contro la cosa, ha un interesse per la cosa e non contro la stessa; si eleva sulla unilaterale subbiettività del giovine alla posizione di un' obbiettiva spiritualità. La vecchiaia all' incontro è il ritorno alla mancanza d'interesse della cosa: il vecchio ha vissuto nella cosa e rinuncia all'interessata attività per la stessa a causa della identità con la cosa, identità in cui svanisce la contraddizione.

Vogliam però meglio precisare la differenza dell'età della vita assegnata in universale.

Possiamo distinguere la fanciullezza in tre gradi, od anche in quattro, quando vogliamo far entrare nel giro delle nostre considerazioni il feto, il bambolo ancora identico con la madre.

Il fanciullo non ancora nato non ha peranco individualità, non ha

un' individualità che si comporti in particolar guisa con obbietti particolari, e che attiri un che esterno ad un determinato punto del suo organismo. La vita del fanciullo non ancora nato rassomiglia alla vita della pianta. Come questa, non ha una interrotta introsuscezione, ma una continua nutrizione; così anche il fanciullo nutresi per un permanente succiamento, e non possiede un' alternata respirazione.

Dopo che il fanciullo da questa posizione vegetativa nella quale si trova nel corpo materno vien messo al mondo, passa alla vita animale. La nascita in conseguenza è un mostruoso salto. Per mezzo dello stesso il fanciullo dalla posizione di una vita del tutto priva di contraddizione passa ad una posizione di segregamento, si mette in relazione con la luce e con l'aria, in generale in una relazione che si sviluppa semprepiù in smembrata obbiettività, e precisamente in isolato nutrimento. La prima guisa onde il fanciullo si costituisce indipendente è quella della respirazione, elementare fluire dell' aria, alternamente attratta e respinta, in un singolo punto del suo corpo. Appena nato il fanciullo, già mostra il suo corpo perfettamente organizzato; e non si alterano nello stesso se non cose singole; come p. e. non si chiude che più tardi il così detto *foramen ovale*. L' alterazione capitale del corpo del fanciullo consiste nel crescere. In rapporto a tal cangiamento appena è necessario ricordare che nella vita animale in generale, in opposizione alla vita delle piante, il crescere non è un andar fuori di sè, non è un portarsi dal centro alla periferia, non è un produrre nuove forme, ma è uno sviluppo dell' organismo, ed importa una differenza soltanto quantitativa e formale, che si rapporta tanto al grado della forza quanto all' estensione. Noi non distingueremo qui distesamente (il che ha conveniente luogo nella filosofia della natura) che quell' attuosità corporea la quale manca nella pianta ed ha luogo nell' organismo animale; che quel riportarsi di tutte le membra alla negativa semplice unità della vita, fondo dell' animale ed ancor del fanciullo, è il nascente senso di se stesso. All' incontro dobbiamo qui rilevare che nell'uomo l'organismo animale giunge alla sua forma più perfetta. Anche il più perfetto animale non può mostrare quel corpo bellamente

organizzato ed infinitamente ben figurato, quale noi lo riguardiamo anche nel neonato. In sulle prime sembra che il fanciullo avesse più grande dipendenza e bisogno che non ne abbiano le bestie. Ma anche in ciò manifestasi la sua più elevata natura. Il bisogno rivelasi in lui a furia di gesti, tempestante, imperioso; e mentre l'animale è mutolo, o sol per via di lamento esprime il suo dolore, il fanciullo manifesta il sentimento de' suoi bisogni per via di grida. Per siffatta ideale attività il fanciullo mostrasi insieme compenetrato dalla certezza d' aver egli dritto a prendere dal mondo esterno l' accontentamento dei suoi bisogni, e d' esser nulla la sostanzialità del mondo esterno contro l' uomo.

Per ciò che concerne lo spirituale sviluppo del fanciullo in questo primo stadio della sua vita, si può dire che l' uomo non apprenda mai tanto quanto in tal periodo. L'uomo si rende gradatamente istruito di tutte le specificazioni del sensibile. Il mondo esterno allora si fa per lui reale. Egli passa dal sentimento all' intuizione. In sulle prime il fanciullo non ha che un sentimento della luce, per mezzo della quale gli vengono manifestate le cose. Tal nudo sentimento mena il fanciullo ad afferrare ciò che è lontano come un che vicino. Pel senso del tatto però s' orizzonta il fanciullo circa le distanze. Così giunto a misurar coll' occhio, rigetta l'esterno in generale da sè lungi. Il fanciullo apprende anche nella detta età, che le cose esterne gli prestano resistenza.

Il passaggio dalla fanciullezza all'adolescenza dee porsi in ciò, che l'attività del fanciullo si sviluppa contro il mondo esterno; che quegli giunto al senso della realtà del mondo esterno, comincia a farsi un uomo reale e sentirsi come tale; e passa quindi nella tendenza pratica a far de' saggi in quella realtà. Il fanciullo viene facultato a tal pratica condotta, quando ha denti, ed ha imparato a stare, camminare e parlare. La prima cosa cui bisogna apparare è quella di tenersi ritto. Questo è proprio all' uomo, e non può prodursi che per la sua volontà: l' uomo sta in piedi in quanto vuole starvi; e noi cadiamo giù, quando non vogliamo più star in piedi: lo star ritto in conseguenza si ha per l'abitudine della volontà di star ritto. Una più libera relazione al mondo esterno viene all'uomo per

incesso: in forza di questo togliesi l'esteriorità reciproca dello spazio, e ci diamo da noi stessi il luogo. La parola poi faculta l'uomo ad apprendere le cose come universali, a raggiungere la coscienza della sua propria universalità, ad affermarsi Io. Tale appreensione del proprio esser Io è un punto importantissimo nello spirituale sviluppo del fanciullo. In tal punto comincia egli a riflettersi in sè dal suo essere immerso nel mondo esterno. In sulle prime estrinseca questa incipiente indipendenza perchè il fanciullo impara a giuocare con le cose sensibili. Ciò che ragionevolmente il fanciullo può fare de' suoi balocchi è frangerli.

Quando il fanciullo da' giuochi passa al serio dell' istruzione si fa adolescente. In tal periodo i fanciulli cominciano a farsi curiosi, specialmente di storie; essi amano concetti che non si offrono immediatamente. Ma la cosa capitale è il senso che comincia a destarsi in essi di *non essere ancora* ciò che *hanno ad essere,* ed il vivo desiderio di divenir pari agli adulti, nella cui compagnia vivono. Da ciò nasce il desiderio d'imitazione ne' fanciulli. Mentre il senso dell' immediata identità co' genitori è lo spirituale latte materno, succhiando il quale i fanciulli prosperano, il bisogno di divenir grandi, proprio a'fanciulli, comincia anch'esso a grandeggiare. Il proprio sforzo de' fanciulli per isvolgersi è l'immanente momento di ogni educazione. Poichè però l' adolescente sta nella posizione d'immediatezza, il punto più alto cui egli possa elevarsi non gli appare nella forma di universalità o di cosa, ma nella figura di un dato, di un individuo, di un'autorità. È questo o quell'uomo che forma l'Ideale cui il fanciullo si sforza di riconoscere ed imitare: solo in questa guisa concreta egli intuisce, nella posizione in che sta, la sua propria Essenza. Ciò che l'adolescente apprender dee, bisogna che gli sia dato autorevolmente e dall'autorità: egli sente che questo dato sta più alto di lui. Bisogna tener fermo accuratamente codesto sentire durante l' educazione. In conseguenza fa d' uopo dichiarare del tutto insensata la giocosa pedagogica, che vuole sia dato a'ragazzi in forma di giuoco ciò che è grave; richiedendo dagli educatori che discendano al fanciullesco senno degli allievi, invece di avvocare questi a sè per la serietà della cosa. Tal giuocosa educazione

può avere per conseguenza che l'adolescente per tutto il resto di sua vita consideri ogni cosa con un senso puerile. Tal funesto risultato può aversi anche per via dell' eccitazione costante al ragionamento, raccomandata pe' fanciulli da pedagoghi dissennati: i fanciulli ne addiventano impertinenti. Certo bisogna destare ne' ragazzi il proprio pensiero; ma non si può dare in balìa di loro immaturo vano intelletto il merito della cosa.

Per ciò che riguarda un lato dell' educazione, la disciplina, non si conviene agli adolescenti ch' essi si comportino a lor piacimento: debbono imparare ad obbedire per saper comandare. L' obbedienza è l' inizio di ogni saggezza; perocchè per mezzo di essa si lascia valere il vero, l'obbiettiva volontà razionale che provvien dall' esterno alla volontà, non ancora prudente, non ancor dotata di scopo proprio, e quindi tuttavia inconsistente, non libera, imperfetta, ma che così rende appoco sua la volontà razionale. Ove si conceda a'ragazzi di far quello che loro piace, ove si commetta la stoltezza di assegnar loro i motivi perchè si determinino, si avrà la pessima tra le guise di educazione: nasce ne'ragazzi un condannevole fermarsi al particolar piacere, al proprio segregamento, all' egoistico interesse, radice di tutti i mali. Il fanciullo per natura non è nè buono nè malvagio, perocchè in sulle prime non ha conoscenza nè del bene nè del male. Sarebbe follia il ritenere per Ideale codesta ignorante innocenza, ed aver un desiderio della stessa: è senza merito e di corta durata. Presto si produce nel fanciullo l' egoismo ed il male: la disciplina deve frangere questo egoismo, e deve annullare siffatto germe di malvagità.

In rapporto all' altro lato dell' educazione, che sta nell' insegnamento, bisogna avvertire che questo razionalmente comincia dal più astratto che possa venir compreso dallo spirito infantile. È tale l'alfabeto. Codesta analisi de' suoni elementari, onde risulta il linguaggio, importa un' astrazione cui intieri popoli, per esempio i Cinesi, non sono giunti ancora. La parola in generale è l' aereo elemento, il sensibilmente impalpabile, pel quale la dilatantesi conoscenza dello spirito fanciullesco si eleva semprepiù sul sensibile, sull' individuale fino all'universale, al pensiero. L'esser reso capace a pensare è la più grande utilità del primo insegnamento. Purnondimeno l' a-

lescente non giunge che al pensiero concettuale: il mondo non istà che pel suo concetto: l'adolescente apprende le funzioni delle cose, s'istruisce delle relazioni del mondo naturale e spirituale, s'interessa per le cose; ma non ancora riconosce il mondo nella sua intrinseca reciproca dipendenza. L'uomo primamente giugne a siffatta conoscenza. Ciò non ostante non può negarsi al giovinetto una imperfetta intelligenza della natura e dello spirito. Si può quindi disegnare come erronea l'opinione: che l'adolescente non intenda nulla di religione e dritto, e che in conseguenza non lo si debba molestare con siffatti obbietti, e che sia d'uopo non sopraccaricarlo di concetti, ma procurargli proprie esperienze e contentarsi di eccitarlo così per mezzo dell'attualità sensibile. Già gli antichi non permettevano a' fanciulli d'indugiare lungo tempo circa le cose sensibili. Il moderno spirito però racchiude tutt'altra elevazione sul sensibile, una più profonda immersione nel suo interno di quello non l'avesse lo spirito degli antichi. Il mondo soprassensibile dunque dev'essere portato ben per tempo alla concezione degli adolescenti. Ciò si fa nella scuola in un grado molto più elevato che nella famiglia. In questa il ragazzo vale nella sua immediata individualità, e vien amato per buona o cattiva che sia la sua condotta. Nella scuola, al contrario, l'immediatezza del fanciullo perde il suo valore: in essa egli vien considerato secondo il merito che ha, secondo ciò che offre; non più viene soltanto amato, mà criticato e giudicato giusta determinazioni universali, istruito secondo fisse regole, sommesso in generale ad un ordinamento universale in cui gli vien proibito molto, benchè innocuo, non potendo concedersi che tutti facciano lo stesso. Per tal via la scuola forma il passaggio dalla famiglia alla società civile. Nonpertanto l'adolescente non ha che un'indeterminata relazione alla stessa: chè il suo interesse si divide tra l'astrazione e'l giuoco.

L'adolescente si matura in giovine, mentre col subentrar della pubertà comincia in lui a svegliarsi la vita del genere e cercare appagamento. Il giovine tien d'occhio alla sostanza, all'universale: il suo Ideale non apparisce più nella persona di un uomo come nel fanciullo, ma vien da lui compreso come un universale

indipendente da siffatta individualità. Simile Ideale però nel giovine ha sempre più o meno una figura subbiettiva, sia che venga in lui come Ideale di amore o di amicizia o di una qualsiasi universale posizione del mondo. In questa subbiettività del sostanziale contenuto di siffatto Ideale non istà solamente la sua contraddizione contro il mondo attuale, ma anche la spinta di toglier via codesta contraddizione, realizzando l'Ideale.

Il contenuto dell' Ideale inspira al giovine il sentimento della forza attiva; perocchè sogna di esser chiamato ed aver possanza a trasformare il mondo, od almeno a raddrizzare l'Universo che a lui sembra uscito della linea della rettitudine. Il bollente spirito del giovinetto non vede, che il sostanziale racchiuso nel suo Ideale, giusta la sua Essenza, è di già giunto nel mondo a sviluppo e realizzazione. A lui pare che la realizzazione di quell'universale sia una diserzione dallo stesso. Quindi e' sente misconosciuto dal mondo il suo Ideale al par che la sua propria personalità. Così la pace, in cui vive il fanciullo, vien franta fin dalla prima gioventù. In forza di codesto indirizzo all'Ideale la gioventù sembra avesse più nobili sensi e più gran disinteresse dell'uomo che ha in cura i suoi particolari temporanei interessi. All'incontro però bisogna avvertire che l'uomo non è più vincolato nelle sue speciali spinte e subbiettive mire, e non s'impaccia solo del suo personale sviluppo, ma s'immerge nella ragione della realtà e si addimostra attivo pel mondo. Il giovine va necessariamente a siffatta meta. Il suo immediato scopo è quello di educarsi per rendersi capace alla realizzazione del suo Ideale. In tentando codesta realizzazione si fa uomo.

In sulle prime il passaggio dalla sua ideale vita alla società civile può sembrare al giovine come un doloroso passaggio alla vita borghese. Fino allora impacciato sol con universali obbietti e lavorando sol per se stesso, il giovinetto nel divenir uomo, nell'entrar nella vita pratica deve avvivarsi per Altri ed incaricarsi d'individualità. Per quanto ciò stia nella natura della cosa, perocchè quando si agisce bisogna procedere ad individualità, pure all'uomo il cominciare a prender cura d'individualità dev'essere molto penoso, e l'impossibilità di un'immediata realizzazione del suo Ideale dee renderlo

ipocondrico. Nessuno sfugge a tale malinconia, benchè presso molti essa sia invisibile. Quanto più tardi l' uomo vi cade, tanto ne sono più dubbi i sintomi. Nelle nature deboli la stessa può protendersi per tutta la vita. In tale inferma tempera l' uomo non rinuncia alla sua subbiettività, non può vincere il dispetto contro la realtà, e tronasi anche per questo in uno stato d'incapacità relativa che leggiermente diviene un'incapacità effettiva. Se quindi l' uomo non vuol soccombere, riconoscer dee il mondo come indipendente e già pronto ad accogliere, quanto all'Essenziale, le condizioni appostegli, ed a spogliarsi di sua ritrosia in quello che esso per se medesimo aver vuole. Si crede che l' uomo, regolarmente, solo per necessità debba adattarsi a tale cedevolezza. In verità codesta identità col mondo non deve esser conosciuta come una relazione di necessità, ma come una relazione razionale. Il razionale, Dio, possiede l' assoluta potenza di realizzarsi, e si è realizzato fin da principio : non è così impotente da dover attendere ancora il cominciamento di sua realizzazione. Il mondo è la realizzazione della ragione divina: solo alla sua superficie domina il giuoco degl' irrazionali accidenti. Questi possono pretendere ad esistere indipendenti almeno con altrettanto e forse con più gran dritto di quello che ne ha l' individuo addivenuto uomo; epperò l' uomo opera saggiamente quando rinuncii al piano di una intiera trasformazione del mondo, e tenti di realizzare i suoi personali scopi, passioni ed interessi solo nella sua connessione col mondo. Anche così gli resta spazio abbastanza per un'onorevole, ampia e creatrice attività. In effetti, benchè il mondo debba esser riconosciuto come già bello e fatto nell' Essenziale; pure esso non è morto, non posa assolutamente , ma come processo di vita si produce sempre, e mentre si sostiene progredisce. Il lavoro dell' uomo sta in questa conservatrice produzione ed ulteriore sviluppo del mondo. In conseguenza possiamo dire che da un lato l' uomo produce sol quello che è, mentre dall'altro lato per mezzo della sua attività fa che si dia anche un altro passo. Ma lo spingersi del mondo avviene solo in mostruose masse e presuppone una grossa somma di produzioni. Quando l' uomo dopo un lavoro di mezzo secolo guarda indietro al suo passato, allora egli riconosce il passo fatto. Questa riconoscen-

za, al par che la veduta della razionalità del mondo, lo cura dalla malinconia per la caduta del suo Ideale. Ciò che è vero nell'Ideale, sta nella pratica attività: soltanto del non vero delle vuote astrazioni deve l'uomo sbarazzarsi. La periferia e 'l modo del fatto può essere molto diverso; ma il sostanziale in tutti gli umani fatti è lo stesso; valdire il giusto, l'onesto, il religioso. Gli uomini in conseguenza in tutte le sfere di loro pratica attività possono trovare accontentamento ed onore, quando soprattutto prestino quello che può esser con dritto da lor richiesto nelle particolari sfere cui appartengono per accidente, per esterna necessità o libera scelta. Quindi prima di tutte cose è necessario che sia compiuta l'educazione del giovine che si fa uomo; che egli abbia studiato; e che egli, in secondo luogo, si risolva a cominciare a far qualche cosa per altri, anche per guadagnar così la sua sussistenza. La sola educazione non rende ancor l'uomo perfetto, egli lo addiviene sol per la propria intelligente cura de'suoi temporanei interessi. Così pure i popoli sembrano esser fuor di pupillo quando sono giunti a tale da non venire, da un così detto paternale governo, esclusi dall'osservare i loro materiali e spirituali interessi.

Passando l'uomo alla pratica vita, può ben esser egli tristo e dolente sullo stato del mondo, e perdere la speranza di migliorarlo; ma ciò nonostante egli si attaglia alle obbiettive relazioni, e si abitua alle stesse nonchè a' suoi affari. Veramente sono singolari, cangianti, più o meno nuovi gli obbietti co' quali dee darsi da fare. Però insieme codeste individualità hanno in sè un universale, una regola, un coordinamento. Per quanto più lungamente l'uomo agisce nella sua funzione, tantopiù rileva egli questo universale in tutte le specialità. Quindi giugne ad esser perfettamente familiarizzato con la sua parte, ed a vivere benissimo nella sua determinazione. Gli è corrente l'essenziale in tutti gli obbietti della sua funzione, e solo l'individuale il non essenziale può presentargli qualche cosa di nuovo.

Ma appunto perchè la sua attività è perfettamente adequata alla sua funzione, appunto perchè questa non trova più resistenza, per siffatto compiuto svolgimento della sua attività se ne spegne la vita;

perocchè, sparita la contraddizione del subbietto e dell'obbietto, sparisce insieme l'interesse del primo all'altro. Così l'uomo per l'abitudine alla sua vita spirituale, come per l'ottundersi dell'attività del suo fisico organismo, si fa vecchio.

Il vecchio vive senza interesse determinato, poichè egli ha deposto la speranza di poter realizzare l'Ideale una volta idoleggiato, ed il futuro in generale non sembra promettergli nulla di nuovo: egli anzi crede conoscere l'universale, l'essenziale di tutto che può intervenirgli. Per tal modo il senno del vecchio è rivolto soltanto a questo universale ed al passato cui va debitore della conoscenza del detto universale. Poichè però egli vive così nella memoria del passato e del sostanziale, perde egli per la individualità presente e per ciò che è arbitrario, p. e. pe' nomi, la rimembranza; nel mentre tien fermi nel suo spirito i saggi insegnamenti dell'esperienza e si crede in obbligo di predicarli a'giovani. Però siffatta saggezza, codesta perfetta fusione della subbiettiva attività col suo mondo, fusione senza vita, non riporta meno alla fanciullezza priva di contraddizione, di quanto l'attività del suo fisico organismo divenuta abitudine senza processo procede all'astratta negazione della vivente individualità, alla morte.

Chiudesi così il cerchio dell'età della vita dell'uomo in una totalità di alterazioni determinate per via della nozione, prodotte con l'individualità pel processo del genere.

Tanto nel dipingere la diversità delle razze umane e nel caratterizzare gli spiriti delle nazioni, quanto per essere al caso di parlare in una guisa determinata del corso delle età dell'individuo umano, abbiamo dovuto anticipare la conoscenza dello spirito concreto, che non vien considerato nell'antropologia; e servirci di quella per distinguere i diversi gradi del detto processo; e ciò perchè l'andamento dello sviluppo così portava.

21.

Nell'anima determinata come individuo, l'altra differenza è

2) il momento della reale contraddizione dell'individuo con se

stesso; cosicchè egli si cerca e trova in un altro individuo. È questa la relazione di sesso, una differenza naturale, da un lato della subbiettività che rimane con sè unificata nel sentimento del costume, dell' amore e simili, senza procedere all' estremo dell' universale degli scopi, dello Stato, della Scienza, dell' Arte; dall'altro lato dell'attività che si spande nell' individuo nella contraddizione degli universali obbiettivi interessi con la presente esistenza sua propria ed esternamente mondiale, realizzando quell' universale in questa già effettuata unificazione. La relazione sessuale raggiunge nella famiglia il suo significato, la sua determinazione spirituale ed etica.

22.

3) La differenza della individualità in quanto è per sè, contro se stessa in quanto semplicemente è, qual immediato giudizio è il destarsi dell' anima, che come determinazione e stato naturale si oppone in sulle prime alla vita naturale in sè chiusa, allo stato di sonno. Lo svegliarsi non per noi od esternamente soltanto è diverso dal sonno; esso stesso è il giudizio dell'anima individuale, il cui Esser per sè è per essa il rapporto di questa sua determinazione al suo Essere, la diversità di essa stessa dalla sua universalità ancora indistinta. Nell'esser desto ricade in generale ogni conscia e razionale attività del distinguersi per sè dello spirito. Il sonno è il rafforzare codesta attività, non come mero negativo riposo della stessa, ma come ritorno dal mondo delle determinazioni, dal dissiparsi e tenersi fermo alle individualità in seno della universale Essenza della subbiettività, che è la sostanza di quelle determinazioni e loro assoluta potenza.

La differenza del sonno e della veglia d'ordinario è una quistione dirò imbarazzante per la filosofia. Anche Napoleone, in una visita all' Università di Pavia, facea una simile quistione alla classe d'Ideologia. La determinazione data in questo paragrafo è astratta, in quanto sulle prime concerne la veglia come naturale, in che è racchiuso implicitamente lo spirituale, ma non

è posto ancora come Essere determinato. Ove si dovesse parlare più concretamente di questa differenza che rimane la stessa nella sua determinazione fondamentale, dovrebbe prendersi l'Esser per sè dell' anima individuale già determinato come Io della coscienza e come spirito intellettivo. La difficoltà che si eleva contro la differenza di quelli due stati sorge principalmente, in quanto che i sogni che si hanno nel sonno e quindi i concetti della coscienza sennata e desta si determinano anche come concetti tali quali i sogni. In simile superficiale determinazione di concetti convengono certamente i detti due stati; valdire che si trascura la differenza de' medesimi; e qualunque differenza si assegni alla desta coscienza dà ansa alla triviale osservazione , che questa non racchiude pure se non concetti.

Ma l'Esser per sè dell'anima desta, compreso concretamente, è coscienza ed intelletto; ed il mondo della coscienza intellettuale è interamente tutt' altro di un quadro di meri concetti ed immagini. Queste, come tali, si aggruppano del tutto esternamente in non intellettual guisa secondo la legge della così detta associazione di idee. Nella veglia però l' uomo si comporta essenzialmentec ome Io concreto, come intelletto: per questo l' intuizione gli sta innanzi come concreta totalità di determinazioni, in cui ciascun membro, ciascun punto prende il suo posto determinato per mezzo degli altri ed insieme a tutti gli altri. Così il contenuto ha la sua conferma, non per via di una sol subbiettiva concezione, per via di una distinzione del contenuto come di un che esterno alla persona, ma per la concreta reciproca dipendenza in cui ciascuna parte sta con tutte le parti di questo complesso. La veglia è la concreta coscienza di tal vicendevole assetto di ciascun singolo momento del suo contenuto per via di tutti i restanti del quadro della intuizione. Intanto tal coscienza non ha necessità di svilupparsi chiaramente; ma codesta compreensiva determinazione è racchiusa e presente nel concreto senso di se stesso.

Per conoscere la differenza de' sogni e della veglia si è soli-

to tenere innanzi agli occhi la differenza Kantiana dell' obbiettività del concetto (del suo determinarsi per via delle categorie) e della subbiettività del medesimo. Insieme fa d' uopo sapere, il che si è già avvertito, che ciò che è realmente dato nello spirito non ha d' uopo di esser posto esplicitamente nella sua coscienza; come per a caso l' elevazione dello spirito sensiente a Dio in forma di pruova dell' esistenza di Dio non abbisogna di portarsi innanzi alla coscienza, benchè siffatta pruova non esprima che il valore ed il contenuto di quel sentire, quando voglia separarsi l' uno dall' altra.

Dilucidazione. Col destarsi l'anima naturale dell' individuo umano entra con la sua sostanza in una relazione che può essere considerata come verità come identità di tuttaddue i rapporti, che han luogo, l'uno nello sviluppo producente il corso delle età, e l' altro nella relazione sessuale, tra l' individualità e la sostanziale universalità o genere umano. In effetti, mentre in quel corso al'nima apparisce come il permanente unico subbietto, le differenze in lei producentisi sono soltanto modificazioni, fluide non ferme differenze; mentre al contrario nelle relazioni di sesso l' individuo giugne ad una fissa differenza, ad una reale contraddizione a fronte di se stesso, ed il rapporto dell' individuo al genere in lui stesso attivo, si sviluppa in rapporto ad un individuo di sesso opposto. Mentre così là domina la semplice unità, qui la fissa contraddizione; noi vediamo nella desta anima un rapporto dell' anima a sè, non solo semplice ma anche mediato per via della contraddizione: però in tale Essere per sè dell'anima la differenza non è così fluida come nel corso delle età della vita, non è così fissa come nelle relazioni di sesso, ma è la permanente vicissitudine delle posizioni di sonno e di veglia producentisi nello stesso ed identico individuo. La necessità del dialettico processo della relazione di sesso al destarsi dell' anima consiste più precisamente in ciò che, mentre ciascuno degl' individui che stanno in reciproco rapporto sessuale trova se stesso nell' altro in forza della loro unità che è in sè; l' anima dal suo Essere in sè giunge al suo Esser per sè, val dire dal suo sonno alla veglia. Ciò

che nella relazione di sesso vien distribuito a due individui, cioè ad una subbiettività che resta in immediata identità con la sua sostanza, ed ad un' altra che va a contraddire codesta sostanza, ciò è unito nell' anima desta; perde quindi il fisso della sua contraddizione ed acquista quella fluidità del diverso, pel quale lo stesso addiviene un semplice stato. Il sonno è lo stato in cui l'anima s' immerge nella sua indiscernibile unità; la veglia, al contrario, è la posizione in cui l'anima entra in contraddizione con tal semplice unità. La natural vita dello spirito ha qui ancora la sua fermezza: in effetti, benchè la prima immediatezza dell' anima è già tolta e rabbassata ad un mero stato, purnondimeno l' Essere per sè dell' anima, che ha luogo per la negazione di quell' immediato, apparisce insieme nella forma di un mero stato. L' Essere per sè, la subbiettività dell' anima è tuttavia non fusa con la sua sostanzialità che è in sè: ambe le determinazioni sembrano stati che si escludono ed alternano a vicenda. Benchè alla veglia tocchi la vera spirituale attività, la volontà e l'intelligenza, noi non abbiamo a considerare la veglia in tal concreto significato, ma semplicemente come stato; ed in conseguenza come qualche cosa essenzialmente diversa dalla volontà e della intelligenza. Chè però lo spirito, da comprendersi nella sua verità come attività pura, abbia in sè gli stati di sonno e veglia, nasce dall' esser lo stesso pure anima, e come anima discendere alla forma di un che naturale, di un immediato. In simile, figura lo spirito soffre soltanto il suo farsi per sè. Si può dir quindi, che la veglia si realizzi sol perchè il lampo della subbiettività tocchi la forma d' immediatezza dello spirito. Veramente il libero spirito può anche determinarsi alla veglia: qui però nell'antropologia noi consideriamo il destarsi solo in quanto è un fatto, e proprio questo fatto del tutto indeterminato che lo spirito trovi se stesso ed un mondo in generale a lui opposto: tal trovarsi in sulle prime passa a sentimento, ma rimane molto lungi dalla concreta determinazione dell'intelligenza e della volontà. Sta anche nella naturalezza dello spirito che l'anima, desta, soltanto trovi sè ed il mondo, questa dualità, questa contraddizione.

Il distinguersi dell'anima da se stessa e dal mondo, nel destarsi,

si armonizza, a causa di sua naturalezza, con una diversità fisica, cioè con la vicissitudine del giorno e della notte. È naturale per l'uomo il vegliar nel giorno, e dormir durante la notte; imperocchè come il sonno è la posizione della indiscernibilità dell' anima, così la notte ottenebra la diversità delle cose; e come il destarsi rappresenta il distinguersi che fa l'anima da se stessa, così la luce del giorno lascia si manifesti la diversità delle cose.

Ma non nella fisica natura soltanto, bensì anche nell' organismo umano trovasi una differenza che corrisponde alla differenza del sonno e della veglia dell' anima. Nell' organismo animale è d' uopo essenzialmente distinguere il lato del suo restare in sè dal lato del suo esser diretto verso l' Altro. Bichat ha chiamato l' un lato vita organica, e l' altro vita animale. Egli classifica nella vita dell'organismo il sistema di riproduzione, la digestione, la circolazione del sangue, la traspirazione, il respiro. Questa vita perdura nel sonno: essa finisce con la morte. La vita animale, al contrario, cui secondo Bichat appartiene il sistema della sensibilità e della irritabilità, l'attività de' nervi e de' muscoli, questo teoretico e pratico indirizzo all' esterno cessa nel sonno: quindi gli antichi rappresentavano il sonno e la morte come germani. La sola guisa onde l' organismo animale si rapporta anche nel sonno al mondo esterno è il respiro, questa astrattissima relazione all'indiscernibile elemento dell' aria. Il sano organismo dell' uomo nel sonno non istà più in rapporto alla particolarizzata esteriorità. Quando dunque l'uomo nel sonno addiviene attivo verso l'esterno, esso è malato. Ciò ha luogo ne' sonnamboli. Questi si muovono con grande sicurezza: alcuni hanno scritto e suggellato lettere. Però nel sonnambolismo il senso della vista è paralizzato; l'occhio è in uno stato catalettico.

In quella che Bichat chiama vita animale domina una vicissitudine di riposo ed attività, epperò una contraddizione come nella veglia; mentre l' organica vita che non entra in quello avvicendarsi corrisponde all'indiscernibilità dell'anima quale si presenta nel sonno.

Oltre la diversa attività dell' organismo, anche nella conformazione degli organi della vita interna e di quella indiretta allo esterno è da avvertire una differenza corrispondente a quella del sonno e del-

la veglia. Gli organi esterni, l'occhio e l'orecchio, ecc. così come le estremità, mani e piedi, sono simmetricamente raddoppiati, e, sia detto di passaggio, capaci per siffatta simmetria a divenire obbietto dell'arte. Gli organi interni, al contrario, o non mostrano raddoppiamento, o ne mostrano uno non simmetrico. Noi abbiamo un solo stomaco: il nostro pulmone ha due lobi, come il cuore due orecchiette; ma tanto il cuore quanto il pulmone racchiudono anche un rapporto dell'organismo a qualche cosa contrappostagli, al mondo esterno. Nonpertanto nè i lobi del pulmone, nè le orecchiette del cuore sono così simmetrici come gli organi esterni.

Per ciò che riguarda la differenza della veglia e del sonno, oltre quello che si è detto in proposito nell'addotto paragrafo, può essere avvertito ciò che siegue. Noi abbiamo determinato il sonno come quella posizione in cui l'anima non si distingue nè in se stessa nè dal mondo esterno. Tale determinazione necessaria in sè e per sè vien constatata dall'esperienza. In effetti, se l'anima nostra sentisse o concepisse sempre la stessa ed identica cosa, sonnacchierebbe. Così l'uniforme movimento della culla, il canto monotono, il mormorio di un ruscello può arrecarci sonnolenza. Lo stesso effetto nasce dalla lungaggine de'racconti incomposti e senza valore. Il nostro spirito sentesi perfettamente desto quando gli viene offerta qualche cosa interessante, nuova, piena di valore, concepibile, in sè diversa ed ordinata; perocchè in tale obbietto egli ritrova se stesso. Alla vitalità della veglia appartiene ancora la contraddizione e l'unità dello spirito con l'obbietto. Ove al contrario lo spirito non ritrovi nell'Altro quella totalità in sè diversa che egli stesso è, esso ritorna da tale obbiettività alla sua unità indiscernibile, si annoia e dorme.

In ciò che si è avvertito si racchiude, che non lo spirito in generale, ma più astrattamente l'intellettuale ed il razional pensiero fa d'uopo sia posto in tensione per via dell'obbietto, quando l'esser desto debba presentarsi nell'estremo della sua differenza dal sonno e da'sogni. Noi possiamo annoiarci molto nella veglia, quando prendiamo questa parola nel suo senso astratto; e viceversa, è possibile che noi c'interessassimo vivamente per qualche cosa in sogno. Ma nel sogno non viene eccitato l'interesse del nostro pensiero intellettuale, ma solo del concetto.

Come l' indeterminato concetto dell' interessarsi per gli obbie non può giungere a distinguere la veglia da' sogni; così pure ne sembra soddisfare a tale distinzione la determinazione di chiarezz Primamente perchè questa determinazione è soltanto quantitativa essa esprime soltanto l'immediato dell' intuizione e non il vero. N l'abbiamo sol quando siamo convinti che l' intuito è in sè una razi nale totalità. In secondo luogo sappiamo molto bene che il sogn non sempre si distingue come fosco dalla veglia; al contrario spesso sogno è più chiaro della veglia, specialmente nelle malattie e nel de lirio.

Finalmente non sarebbe qui assegnata alcuna distinzione soddis facente quando si dicesse indeterminatamente che l'uomo pensi so nella veglia. In effetti, il pensiero in generale tiene alla natura del l'uomo, tanto che questi pensa sempre, anche dormendo. In tutte l forme dello spirito, nel sentimento, nella intuizione, al par che ne concetto, il pensiero sta sempre in fondo. Per conseguenza, in quant siffatto indeterminato fondo non vien tocco dall'avvicendarsi del sonn e della veglia, non forma esclusivamente un lato del cangiamento, ma sta come attività intera superiore a'due lati che si alternano. Altrimenti va la cosa in rapporto al pensiero, in quanto questo si oppone come diversa forma dell' attività spirituale alle altre forme dello spirito. In tal senso il pensiero cessa nel sonno e nel sogno. Intelletto e ragione, guise del pensiero proprio, non sono attivi che nella veglia. Nell' intelletto primamente l' anima desta ha la congrua astratta determinazione della sua distinzione da ciò che è naturale, dalla sua indiscernibile sostanza e dal mondo esterno, suo intensivo concreto significato; perchè l' intelletto è l' infinito Essere in sè che si sviluppa a totalità, ed anche per questo si fa libero dall' individualità del mondo esterno. Però quando l' Io in se stesso è libero, rende indipendenti anche gli obbietti della sua subbiettività, e li considera insieme come totalità e come membri di una totalità che li comprende tutti. Nell'esterno la totalità non istà come libera Idea; ma come reciproca dipendenza della necessità. Tale obbiettiva reciproca dipendenza è quella per la quale i concetti, che noi abbiamo nella veglia, si distinguono essenzialmente da quelli che nascono nei

ogni. Accadendomi nella veglia qualche cosa di cui io non sappia scorire la vicendevole dipendenza con le restanti posizioni del mondo esterno, io posso dimandarmi: Veglio o dormo? Nel sogno noi non facciamo che concepire; in esso i nostri concetti non vengono dominati dalle categorie dello intelletto. La nuda concezione però strappa intieramente le cose dalla loro concreta reciproca dipendenza, smembrandole. Quindi ne' sogni tutto corre distaccatamente, s' incrocicchia in istrano disordine; gli obbietti perdono ogni necessario obbiettivo intellettuale ragionevole ligame, e si presentano in una congiunzione superficiale, accidentale, subbiettiva. Per ciò avviene che quanto ascoltiamo in sogno vien portato in tutt' altra connessione di quella abbia nella realtà. Udendo p. e. battere fortemente ad una porta, si concepisce l'esplosione di un colpo di archibugio, e si svolge un' intiera storia di ladroni: sentendo nel sonno una pressione sul petto, la si spiega per un incubo. Il sorger tali concetti nel sonno è possibile, mentre lo spirito in tal posizione non è una totalità che è per se, perciò egli nella veglia paragona tutti i suoi sentimenti intuizioni e concetti per riconoscere la obbiettività o non obbiettività del contenuto nell'accordo o discordanza de' singoli sentimenti, intuizioni e concetti con la sua totalità, che è per se. Certo anche vegliando, l' uomo può darsi in preda alla sconsideratezza di concetti al tutto vuoti e subbiettivi: quando però egli non abbia perduto l'intelletto, conosce bene che tali concetti non sono che concetti mentre contraddicono alla sua presente totalità.

Solamente qua e là si trova ne' sogni qualche cosa che ha una sufficiente armonia con la realtà. Val questo principalmente ne' sogni prima di mezzanotte: in questi i concetti possono in certa misura diportarsi nell'ordine della realtà, nella quale noi siamo immersi durante il corso del giorno. Come il ladro ben conosce, il sonno a mezzanotte è più profondo: allora l'anima si ritira in sè dal suo espandersi allo esterno. Verso mezzanotte i sogni addiventano più capricciosi che per lo innanzi. Ed intanto noi sentiam ne' sogni qualche cosa cui non avevamo badato nella dissipazione della coscienza desta. Così il sangue crasso può far nascere negli uomini il sentimento determinato di una malattia, della quale nella veglia non si avea sospetto

alcuno. Così pure odorando il fumo di un corpo si può sognare incendio che non viene a scoppiare se non taluni giorni dopo a' cui prodromi noi non avevamo atteso nella veglia.

Infine fa d' uopo badare che la veglia, come stato naturale, me naturale espandersi dell' anima verso il mondo esterno, ha limite, una misura; onde l'attività dell'anima desta si stanca e ri ta al sonno: il quale da sua parte ha pure un limite che ricond al suo contrapposto. Tal doppio passaggio è la guisa onde in qu sfera viene ad apparire l'identità della sostanzialità dell' anima è in sè, con la sua individualità che è per sè.

γ.

Il sentimento.

23.

Il sonno e la veglia in sulle prime non sono meri cangiame ma posizioni alternate (progresso all' infinito). In tal loro form negativa relazione è data ancora l' affermativa. Nell' Esser pe dell' anima desta è racchiuso come momento ideale l' Essere: e trova in se stessa e certo per sè le determinazioni del conten della sua dormiente natura, le quali sono nella stessa in sè c nella sua sostanza. Tale specificazione dell'identità con sè dell'E per sè, come determinazione, è diversa ed insieme sempliceme racchiusa nella sua semplicità; è sentimento.

Dilucidazione. Per quello riguarda il passaggio dialettico dal nima desta al sentimento, dobbiamo avvertire ciò che siegue sonno che viene dopo la veglia è la natural guisa del ritorno l'anima dalla differenza all' indiscernibile identità con sè. In qua lo spirito resta chiuso ne' vincoli della naturalezza, siffatto rito non rappresenta che la nuda ripetizione del cominciamento, noioso cerchio. Ma in sè, cioè secondo la nozione, in quel rito è racchiuso anche un progresso. In effetti, il passar dal sonno veglia e dalla veglia al sonno ha per noi il risultato, positivo in

e negativo, che tanto l'indistinto sostanzial Essere dell'anima
o nel sogno, quanto l'astrattissimo e vuotissimo Esser per sè del-
stessa quale ha luogo nella veglia, si addimostrano nella loro di-
zione come determinazioni non vere, e lasciano che si affacci
e lor verità la loro concreta identità. Nel sempre ripetuto avvi-
darsi del sonno e della veglia codeste determinazioni tendono
pre alla loro concreta unità senza raggiungerla mai. Ciascuna di
determinazioni ricade ognora dalla sua propria unilateralità sol
l'unilateralità della opposta determinazione. Tal'unità cui si ten-
nello sforzo di unificazione della cennata vicenda viene a realiz-
si nel sentimento dell'anima. Quando l'anima sente, essa ha af-
e con una determinazione, immediata, positiva, non prodotta da
, ma trovata d'avvanzo, data internamente od esternamente, ep-
rò non da lei dipendente. Insiememente codesta determinazione è
mersa nella universalità dell'anima, si nega perciò nella sua im-
diatezza e vien così posta idealmente. In conseguenza l'anima che
nte, torna in questo suo Altro, come suo, a se stessa: nell'imme-
to nel positivo ch'ella sente, è con se stessa. Così l'astratto Es-
r per sè, dato nella veglia, ottiene il suo primo completamento
r le determinazioni che sono racchiuse in sè nella dormiente na-
ra dell'anima, nel suo sostanziale Essere. Per tale completamento
nima svolge, conferma, conserva il suo Esser per sè, il suo esser
sto: essa non è solamente per sè, ma si pone altresì come quel-
che è per sè, come subbiettività, come negatività delle sue im-
ediate determinazioni. Per tal modo primamente raggiunge l'ani-
a la sua vera individualità. Simile subbiettivo punto dell'anima
lora non istà più segregato a fronte dell'immediatezza della stessa;
a si rende valevole nella moltiplicità, che è racchiusa potenzialmente
quella immediatezza. L'anima che sente, pone il moltiplice nella
a interiorità: essa toglie ancora la contraddizione del suo Esser
r sè o della sua subbiettività, e della sua immediatezza o del suo
stanziale Essere in sè: però non in modo che il suo Esser per sè,
me nel ritorno della veglia al sonno, ceda il luogo al suo con-
rario, al nudo Essere in sè; bensì in modo che il suo Esser per
è nella modificazione si sostenga, si sviluppi e serbi nell'Altro;

mentre l'immediato dell'anima, dalla forma di una posizione data in congiunzione di quell'Esser per sè, vien rabbassata ad una determinazione che consiste soltanto in un Esser per sè, e perciò ad un'illusione. Per via del sentimento l'anima giugne a questo, che l'illusione che ne forma la natura, divien per sè un'immediata determinazione. Sol con questo farsi per sè l'anima sente. Ciò che non ha anima non sente, mentre in esso l'universale resta immerso nella determinazione ed in questa non si fa per sè. L'acqua colorata p. e. solo per noi è distinta dal suo essere colorata od incolore. Se la stessa ed identica acqua fosse insieme acqua universale e colorata, siffatta diversa determinazione starebbe per l'acqua stessa, che avrebbe così sentimento, perocchè una cosa sente sol perchè nella sua determinazione resta come universale.

Nella distinzione dell'Essenza del sentimento, delineato di sopra, già si racchiude, che mentre nel paragrafo 22 la veglia ha potuto esser nomata un giudizio dell'anima individuale, poichè tale posizione produce una partizione dell'anima in un'anima che è per sè ed in un'anima che solo è rapportandosi immediatamente la sua subbiettività all'Altro; nel sentimento si riguarderà presente un raziocinio, potendo dedurre la conseguente conferma dell'esser desto per mezzo del sentimento. Quando desti, noi ci troviamo in generale in una differenza dal mondo esterno intieramente indeterminata. Sol quando cominciamo a sentire, codesta differenza è determinata. Per raggiunger quindi un più compiuto destarsi e la conferma del medesimo noi apriamo gli occhi, ci tocchiamo; in una parola, esaminiamo se vi ha qualche cosa determinatamente altra, un che determinatamente da noi diverso. In tale esame non ci rapportiamo più direttamente all'Altro, ma mediatamente: tale è p. e. il toccare, intermediazione tra noi e l'altro, perchè, diverso ne' due lati della contraddizione, li unisce ambi insieme. In ciò, al par che nel sentimento in generale, ricomprendesi l'anima con se stessa per mezzo di una cosa che sta tra lei e l'altro nel sentito contenuto, si riflette dall'Altro in sè, si separa da questo, e constata in conseguenza il suo Esser per sè. Tal ricomprendersi dell'anima con se stessa è il passo che dà l'anima, la quale si spartisce nella veglia; passo dato per via del sentimento.

24.

Il sentimento è la forma dell' ottuso muoversi dello spirito nel-
sua inconscia e non intellettiva individualità, in cui ogni deter-
nazione è tuttavia immediata, tanto secondo il suo contenuto, quan-
secondo la contraddizione di un obbiettivo posto senza sviluppo
tro il subbietto, come appartenente alla sua specialissima natu-
le singolarità. Il contenuto del sentimento quindi è limitato e pas-
ggiero, mentre appartiene all' Essere naturale immediato, al qua-
tivo altresì e finito.

Tutto sta nel sentimento, e, se si vuole, tutto che si produce nella spirituale coscienza e nella ragione ha sua sorgente ed origine nel sentimento. Imperocchè origine e sorgente non esprimono se non la prima immediatissima guisa onde qualche cosa apparisce. Non basta che le massime fondamentali, la religione e simili cose stiano soltanto nella mente; esse debbono stare altresì nel cuore, nel sentimento. Nel fatto ciò che si ha in testa, sta in generale nella coscienza; ed il suo contenuto è talmente obbiettivo, che per quanto esso sia posto in me, nell'astratto Io, può altrettanto esser tenuto lontano da me, dalla mia concreta subbiettività. Nel sentimento al contrario tal contenuto è la determinazione del mio intiero Esser per me, quantunque ottuso in tale forma: esso è posto come a me propriissimo. Il proprio è ciò che non si distingue dal reale concreto Io, e siffatta immediata unità dell'anima con la sua sostanza e col determinato contenuto della medesima è anche questo essere indiviso, in quanto non è determinato ad Io della coscienza, e nemmeno alla libertà della razionale spiritualità. Del resto sta pure negli ordinari concetti che la volontà, la consapevolezza, il carattere posseggono tutt' altra intensità e fermezza d' esser miei propri, di quello che non l'abbiano il sentimento, e 'l complesso de'sentimenti, il cuore.

È certamente esatto il dire che prima di tutto il cuore debba

esser buono. Ma non fa d' uopo che venga ricordato com sentimento e 'l cuore non sia la forma onde qualche cosa p sa venir giustificata qual religiosa, etica, vera, giusta ecc. come il far appello al cuore ed al sentimento o non dice n o dice male. Non vi ha esperienza più triviale di quella che ha sentimento e cuore anche pel male, pel cattivo, per l' i quo, pel dispregevole e simili: e che tale contenuto provver dal cuore è espresso nelle parole: Dal cuore provvengon pensieri di collera, l' assassinio, l' infedeltà, la prostituzio la menzogna ecc. In tempi, ne' quali il cuore ed il sentimento resi criterio del bene, del costume, della religione, della scie teologica o filosofica, egli sarebbe d'uopo ricordar tali esperi ze da trivio: e così pure anche oggidì saria necessario il sov nirsi di ciò che il pensiero è il propriissimo, onde l'uomo si stingue dagli animali, con cui ha di comune il sentire.

Dilucidazione. Benchè il proprio umano contenuto, apparten te al libero spirito, prenda pure la forma di sentimento, questa f ma come tale è comune tanto all' anima delle bestie, che a que dell'uomo, epperò non corrisponde a quel contenuto. La contrad zione tra il contenuto spirituale e 'l sentimento consiste in ciò, quello è un universale, necessario, veramente obbiettivo in sè e sè; mentre il sentimento è qualche cosa di isolato, accidentale, u laterale e subbiettivo. Noi chiarificheremo qui brevemente fin qual punto le ultime determinazioni debbano affermarsi del sen mento. Come abbiamo già avvertito, il sentito ha essenzialmente la f ma di un immediato di ciò che è, sia che provvenga dal libero s rito, sia dal mondo sensibile. L' idealizzazione cui sperimenta ciò appartiene all'esterna natura nell'esser sentito, è tuttavia intierame superficiale, e lontana dal toglier perfettamente l'immediato di tal c tenuto. La spirituale stoffa però in sè opposta a questo contenu che è in sè, nell' anima che sente passa ad esistere in guisa imm diata. E poichè ciò che non è mediato è singolare, così tutto che sente ha forma di un che isolato. Ciò si concede agevolmente ci al sentimento di ciò che è esterno; ma fa d' uopo si ritenga an

del sentimento dello Interno. Poichè lo spirituale, il razionale, il giusto, l'etico, il religioso si affaccia nella forma di sentimento; assegue la forma di un sensibile posto in reciproca esteriorità e privo di mutua rispondenza; ed ottiene così una sinniglianza con l'esterno sentimento, che al certo pruova individualità, p. e. singoli colori, ma ciò nonostante al pari dello spirituale racchiude in sè un universale, p. e. il colore in generale. La compreensiva superior natura dello spirito in conseguenza non si produce nel sentimento, ma solo nel pensiero nozionale. Nella singolarità del contenuto sentito si basa insieme la sua accidentalità e la sua unilaterale subbiettiva forma. La subbiettività del sentimento non dev' essere indeterminatamente cercata in questo, che l'uomo per via del sentimento ponga qualche cosa in sè; perocchè, anche pensando, l'uomo pone qualche cosa in sè; ma dee cercarsi in ciò che egli pone qualche cosa nella sua naturale, immediata, individuale subbiettività, non libera, non spirituale, non universale. Tal naturale subbiettività non ancor determina se stessa, non siegue sue proprie leggi, non si affaccenda in guisa necessaria; ma determinata dallo esterno, vincolata a questo spazio, a questo tempo, dipende da circostanze accidentali. Trasportato in simile subbiettività, ogni contenuto diventa accidentale, ed assiegue determinazioni che appartengono soltanto ad un dato individuo subbietto. Egli è dunque assolutamente malfatto il richiamarsi a ta' nudi sentimenti. Chi fa questo, dal campo a tutti comune de' motivi, del pensiero e della cosa si ritrae nella sua singola individualità, in cui può introdursi tanto ciò che è assurdo e male, quanto ciò che s' intende ed è bene; perocchè è dessa essenzialmente passiva. Da tutto questo si fa chiaro, che il sentimento è la pessima delle forme di ciò che è spirituale, e che essa può corrompere il miglior contenuto.

Insieme, nel già detto è racchiuso che la contraddizione di un senziente e di un sentito, di un subbiettivo e di un obbiettivo, resta estranea al sentimento. La subbiettività dell'anima che sente è tanto immediata, così indistinta e non determinatrice di se stessa, che l'anima, in quanto sente soltanto, non si comprende come contrapposta ad un che obbiettivo. Questa distinzione appartiene primamente alla

coscienza; e si affaccia la prima volta quando l'anima giunge all'astratto pensiero del suo Io, del suo infinito Essere per sè. Di siffatta distinzione noi parleremo soltanto nella Fenomenologia. Qui in Antropologia dobbiamo considerare la differenza data pel contenuto del sentimento; e di ciò nei seguenti paragrafi.

25.

Ciò che l'anima sentendo trova in sè, da una banda è il naturale immediato, in quanto che si fa proprio di lei, e s' idealizza. Dall'altra banda ciò che appartiene originariamente all' Esser per sè, valdire, quello che ancor più immerso in sè è Io della coscienza e libero spirito, si determina a naturale corporeità,e vien così sentito. Quindi distinguesi una sfera del sentire, che in sulle prime è determinazione della corporeità (dell' occhio p.e.ed in generale di ciascuna parte del corpo), e che diviene sentimento perchè vien fatto interno all' Esser per sè dell' anima, vien ricordato — ed un' altra sfera delle determinazioni surte nello spirito ed allo stesso appartenenti, le quali, poichè trovate d'avvanzo, per esser sentite, sono rese corporee.Così va posta la determinazione nel subbietto al par che nell'anima.Come l' ulteriore specificazione di quel sentire sta nel sistema dei sensi; così si sistemano necessariamente anche le determinazioni del sentire , che vengono dallo Interno : e 'l loro rendersi corporee, in quanto posto nella vivente concreta sviluppata naturalezza, svolgesi secondo lo speciale contenuto della spirituale determinazione in un particolare sistema, ossia organi del corpo.

Il sentire in generale è il sano vivere dello spirito individuale nella sua corporeità. I sensi sono il semplice sistema della specificata corporeità.

a.

La fisica idealità spezzasi in due sensi, mentre in essa, come immediata non ancora subbiettiva idealità, la differenza apparisce come diversità : si ha così il senso della luce determinata e del suono.

b.

La differente realtà è insieme per sè doppia, e dà il senso dell'odorato e quello del gusto.

c.

Il senso della semplice realtà è quello della materia grave, del caldo, della figura. Nel centro della individualità senziente queste specificazioni si ordinano più semplicemente che nello sviluppo della naturale corporeità.

Il sistema dell'interno sentire, in quanto che s'incarna in organi particolari, dietro la sua specificazione, meriterebbe che venisse svolto e trattato in una propria scienza, in una fisiologia psichica. Un certo rapporto di siffatta specie già si racchiude nel sentimento della corrispondenza od incorrispondenza di un sentimento immediato al sensibile Interno per sè determinato, nell' aggradevole o disaggradevole; come pure nel determinato paragone della simbolica del sentimento, p. e. de'colori, de'suoni, degli odori, e così via via. Ma il lato più interessante a considerarsi in una fisiologia psichica non sarebbe la nuda simpatia, ma più esattamente la incarnazione che assumono le determinazioni spirituali, specialmente come affetti. Sarebbe da comprendersi come la collera ed il coraggio sia risentito nel petto, nel sangue, nello irritabile sistema; come la riflessione e le spirituali funzioni si sentano nel capo, centro del sistema sensibile. Sarebbero da darsi relazioni più fondate di quelle finora assegnate sulle più conosciute reciproche dipendenze, per le quali dall'anima si esprimano lagrime e voci in generale, o più determinatamente parole, sorrisi, sospiri e quindi altri più particolari movimenti che stanno nella patognomonica e nella fisiognomonica. I visceri e gli organi vengono considerati in fisiologia soltanto come momenti dello organismo animale; però essi figurano anche un sistema d'incarnazione di ciò che è spirituale; e questo ha tutt'altro significato.

Dilucidazione. Il contenuto del sentimento o provviene dal m do esterno, ovvero appartiene allo Interno dell'anima: il sentime altresì o è esterno od interno. Dobbiamo qui considerare l'ulti specie de' sentimenti solo in quanto questi si rendono corporei. l lato della loro interiorità essi cadono nel campo della psicologia. l'incontro i sentimenti esterni sono esclusivamente obbietto d antropologia.

Ciò che si ha da dire più precisamente su' sentimenti este consiste in ciò, che, essi provvengono da diversi sensi. Il senzie è quindi determinato dall' esterno, valdire che la sua corporeità v determinata da qualche cosa esterna. Le diverse guise di codesto ve determinato fanno i diversi esterni sentimenti. Ciascuna tale dive guisa è una universale potenzialità del venir determinato, un giro singoli sentimenti. Così per esempio la vista include la detern nata possibilità di moltiplici sensazioni visuali. L' universale natu dell'individuo animato mostrasi anche in questo, che lo stesso ne determinata guisa di sentire non è vincolato a qualche cosa di si golare, ma abbraccia una cerchia di singolarità. Se io all' incont non potessi vedere altro che l' azzurro, questa limitazione sarebbe u qualità mia. Ma poichè io, al contrario delle cose naturali, sono l' niversale che nella determinazione son con me stesso; così io veg in generale colori, od anzi l'insieme delle diversità del colorito.

Le universali guise del sentimento rapportansi alle diverse fisic e chimiche determinazioni della natura, che sono a dimostrarsi n cessarie nella filosofia della natura, e si ottengono per mezzo d diversi organi sensorii. Sta nella natura del suo contenuto, che generale il sentimento dell' esterno cada in reciproca esteriorità tali guise diverse del sentimento, indifferenti l' una a fronte dell' a tra; perocchè quel contenuto è sensibile, ed il sensibile è tanto s nonimo con la reciproca esteriorità, che perfino gl'interni sentime ti pel loro essere esterni gli uni agli altri addiventano qualche co di sensibile.

Però deesi mostrare nella filosofica considerazione la razionale n cessità del perchè si abbiano proprio cinque sensi nè più nè men ed anche del perchè questi sieno così diversi. Il che si fa compre

endo i sensi come rappresentazione de'momenti della nozione. Co-
esti momenti, come sappiamo, non sono che tre. Ed il quintuplo
umero de' sensi riducesi naturalissimamente a tre classi di sensi.
a prima è il senso della fisica idealità; la seconda quella della reale
fferenza; nella terza va il senso della totalità terrena.

Come rappresentazione de'momenti della nozione, debbono queste
e classi, ciascuna in se stessa, presentare una totalità. La prima
lasse racchiude il senso dell'astratto universale, dello astratto idea-
e, e quindi del non vero totale. In conseguenza la totalità qui non
i presenta come concreta ma in reciproca esteriorità, come un che
iviso in se stesso, in due astratti momenti. Perciò la prima classe
bbraccia due sensi, la vista e l' udito. Per la vista l' Ideale è un
emplice che si rapporta a sè, per l'udito l'Ideale si produce come
egazione della materia. La seconda classe, come classe della diffe-
enza, rappresenta la sfera del processo della divisione, della disso-
uzione della corporeità concreta. Dalla determinazione della diffe-
enza siegue però insieme il raddoppiamento de'sensi di questa clas-
e: la seconda classe perciò racchiude i sensi dell'odorato e del gu-
sto: quello è il senso dell'astratto processo, questo del concreto. La
erza classe finalmente comprende un sol senso, il tatto, mentre il
atto è il senso della totalità concreta.

Consideriamo ora un poco più davvicino i singoli sensi.

La vista è il senso di quell' Ideale fisico che noi chiamiamo luce.
Di questa possiamo dire d' essere insieme lo spazio fatto fisico. Pe-
rocchè la luce, come lo spazio, è indivisibile, è un Ideale non tur-
bato, l'assoluta estensione priva di determinazione senza riflessione
in sè, in quanto è senza interiorità. La luce manifesta l' Altro: co-
desta manifestazione fa la sua Essenza; ma in se stessa è astratta
identità con sè, il contrapposto della esteriorità reciproca della na-
tura affacciantesi nel seno della natura stessa, e perciò materia im-
materiale. Quindi la luce non presta resistenza, non ha limite in sè,
si estende da tutti i lati all' infinito, assolutamente leggiera impon-
derabile. La vista ha affare solo con codesto ideale elemento, e col
suo mescolarsi all' oscurità, valdire col colore: il colore è ciò che si
vede; la luce è il mezzo per vedere. All' incontro nella vista non

viene a noi la propria materialità del corpo. Gli obbietti che noi vediamo, ponno, in conseguenza, restar lontani da noi. Noi in vedendo ci comportiamo verso le cose teoreticamente, e non ancora praticamente; perocchè le lasciamo star tranquille come uno spettacolo e soltanto ci rapportiamo al loro lato ideale. Per tale indipendenza che ha la vista dalla propria corporeità, la si può chiamare il più nobile senso.

D'altra parte la vista è un senso molto imperfetto, perchè i corpi per mezzo di esso non ci si presentano come estesa totalità, non si presentano come corpi, ma immediatamente sol come superficie, secondo le doppie dimensioni della larghezza ed altezza; e poichè s hanno diverse posizioni rispetto a' corpi, a noi importa vederli in tutte le loro dimensioni per averne la totale figura. Come possiamo osservare ne' fanciulli, originariamente gli obbietti i più lontani appariscono co' più vicini nello stesso ed identico piano. Sol quando badiamo che corrisponde una tinta più fosca, un'ombra, alla profondità appresa per via del tatto, giungiamo a credere ad una maggiore profondità là dove sono visibili le ombre. Con ciò va connesso che noi per mezzo della vista non osserviamo immediatamente la misura della lontananza de' corpi; ma possiamo soltanto venire a conchiudere sulla minore o maggiore apparente grandezza degli obbietti.

Alla vista, senso dell'idealità priva d'interiorità, si contrappone il senso della pura interiorità del corpo. Come la vista si rapporta allo spazio, fatto un che fisico, alla luce; così l'udito si riferisce al tempo fatto un che fisico, al suono. In effetti, il suono è la corporeità che si pone nel tempo, il movimento, l'oscillare de' corpi in loro stessi, una vibrazione, uno scuotimento meccanico, pel quale il corpo, senza alterare il suo relativo luogo come corpo intiero, muove soltanto le sue parti, pone nel tempo il suo interno spazio; toglie così la sua indifferente reciproca esteriorità, che per tal via lascia che si produca la sua pura interiorità; e dopo la superficiale alterazione che può patire per la vibrazione meccanica, si ripristina immediatamente. Il medium pel quale il tuono giunge al nostro udito non è soltanto l'elemento dell'aria, ma, in più grande misura, è la concreta corporeità che si trova tra noi e gli oggetti sonori, p. e. la

terra: l' orecchio applicato a questa può percepire colpi di cannone che non sarebbero uditi pel solo mezzo dell'aria.

I sensi della seconda classe si rapportano alla reale corporeità. Essi vi si versano non solo in quanto questa offre resistenza, ma bensì in quanto trovasi nella sua dissoluzione ed entra nel suo processo. Tal processo è necessario. In ogni caso, i corpi sono guasti in parte per esterne accidentali cause; ma oltre codesti accidentali guasti, i corpi soccombono per loro propria natura, e distruggono se stessi; però in modo che il loro perdersi ha l'apparenza di venir dall'esterno. È l'aria quella pel cui influsso nasce il processo della silenziosa, insensibile evanescenza di tutti i corpi, l'esalazione delle forme vegetabili ed animali. Benchè tanto l' odorato quanto il gusto stiano in rapporto alla corporeità che si dissolve, questi due sensi distinguonsi reciprocamente; perchè l'odorato percepisce il corpo nell'astratto semplice indeterminato processo dell' evanescenza e dell' evaporizzazione; il gusto al contrario si rapporta al reale concreto processo del corpo, ed alle chimiche determinazioni di dolce, di amaro, di stitico, di acido, di salso che si producono in tal processo. Nell' assaporare è necessario un immediato contatto dell' obbietto, mentre lo stesso senso dell' odorato non abbisogna di un tal contatto: il quale neppure nell' udito è necessario, e nella vista non ha luogo in nessun modo.

La terza classe, come si è già detto, racchiude soltanto l'unico senso del tatto. E lo si chiama tatto in quanto ha sua precipua sede nelle dita. Il tatto è il più concreto di tutti i sensi. In effetti, la sua diversa essenzialità non istà in rapporto all' astratta universale od ideale forza fisica nè alle scindentisi determinazioni de'corpi, ma alla semplice realtà de' medesimi. In conseguenza pel tatto propriamente un Altro per sè consistente, un individuo che è per sè, si oppone al senziente come un che individuale il quale è pure per sè. Al tatto ricade l' affezione della pesantezza, valdire della richiesta unità del corpo che stagna in sè senza entrare nel processo della dissoluzione, e che presta resistenza. In generale, il materiale Esser per sè sta pel tatto. Alle diverse guise di questo Essere per sè appartiene non solo il peso, ma anche la coesione, la durezza, l'ela-

sticità, la rigidezza, la friabilità, lo scabro, il liscio. Con la stagnante ferma corporeità sta anche il negativo del materiale come un che per sè consistente, cioè il calorico. Per via di questo viene alterata la gravità specifica e la coesione de' corpi. Tale alterazione riguarda quello pel quale il corpo essenzialmente è corpo. E perciò si può dire che pur nella affezione del caldo la semplice corporeità stia pel sentimento. Infine è propria al tatto la figura nelle sue tre dimensioni, perchè ad esso in generale appartiene compiutamente la meccanica determinazione.

Oltre le dette qualitative differenze, i sensi hanno anche una quantitativa determinazione del sentire, dico la forza o debolezza dello stesso. La quantità qui apparisce necessariamente come grandezza intensiva, mentre il sentimento è semplice. Così p. e. il sentimento di pressione esercitata da una massa determinata è qualche cosa di intensivo, benchè questo intensivo esista anche come estensivo, secondo le misure, i pesi e simili. Il lato quantitativo del sentimento offre però alla considerazione filosofica poco interesse, in quanto la determinazione quantitativa addiviene anche qualitativa, e perciò ha una misura al di là della quale il sentimento divien troppo forte epperò doloroso, ed al disotto è impercettibile.

All' incontro si fa importante per la filosofica antropologia il rapporto del sentimento esterno allo Interno del subbietto senziente. Questo Interno non è già del tutto indeterminato, indiscernibile. Poichè la grandezza del sentimento è un che intensivo ed aver dee una certa misura, in ciò sta un rapporto dell' affezione al determinarsi del subbietto in sè e per sè; una certa determinazione della sensibilità dello stesso, una reazione della subbiettività contro l' esteriorità, e quindi il germe od il principio del sentimento interno. Per questa interna determinazione del subbietto già distinguesi più o meno l'esterno sentire dell'uomo da quello degli animali. Questi in parte possono in certi rapporti aver sentimenti di qualche cosa esterna, che non è data al sentimento umano. Così p. e. i cameli possono fiutare alla distanza di miglia le sorgenti ed i ruscelli.

Intanto l' esterno sentimento può divenir qualche cosa propria-

nte antropologica più pel suo rapporto allo Interno spirituale che
r qualunque siasi propria misura della sensibilità. Tal rapporto
i molti lati, che però non vengono tutti a considerarsi da noi. Qui
sta esclusa la determinazione del sentimento come aggradevole o
aggradevole: è dessa più o meno il paragone riflessivo dell'ester-
sentimento con la nostra natura determinata in sè e per sè, la
i soddisfazione od insoddisfazione rende un' affezione nel primo
so aggradevole, nel secondo ingrata.

Così pure non può essere compreso nel giro delle nostre ricerche
destarsi degl' istinti per via delle affezioni. Codesto eccitamento
partiene alla sfera del pratico spirito dalla quale siamo lontani.
ò che in questo luogo abbiamo a considerare è unicamente l' in-
scio rapportarsi dello esterno sentimento allo Interno spirituale.
r questo rapporto sorge in noi quella che chiamiamo disposizione,
l' appariscenza dello spirito della quale si trova qualche analogia
gli animali, così come nel sentimento aggradevole o disaggrade-
le, o nel destarsi degli istinti per via delle affezioni: ciò nonper-
nto quella disposizione ha qualche cosa di proprio nel caratte-
umano al pari che nelle nominate altre spirituali appariscenze;
diventa un che antropologico nel senso più stretto da noi dato,
erchè è conosciuta dal subbietto ma non con coscienza intiera. Già
lla considerazione dell'anima naturale, non ancora proceduta all'in-
ividualità, abbiamo avuto a parlare delle disposizioni della stes-
corrispondenti ad un che esterno. Desse però erano universa-
ssime circostanze, delle quali a causa di loro indeterminata uni-
ersalità non si può dir propriamente che siano sentite. Al contra-
io, nel punto fino al quale abbiamo portato lo sviluppo dell'anima,
l'esterno sentimento stesso che eccita la disposizione. Tale influen-
vien prodotta dall' esterno sentimento in quanto che si connette
n interno significato con questo immediato cui non si mischia la
oscia intelligenza. Per tal significato l' esterno sentimento addi-
en qualche cosa di simbolico. Però è da avvertire, che qui non an-
ora si presenta un simbolo nel proprio significato di questa parola:
perocchè, al simbolo preso nello stretto senso, appartiene un ob-
ietto esterno diverso da noi, nel quale siamo consci di un' interna

determinazione, o che noi rapportiamo ad una simile determinazione. Nella disposizione destata da un esterno sentimento noi non ci rapportiamo ancora ad un esterno obbietto da noi diverso; non siamo ancora coscienza. Conseguentemente il simbolico, come si è detto, non ancora apparisce qui nella sua propria figura.

Le spirituali simpatie destate per la natura simbolica delle affezioni sono troppo ben conosciute. Noi le conseguiamo da' colori, tuoni, odori, gusti, ed anche da quello che sta pel senso del tatto. Per ciò che concerne i colori, vi ha colori seri, allegri, infuocati, freddi, malinconici e soavi. Si scelgono quindi determinati colori come segni della disposizione in noi presente. Così per esprimere il lutto, l' interno cordoglio, l' offuscamento dello spirito, si prende il colore della notte, la tenebra non rischiarata dalla luce, l' incolore nero. Anche la solennità e la dignità vien disegnata dal nero, mentre nello stesso non trova luogo, il giuoco dell' accidentalità, moltiplicità e variabilità. Il puro, lucente, sereno, bianco, all' incontro, corrisponde alla semplicità ed alla serenità della innocenza. I propri colori hanno un senso, per dir così, più concreto del nero e del bianco. P. e. la porpora è stata ritenuta fin dall' antichità qual color regio; perocchè lo stesso per l' occhio è il colore più potente e vivo, la compenetrazione del chiaro e dell' oscuro nell' intiera forza della loro unità e contraddizione. Il blù, viceversa, come semplice unità del chiaro o dell'oscuro che inclina al passivo oscuro, è il simbolo della dolcezza, del femmineo, dell'amore e della lealtà: in conseguenza anche i pittori hanno vestita sempre la regina del cielo in vesti azzurre. Il giallo non solo è simbolo di una ordinaria serenità, ma anche della livida gelosia. Certamente nella scelta de' colori per le vesti può dominare molto di convenzionale: insieme però, come abbiamo fatto osservare, in ogni scelta vi ha un senso razionale. Anche il lucido od il matto del colorito hanno qualche cosa di simbolico: quello corrisponde alla disposizione dell' uomo ordinariamente serena nelle splendide posizioni; il colore matto, al contrario, sta con la semplicità e riposo del carattere che rifugge dallo splendido. Perfino nel bianco trovasi la differenza di lucido e matto, precisamente quando apparisce nel lino, nel cotone o nella seta: e pel

simbolismo di tale differenza si trova presso molti popoli un determinato senso.

Oltre i colori, i suoni specialmente inducono in noi una corrispondente disposizione. Ciò vale precipuamente per la voce umana; perocchè questa è la guisa principale onde l' uomo manifesta il suo Interno: ciò che l' uomo è, egli lo appone alla sua voce. Nell' accento puro di questa noi crediamo riconoscere la bellezza dell' anima di chi parla; nell' accento rauco noi crediamo scorgere con sicurezza una rozza tempera. Quindi pel solo suono vien desta nel primo caso la nostra simpatia, nell'ultimo la nostra antipatia. I ciechi più che tutti attendono al simbolismo della voce umana. Si assicura che questi ravvisano la bellezza corporale dell'uomo nell'accento puro della sua voce; e che riconoscono perfino i macchiati dal vaiuolo per un leggiero accento nasale.

E ciò basti sul rapporto de' sentimenti esterni all' Interno spirituale. Già nella considerazione di questo rapporto abbiam visto che l' Interno del senziente non è del tutto vuoto, non è perfettamente indeterminato, ma piuttosto determinato in sè e per sè. Ciò vale già per l'anima delle bestie, ma incomparabilmente dippiù per l' anima umana. Onde in questa trovasi un contenuto che per sè non è esterno ma interno.

Ma per sentirsi codesto contenuto è necessario da una parte una occasione esterna e dall' altra parte una incarnazione dell' interno contenuto, ed inoltre un loro cangiamento o rapporto, contrapposto di ciò a cui vien portato il contenuto dato da' sensi esterni per la sua simbolica natura. Come i sentimenti esterni si fanno simbolici, valdire vengono rapportati all'Interno spirituale, così i sentimenti interni si esternano, s'incarnano necessariamente, poichè appartengono all' anima naturale, e conseguentemente hanno un Essere, e perciò debbono guadagnare un immediato Essere determinato in cui l' anima si fa per sè. Quando parliamo della interna determinazione del subbietto senziente, senza rapporto alla sua incarnazione, noi consideriamo questo subbietto nella guisa come lo stesso si sente per noi, ma non come esso stesso è con sè nella sua determinazione. Primamente per l'incarnazione delle interne determina-

zioni vien il subbietto a sentirle; imperocchè se sente, è necessario che vengan poste tanto diverse dal subbietto quanto identiche al medesimo: l'una e l'altra cosa avviene per via dell'esternazione, dell'incarnazione delle interne determinazioni del senziente. L'incarnazione delle moltiplici interne determinazioni presuppone una cerchia di corporeità in cui quella accade. Tale cerchia, codesta limitata sfera è il mio corpo. Il quale perciò determinasi come sfera del sentimento tanto per le interne quanto per le esterne determinazioni dell' anima. La vitalità di questo mio corpo consiste in ciò, che la sua materialità non può essere per sè, non può prestarmi resistenza, ma soggetta a me vien compenetrata soprattutto dalla mia anima ed è per la stessa un Ideale. Per siffatta natura del mio corpo addivien possibile e necessaria la incarnazione de' miei sentimenti, ed i movimenti dell' anima mia addiventano immediatamente moti della mia corporeità.

I sentimenti interni sono di doppia specie:

Primamente tali da toccare la mia immediata individualità, in qualunque speciale relazione o posizione si trovi: qui si classificano la collera, la vendetta, l'invidia, la vergogna, il pentimento e simili:

In secondo luogo tali da rapportarsi ad un universale in sè e per sè, al dritto, al costume, alla religione, al bello, al vero.

L'una e l'altra specie d'interni sentimenti hanno di comune, come si è già avvertito, d'essere determinazioni che il mio immediato singolo naturale spirito trova in sè. Da una banda noi possiamo ravvicinare le due specie l'una all'altra, mentre o il sentito giusto, etico, religioso contenuto ottiene sempre più la forma di singolarità; ovvero viceversa i sentimenti che riguardano il subbietto individuale assieguono una più forte aggiunzione di contenuto universale. Dall'altra banda, la differenza delle due specie di sentimento interno si produce tanto più forte, per quanto più i sentimenti giuridici, etici, religiosi si depurano dalla miscela dell'accidentale specialità del subbietto e si elevano in conseguenza a pura forma dell' universale in sè e per sè. Ed a misura che negl' interni sentimenti l' individuale cede all'universale, essi si spiritualizzano, e la loro esternazione perde la corporeità dell'appariscenza.

Noi abbiamo già espresso di sopra come il prossimo contenuto del sentimento interno nell' antropologia non può esser ancora obbietto della nostra posizione reciprocamente esterna. Come nella filosofia della natura noi apprendiamo il contenuto degli esterni sentimenti quale un che dimostrato nella sua razionale necessità, così dobbiamo anticipare per quanto è necessario il contenuto degl' interni sentimenti; il quale fa d' uopo trovi suo proprio posto nella terza parte della scienza dello spirito subbiettivo. Per ora il nostro obbietto è la incarnazione de' sentimenti interni, e più determinatamente la incarnazione involontaria de' miei sentimenti e non quella che dipende dalla mia volontà per mezzo del gesto. Questa ultima specie d'incarnazione non appartiene qui, mentre presuppone che lo spirito sia divenuto già signore della sua corporeità, e l'abbia coscientemente resa espressiva de' suoi interni sentimenti: e di tutto ciò non qui si parla. In questo luogo noi abbiamo da considerare, come si è detto, soltanto l'immediato passaggio dell' interno sentimento alla corporea guisa dell' Essere determinato: tale incarnazione, anche per altri visibile, può configurarsi in un segno del sentimento interno, ma non diviene necessariamente tal segno, senza la volontà del senziente.

Come lo spirito usa le membra di relazione, cui Bichat chiama membra della vita animale, il volto le mani i piedi, per rappresentare agli Altri il proprio interno per via di gesti; così all' incontro le membra della vita volta all'interno, i così detti nobili visceri debbono venir di preferenza contrassegnati come gli organi in cui per lo stesso senziente subbietto, però non necessariamente per Altri, s' incarnano gl' interni sentimenti dello stesso in guisa immediata e non arbitraria.

Le principali appariscenze di tale incarnazione sono già a ciascuno conosciute per via della parola, che su di ciò racchiude molte cose, le quali non possono venir bene spiegate per un millenario errore. In universale può avvertirsi che gl' interni sentimenti, tanto dell'anima quanto del corpo intiero, possono essere in parte sopportabili, in parte dannevoli e quindi rovinosi. La serenità del cuore sostiene la salute; il cordoglio la danneggia. Lo stagnamento che surge nell'a-

nima per la tristezza ed il dolore e che si porta all'esistenza in guisa corporale, quando sopraggiunga improvviso ed in una certa intensità, può causare la morte o la perdita dello intelletto. Così pure è pericolosa una subitanea grande gioia: per essa, al pari che per un prepotente dolore, surge nel carattere una così spiccata contraddizione tra l'anteriore e l'attuale relazione del senziente subbietto, una tale divisione dell'interno, che la sua incarnazione può avere per conseguenza la disorganizzazione, la morte o la follia. L' uomo di carattere, non pertanto, è esposto a tali influenze meno degli altri; perocchè il suo spirito è divenuto più libero dalla sua corporeità, ed ha guadagnato un più fermo contegno di quello abbia un uomo naturale meschino in concetti e pensieri, il quale non ha la forza di sopportare la negatività di un possente dolore che scoppia incontanente.

Anche quando tale incarnazione non operi eccitando o deprimendo in un grado distruttivo, afferra, ciò nonostante, immediatamente l'organismo intiero, perocchè nello stesso tutti gli organi e sistemi si trovano in vicendevole vivente unità. Parimenti non bisogna negare che gl'interni sentimenti secondo la diversità del loro contenuto hanno insieme un organo speciale in cui essi in sulle prime e di preferenza si rendono corporei. Questa reciproca dipendenza di un determinato sentimento con la sua speciale corporea guisa di apparire non può essere oppugnata per singoli accidenti che corrono contro la regola. Tali eccezioni che accadono a causa dell'impotenza della natura, non autorizzano a dichiarare come puramente accidentale quella reciproca dipendenza, e credere per a caso che la collera possa esser sentita tanto in cuore, quanto nell'addome o nella testa. Già la parola ha tanto senno da usare cuore per coraggio, testa per intelligenza, e non già cuore per intelligenza. Alla scienza però importa mostrare il necessario rapporto che intercede fra un determinato interno sentimento ed il fisiologico significato dell'organo in cui quello s' incarna. Noi toccheremo brevemente le universalissime appariscenze che riguardano questo punto.

È una volgarissima esperienza, che la tristezza, questo impotente approfondarsi in sè dell' anima, prende corpo precipuamente come

malattia de' bassi visceri, ed insieme nel sistema di riproduzione, onde s' incarna in quel sistema che rappresenta il negativo ritorno del subbietto animale a se stesso. Al contrario, il coraggio e la collera, questo negativo indirizzarsi allo esterno contro una forza straniera, contro una forza offensiva che ci rivolta, ha la sua immediata sede nel petto, nel cuore, nel centro della irritabilità, del negativo spingersi al di fuori. Nella collera batte il cuore, il sangue s'infuoca e sale al viso, mentre i muscoli si tendono. Quindi specialmente lo sdegno, quando la collera rimane più intrinseca ed infuria posciente, può rimescolar la bile, che appartiene al sistema di riproduzione, in un grado da far surgere l'itterizia. Bisogna avvertire in proposito che la bile è il fuoco pel cui espandimento il sistema di riproduzione lascia, per così dire, la sua collera la sua irritabilità al cibo, sciogliendo questo e disgregandolo per mezzo delle acque animali versate dal pancreas. La vergogna che si ravvicina tanto alla collera s'incarna parimenti nel sistema sanguigno. Essa è un' incipiente discreta collera dell' uomo su di se stesso, perocchè racchiude una contraddizione di ciò che apparisco e di ciò che io voglio e debbo essere; quindi una difesa del mio Interno contro la mia incongrua appariscenza. Siffatto spirituale esser indiretto all' esterno prende corpo così che il sangue vien cacciato sul viso, l'uomo arrossisce, ed in questa guisa altera la sua appariscenza. In un modo contrario alla vergogna lo spavento, questo riportarsi in sè dell' anima da un negativo che sembri insormontabile, si manifesta per via del refluire del sangue dalle guance, per via del pallore e del tremolio. Che se all' incontro avviene in natura l' inverso, trovandosi uomini che impallidiscano per vergogna ed arrossiscano per paura, la scienza non si lascia ostacolare da tali inconseguenze della natura per riconoscere come legge il contrario di simili irregolarità. Finalmente anche il pensiero, in quanto è temporaneo ed appartiene all' immediata individualità, ha un'appariscenza corporea, vien sentito, e propriamente nel capo, nella fronte, ed in generale nel sistema della sensibilità, del semplice universale essere in sè del senziente subbietto.

In tutte le considerate incarnazioni di ciò che è spirituale ha luo-

go soltanto l'esternarsi de' movimenti dell'anima quale è necessar al sentir di quest'ultima o che possa servire per indice dell'I terno. Ciascuna esternazione però compiesi, perchè l'uomo aliena porta fuori l'interno sentimento.

Tale esternantesi incarnazione dell'Interno mostrasi nel viso, e ancor più nel pianto, ne' sospiri e singhiozzi, in generale nella voc prima che sia articolata, prima che addivenga parola.

Non è piccola difficoltà il comprendere la reciproca dipendenza e queste fisiologiche appariscenze con i movimenti dell'anima loro cor rispondenti.

Per ciò che tocca il lato spirituale di quelle appariscenze, in rap porto al riso noi sappiamo che esso viene generato per una contrad dizione che si presenti immediatamente, per qualche cosa che s volga incontanente al suo contrario, epperò per ciò che immediata mente annulla se stesso, presupponendo che noi non c' immettiamo in tal contenuto nullo, considerandolo come non nostro; perocchè se nel guasto del contenuto noi ci sentiamo offesi, allora piangiamo. Quando p. e. un che cammina altiero cade, da ciò può nascer riso, mentre ciascuno nella sua persona pruova la semplice dialettica che nel caduto avviene l'opposto di quello ch' egli avea in mira. L' eccitazione del riso nelle vere commedie sta quindi essenzialmente nella coincidenza di uno scopo in sè nullo col suo contrario: al contrario, nella tragedia vi ha sostanziali scopi che si rovinano a vicenda nella loro contrapposizione. In quella dialettica che si trova negli obbietti comici, la subbiettività dello spettatore o dell' uditore va al godimento indisturbato e tranquillo di se stesso, poichè l'assoluta idealità, infinita potenza su ciascun limitato contenuto, è, di conseguenza, la vera dialettica per la quale anche l'obbietto comico si annulla. In ciò è racchiuso il motivo della serenità alla quale noi siamo disposti per via della comica. La fisiologica appariscenza di tale serenità, che qui particolarmente ci interessa, sta in accordo con quel motivo; perocchè il riso è l' incarnazione della subbiettività di questa pura persona, di questa luce spirituale, che giunge all' indisturbato godimento di se stessa, come uno splendore che si spande sul volto; e l'atto spirituale con cui l'anima respinge il riso da sè ottie-

ne una corporea espressione nel respiro forte ed interrotto. Del resto il riso è qualche cosa che appartiene all'anima naturale, e quindi antropologica; a cominciar però dal riso volgare, pieno, rumoroso, proprio di un uomo insipido e rozzo, fino al dolce sorriso di un' anima nobile, al sorriso nelle lagrime, esso corre per una serie di molti gradini, ne' quali sempre più liberato della sua naturalezza giugne al sorriso che è gesto, epperò qualche cosa che provviene dalla volontà libera. Le diverse specie del riso, in conseguenza, esprimono in modo caratteristico la diversa gradazione di civiltà degl' individui. Un riso sfrenato e sonoro non viene mai ad un uomo di riflessione, o molto raramente: Pericle p. e. poichè si fu dedicato agli affari pubblici, non rise più mai. Il rider molto si ritiene a buon dritto per una pruova d'insensatezza, di dappocaggine, di una mente chiusa a tutti i grandi e veri sostanziali interessi cui considera come esterni ed estranei.

Evidentemente al riso si oppone il pianto. Come in quello viene ad incarnarsi l' armonia del subbietto con se stesso, sentita a spese dell'obbietto ridicolo; così nel pianto si esterna la interna scissura del senziente, operata da un che negativo, dal dolore. Le lagrime sono la critica risoluzione, non il nudo esternarsi, ma la fine del dolore: esse son quindi benefiche per la salute e per la vita. Con le lagrime il dolore, questo sentimento della dilacerante contraddizione compenetrante il cuore, si scioglie in acqua, in un neutrale, in un indifferente; e simile neutrale materia stessa in cui si cangia il dolore, viene segregata dalla sua corporeità. In tal secrezione, come incarnazione, sta la causa della salutare influenza del pianto. Poichè l' occhio ha la doppia determinazione d'essere prima l' organo della vista, epperò del sentimento degli esterni obbietti, e poi il luogo in cui l'anima si manifesta nella più semplice guisa, esprimendo l' occhio il fugace palpitante quadro dell' anima (onde gli uomini per conoscersi a vicenda si guardano reciprocamente nell' occhio): perciò proprio l' occhio è quell' organo in cui si riscontra il dolore che si dissolve in lagrime. Or mentre l'uomo stagna nella sua attività pel negativo che si sente nel dolore, e si rabbassa ad un che passivo, turbata la luce della sua anima, e sciolta la più o meno ferma identità di

quella con se stessa; tal posizione dell'anima prende corpo in un turbamento degli occhi, e d'avvantaggio ancora in un inumidirsi degli stessi, il che può tanto impedire l'ideale attività dello sguardo, la funzione della vista, da non poter questa conservare la veduta delle cose esterne.

Una incarnazione ed estrinsecazione degl' interni sentimenti, più perfetta di quella che si ha nel riso e nel pianto, è sita nella voce. In questa non si forma soltanto una data esteriorità come nel riso, nè viene prodotta una reale materia come nel pianto, ma si genera una corporeità ideale, e, per dir così, incorporea, una materia tale, che l'interiorità del subbietto vi serbi intieramente il carattere d'interiorità; l'idealità dell'anima che è per sè vi ottiene un'esterna realtà a lei del tutto corrispondente, una realtà che immediatamente vien tolta nel suo sorgere, mentre il dilatarsi del suono è insieme l'evanescenza dello stesso. In conseguenza il sentimento nella voce ottiene un' incarnazione, che non muore meno rapidamente di quello si manifesti. Questo è il motivo della più alta forza dell'esternazione di ciò che si sente di dentro, fatta per via della voce. I Romani conscii di tanta forza lasciavano di proposito che le prefiche innalzassero loro grida nelle occasioni funebri per rendere a loro stessi straniero il dolore che in lor sorgeva.

L' astratta corporeità della voce può certamente divenir un segno per Altri, che lo riconoscono come tale: ma nella posizione dell' anima naturale in cui ci troviamo la voce non è ancora un segno prodotto da una libera volontà, nè una parola articolata per l'energia della intelligenza e della volontà, bensì un suono prodotto immediatamente dal sentimento, che, quantunque manchi di articolazione, si mostra però capace di molte modificazioni. Gli animali, nell' esternare i loro sentimenti, non vanno oltre le voci inarticolate, oltre le grida di dolore o di piacere; e molti animali giungono solo nelle più alte pressure a siffatta ideale esternazione di loro interiorità. L'uomo però non si resta a simile animalesca guisa di estrinsecazione: egli crea il linguaggio articolato, per via del quale gl' interni sentimenti giungono ad esternarsi compiutamente nella parola, si pongono innanzi al subbietto, e insieme si fanno a lui esterni ed

estranei. Laonde la parola articolata è la più alta guisa onde l'uomo estrinseca i suoi interni sentimenti. Quindi con buon motivo negli accidenti di morte vengono cantate canzoni funebri, vengon fatte condoglianze, che per quanto apparir possano o siano penose, hanno però il vantaggio di portare dalla oppressione del cuore al concetto il dolore nato per la perdita subita; e ciò per via del ripetuto parlarne che lo rende così obbiettivo, da farne una cosa che surge di contro al dolente subbietto. La poesia in ispecialità ha la forza di liberare dal sentimento oppressivo; e così Goethe particolarmente ha riavuto più volte la sua spirituale libertà con lo spandere il suo dolore in una poesia.

Però qui, nell'antropologia, non abbiamo potuto parlare se non anticipatamente dell'esternazione e dissoluzione degl'interni sentimenti che siegue per la parola articolata.

Ciò che resta a cennare in questo luogo è il lato psicologico della voce. In riguardo a tal punto noi sappiamo che la voce, questa semplice vibrazione del vivente animale, prende sua origine nella laringe; epperò sta in prossima connessione con gli organi del respiro, ottenendo la sua ultima forma per via della bocca: la quale ha la doppia funzione di cominciare l'immediata trasformazione del cibo in figura del vivente animale organismo, e dall'altro lato di compiere l'obbiettivamento della subbiettività per via della voce in contraddizione di quell'internarsi dello esterno.

26.

I sentimenti, a causa di loro immediatezza e del loro esser dati d'avvanzo, sono determinazioni isolate e transeunti, modificazioni nella sostanzialità dell'anima, poste nel loro Esser per sè identiche con questa. Ma tale Esser per sè non è soltanto un formale momento del sentire; l'anima è la totalità dello stesso in sè riflessa, è il sentire quella totale sostanzialità, ch'essa è a sè in sè; è l'anima senziente.

Tra sentimento e senso l'uso della lingua non mette una

rilevata differenza: però, meglio che sentimento del dritto sentimento di sè e simili, si dirà senso del dritto, *senso* di sè. Col sentimento va la sensibilità; si può quindi ritenere che il sentimento rileva più il lato della passività del provare, cioè l'immediata determinazione del sentire, mentre il senso accenna più alla personalità (medesimezza) che vi si trova.

Dilucidazione. Con quello che si è detto ne' precedenti paragrafi abbiamo compiuta la prima parte dell' antropologia. In questa parte noi avevamo primamente a fare con l'anima determinata del tutto qualitativamente o con l'anima nella sua immediata determinazione. Per lo immanente processo dello sviluppo del nostro obbietto noi siamo giunti all' anima individuale che pone idealmente la sua determinazione, che in essa ritorna a se stessa e si far per sè, valdire, all' anima senso. Con ciò è dato il passaggio alla difficile quanto interessante seconda parte dell' antropologia, in cui l' anima si oppone alla sua sostanzialità, si contrappone a se stessa, giunge ne'suoi determinati sentimenti al senso di se stessa, od alla coscienza della sua totalità non ancora obbiettiva ma semplicemente subbiettiva; e così cessa di essere soltanto sensitiva, poichè il sentimento come tale è connesso all' individuo. In questa parte noi avremo a considerare l' anima nella posizione di malattia, in dove essa anima apparisce in uno stato di divisione da se stessa. Domina in questa sfera una contraddizione della libertà e non libertà dell' anima; imperocchè l' anima da una parte è ancora vincolata dalla sua sostanzialità, è condizionata dalla sua naturalezza; mentre dall'altra parte comincia a distinguersi dalla sua sostanza e dalla sua naturalezza, e così s' innalza al gradino intermedio tra la vita naturale e l'obbiettiva libera coscienza. Noi spiegheremo brevemente come l' anima ora tocchi questo gradino intermedio.

Il nudo sentimento, come si è avvertito, ha a fare soltanto con individui ed accidentalità, con un dato immediato e presente, e questo contenuto apparisce all' anima senziente come sua propria concreta realtà. Elevandomi all' incontro alla posizione di coscienza, io mi rapporto al mondo a me esterno, ad una totalità obbiettiva, ad

un giro armonico di moltiplici, reali obbietti che mi stan di contro. Come coscienza obbiettiva, io in sulle prime ho un sentimento immediato; insiememente il sentito per me è un punto nell' universale reciproca dipendenza delle cose, ma che insieme sorvola sulla sua sensibile individualità ed attualità immediata. La coscienza obbiettiva è così poco ligata alla sensibile presenza delle cose, che io posso conoscer anche quello che non è sensibilmente a me dinnanzi, come p. e. una mano lontana a me cognita per via dello scritto. La coscienza però mette in opera la sua indipendenza dalla materia del sentimento, perchè la eleva dalla forma d'individualità alla forma di universalità, ed in questa tien fermo l' Essenziale, trascurato ciò che è puramente accidentale ed indifferente. Per simile trasformazione il sentito si fa concetto. Tale trasformazione, appresa dalla coscienza astratta, è qualche cosa di subbiettivo che può procedere fino all' arbitrario e non reale, può generar concetti che non hanno una realtà loro corrispondente. Tra la coscienza concettuale da un lato e l' immediato sentimento dall' altro sta nel mezzo l' anima che si sente e si presente nella sua totalità ed universalità, il che dee considerarsi nella seconda parte dell' antropologia. Sembra contraddittorio che l'universale sia sentito; perocchè il sentimento come tale ha, e lo sappiamo, solo l' individuale per suo contenuto. Tale contraddizione però non concerne quella che noi chiamiamo anima senziente; stantechè questa nè è vincolata all' immediato sensibile sentimento, nè dipende dall' immediata sensibile attualità, nè viceversa rapportasi all' universalissimo che può comprendersi solo mediante il puro pensiero; ma ha un contenuto che non si è sviluppato ancora alla distinzione dell'universale e dello individuale, del subbiettivo e dell' obbiettivo. Ciò che io sento in questa posizione sono Io; e ciò che Io sono, questo io sento. Io son qui immediatamente presente nel contenuto, che a me, di poi che divento coscienza obbiettiva, sembra un mondo consistente a me di contro. All' anima senziente siffatto contenuto si comporta come l'accidente alla sostanza: l' anima apparisce come subbietto e centro di tutte le determinazioni del contenuto, come potenza che domina in guisa immediata sul mondo del senso.

Il passaggio alla seconda parte dell'antropologia più determinatamente si fa nella seguente guisa. Prima di tutto bisogna avvertire che la differenza di esterni ed interni sentimenti, considerata da noi di sopra, sta soltanto per noi, valdire per la coscienza riflessiva, ma nientaffatto per l'anima stessa. La semplice unità dell'anima, la sua indisturbata idealità non si afferra ancora nella sua differenza da un che esterno. Però quantunque l'anima non abbia ancor coscienza di questa sua ideale natura, non per ciò è dessa meno la idealità o negatività di tutte le moltiplici specie di sentimenti che sembrano essere in lei ciascuno per sè ed indipendente dall'altro. Come il mondo obbiettivo non si presenta alla nostra intuizione quasi un che distinto in diversi lati, ma qual concreto che si divide in diversi obbietti, i quali, a lor volta, sono ciascuno per sè un concreto involvente diverse determinazioni; così l'anima stessa è una totalità d'infinite diverse determinazioni che si fondono in uno nella medesima: cosicchè tra quelle l'anima in sè resta infinito Esser per sè. In simile totalità od idealità, nell'indifferente Interno dell'anima non soggetto a tempo, non ispariscono assolutamente senza tracce i sentimenti che si comprimono a vicenda, ma vi rimangono come tolti; vi ottengono lor fermezza come un contenuto in sulle prime soltanto possibile, che giunge dalla sua possibilità alla realtà perchè esso si fa per l'anima, o perchè questa in esso si fa per sè. L'anima così, se non serba per sè il contenuto del sentimento, lo serba però in sè. Tale conservazione che si rapporta al contenuto per sè interno, ad una mia affezione, al nudo sentimento, è ancor lontano dal ricordare, propriamente tale; perchè questo provviene dalla intuizione di un obbietto posto esternamente ma da farsi interno: e quello obbietto, come si è già avvertito, qui non ancora esiste per l'anima.

L'anima può essere riempita da tutt'altro che dal contenuto già *stato* nel sentimento, di che abbiamo pocanzi discorso. Oltre di siffatta materia, noi, quali effettive individualità, siamo in sè un mondo di concreto contenuto con infinita periferia: abbiamo in noi una innumerevole quantità di rapporti e reciproche dipendenze che sta sempre in noi, anche quando non viene al nostro sentimento, alla

nostra concezione, ed appartiene quindi al concreto contenuto dell'anima umana per quanto que' rapporti possano incessantemente cangiarsi perfino senza nostra conoscenza. Cosicchè l'anima, a causa della infinita ricchezza del suo contenuto, può venir disegnata come anima di un mondo, come individuale determinata anima del mondo.

L'anima dell'uomo, per essere individuale, da tutti i lati determinata e circoscritta, si rapporta ad un universo determinato secondo la sua individuale posizione. Questo che sta di contro all'anima non è estrinseco alla stessa. La totalità delle relazioni, in cui l'individuale anima dell'uomo si trova, forma anzi la sua reale vitalità e subbiettività, e cresce così con la stessa, come (per portare un paragone) le foglie con l'albero, le quali abbenchè da un lato siano diverse dallo stesso, nonpertanto gli appartengono tanto essenzialmente che l'albero muore se quelle gli vengano strappate ripetutamente. In ogni caso, le indipendenti nature umane che raggiungono una vita ricca di fatti e di sperienze possono sopportare la perdita di una parte di quello che forma il loro mondo molto più agevolmente di uomini che sono cresciuti in semplici relazioni e non sono capaci di andar oltre: il senso della vita di questi ultimi è tanto fortemente attaccato alla loro patria, che nello straniero sono presi dalla nostalgia: rassomigliano essi a piante che possono prosperare soltanto in un determinato terreno. Però anche alle più forti nature è necessario pel loro concreto senso di sè una certa periferia di relazioni esterne, un pezzo, per dir così, dell'universo lor sufficiente: perocchè senza un tal mondo individuale, l'anima umana in generale non potrebbe, come ho detto, aver realtà, nè potrebbe giungere ad una individualità determinatamente diversa. L'anima dell'uomo, però, non solamente ha differenze naturali, ma distinguesi in se stessa, distingue la sua sostanziale totalità, il suo individual mondo da sè, ponendo questo a sè di contro come un che subbiettivo. Il suo scopo in proposito è che si faccia per lei o per lo spirito ciò che questo è in sè; che il cosmos racchiuso in sè nello spirito, nella coscienza dello stesso esca dalla posizione dell'anima, dello spirito non ancor libero; non trovi però luogo, come si è già avverti-

to, nessuna obbiettiva coscienza, nessuna conoscenza del mondo come un che reale posto da me. L'anima senziente ha da fare sol con le sue interne determinazioni. La contraddizione di lei stessa e di quello che per essa è, rimane tuttavia implicita. Sol quando l'anima pone negativamente il moltiplice immediato contenuto del suo mondo individuale, ne fa un semplice, un astratto universale, quando così sta un interno universale per l'universalità dell'anima, e questa perciò si sviluppa in un Io che è per se stesso ed a se stesso obbiettivo, in questo perfetto universale che si rapporta a sè (sviluppo che manca all'anima con tale); sol dopo aver raggiunto codesto scopo l'anima dal suo subbiettivo sentire passa alla coscienza veramente obbiettiva; perchè sol quando l'Io è per se stesso, liberato in sulle prime almeno astrattamente dall'immediata materia, lascia anche a questo la libertà della fermezza fuori dell'*Io*.

Ciò che noi dobbiamo considerare, fino a che non si raggiunga codesta meta, è la lotta che l'anima imprende contro l'immediato del suo sostanzial contenuto per liberarsi, per esser perfettamente padrona di se stessa e corrispondente alla sua nozione, per farsi quella che è in sè o giusta la sua nozione, cioè semplice subbiettività che esiste nell'Io e si rapporta a se stessa. L'elevazione a questo punto di sviluppo rappresenta un seguito di tre gradi, che qui possono essere assegnati anticipatamente per semplice asserzione.

Nel primo grado noi vediamo l'anima presa nel sogno e nel presentimento della sua concreta vita naturale. Per comprendere il meraviglioso di questa forma dell'anima universalmente considerata precise negli ultimi tempi, dobbiamo ritenere che l'anima si trovi in immediata indiscernibile identità con la sua obbiettività.

Il secondo grado è la posizione della follia, valdire dell'anima divisa da se stessa, che si tien ferma alla sua individuale specialità, potente da una banda e dall'altra imbelle, avendo in quella la sua realtà.

Nel terzo grado finalmente l'anima divien padrona della sua individualità naturale e della sua corporeità, la riduce ad un mezzo obbediente, e rigetta fuori di sè il contenuto della sua sostanziale totalità non pertinente alla sua corporeità, come mondo obbiettivo.

Giunta a siffatta meta, l'anima si produce nell'astratta libertà dell'Io e si fa coscienza.

Circa tutti i gradini riportati è mestieri avvertire ciò che abbiamo già osservato ne' primieri stadi di sviluppo dell' anima, valdire che anche qui è stato necessario cennar d'avvanzo le attività dello spirito le quali solo più tardi possono venir considerate nella loro libera figura; e ciò perchè esse già operano nell'anima senziente.

b.

L'anima senziente.

27.

L' individuo senziente è la semplice idealità, la subbiettività del sentire. Si tratta quindi di porre come subbiettività la sua sostanzialità, la pienezza che è soltanto in sè, di prenderla in possesso, divenendo per sè come potenza di se stessa. L'anima come senziente non è più la individualità meramente naturale, ma l'interna: ed e' bisogna render consistente e libero questo suo Esser per sè, in sulle prime formale nella totalità ora sostanziale.

Mai tanto, quanto in fatto di anima e più in fatto di spirito, vien fissa essenzialmente dall' intelletto la determinazione dell' idealità così da esser l' idealità negazione del reale, che vi è serbato e sostenuto virtualmente, benchè non esista. È la determinazione che teniamo presente in rapporto a' concetti ed alle fantasie. Ciascuno individuo è un' infinita ricchezza di determinazioni di sentimenti, di concetti, di conoscenze, di pensieri e simili; ma io sono in quella un che tutto semplice, una miniera priva di determinazioni in cui tutto è serbato senza che vi abbia esistenza. Sol quando io evochi un concetto, io lo cavo da quella profondità per farlo esistere innanzi alla coscienza. Nelle malattie avviene che tornano ad apparire concetti e conoscenze che si potean dire da molti anni

obbliati, mentre per lungo tempo non erano stati portati in coscienza. Noi non gli avevamo in possesso, e neppure per tale riproduzione avvenuta nella malattia giugniamo noi a possederli: eppure essi erano in noi, e rimangono in noi. Onde l'uomo non saprà mai quante conoscenze egli ha nel fatto, quando pure le avesse obbliate: esse non appartengono alla sua realtà nè alla sua subbiettività come tale, ma soltanto al suo Essere che è in sè. Questa semplice interiorità è e rimane individualità in ogni determinazione ed acquisto della coscienza, che più tardi in essa vien posta. Qui codesta semplicità dell'anima è da fissarsi in sulle prime come senziente, in cui è racchiusa la corporeità, contro il concetto di questa corporeità come di una materialità che sia in reciproca esteriorità ed esterna all'anima. Per quanto poco la moltiplicità de' vari concetti fondi una esteriorità reciproca ed una reale moltiplicità nell'Io, altrettanto poca verità ha la reale reciproca esteriorità della corporeità per l'anima senziente. Questa è immediatamente determinata come sensitiva, e perciò come naturale e corporea; ma l' esteriorità reciproca e la sensibile moltiplicità di tal corporeo vale per l'anima così poco, come per la nozione è qualche cosa di reale, e perciò non limitata. È anima la nozione esistente, l'esistenza dello speculativo: essa in conseguenza nel corpo è semplice onnipresente unità. Come pel concetto il corpo è un concetto, e l'infinita moltiplicità della sua materia ed organizzazione vien compenetrata dalla semplicità di una determinata nozione; così la corporeità e tutta l'esteriorità reciproca che cade nella sua sfera si riduce nell'anima senziente ad idealità, che è il vero della naturale moltiplicità. L' anima in sè è la totalità della natura: come anima individuale è monade: essa stessa è la posta totalità del suo mondo speciale; cosicchè il mondo chiuso in essa è il suo completamento al quale essa si rapporta quasi a se medesima.

28.

Come individualità, l'anima in generale è esclusiva, e pone in sè il
rso. Ciò che si fa da lei diverso non è ancora un obbietto ester-
come nella coscienza, ma sono le determinazioni della sua tota-
sensitiva. Essa è in generale subbietto in siffatto giudizio, il suo
etto è la sua sostanza che insieme è predicato. Questa sostanza
è il contenuto della sua vita naturale, ma il contenuto dell' a-
a individuale riempita di sentimento. Poichè l' anima vi è insie-
particolare, il contenuto è il suo particolar mondo, in quanto
sto è implicitamente racchiuso nell' idealità del subbietto.

Questo gradino dello spirito, è il gradino della sua tenebra, mentre le sue determinazioni non vi si sviluppano in un contenuto conscio ed intellettuale ; e perciò è desso general mente formale. Tal grado ottiene un proprio interesse in quanto sta come forma ed apparisce come stato (§ 4), in cui può ridiscendere lo sviluppo dell' anima determinata ulteriormente a coscienza ed intelletto. La vera forma dello spirito, che esiste in una forma subordinata e più astratta, racchiude un' incongruenza che è malattia. In questa sfera sono da considerare una volta le astratte figure dell' anima per sè, ed altra volta le stesse come stato d'infermità dello spirito, mentre queste non s'intendono se non in quelle.

a.

L' anima senziente nella sua immediatezza.

29.

aa.

L'anima senziente per certo è una monade individuale, però co-
immediata, non anco come persona, come subbietto non r iflesso

in sè e quindi passivo. Con ciò la sua individualità personale è u subbietto da lei diverso, che può stare anche come altro individu dalla cui personalità egli, come sostanza che non è se non incons sistente predicato, viene scosso e determinato in un modo del tutt irresistibile. Tale subbietto può esser nomato il Genio di quella.

È tale nell'immediata esistenza la relazione del figlio alla ma dre. Simile relazione non è nè sol corporea nè solo spirituale ma psichica: è una relazione dell'anima. Vi ha due individui, m in una indivisa unità dell'anima: l'uno non è ancor persona, im penetrabile, ma è privo di resistenza: l'altro è il suo subbietto l'unica persona di tuttaddue. La madre è il genio del *figlio*, imperocchè per genio si è solito intendere la personale totalità dello spirito, in quanto questa esiste per sè e fa la subbiettiva sostanzialità di un Altro che è posto solo esternamente come individuo, non avendo che un formale Esser per sè. Il sostanziale del genio è l'intiera totalità dell'Essere determinato, della vita e del carattere, non solo come nuda possibilità o capacità od In sè, ma come operosità ed attività, come concreta subbiettività.

Ove ci arrestassimo allo esteso, al materiale, nel quale il fanciullo esiste com'embrione ne'suoi particolari involucri, ed alla sua reciproca dipendenza che ha con la madre per mezzo del funicolo ombelicale, della placenta e simili; viene alla sensibile e riflessiva considerazione l'esterna esistenza anatomica e fisiologica: quella sensibilità e materiale reciproca esistenza e mediazione non ha verità per l'essenziale, per la relazione psichica. In tal dipendenza non solo son da aversi sott' occhio le meravigliose comunicazioni e determinazioni che si fissano nel fanciullo per le vive emozioni del cuore, per le offese della madre, ma altresì l'intiero giudizio psichico della sostanza, in cui la natura femminea, al par che i monocotiledoni nei vegetali, può in sè spezzarsi in due; in forza di che il fanciullo non è già che compartecipi alle malattie ed altre disposizioni di figura, modo di sentirla, carattere, talento, idiosincrasie e simili, ma gli riceve in sè originariamente.

Da questa magica relazione nel giro della conscia sennata vita si veggono sporadici esempi e tracce qualche volta tra amici, più spesso tra coniugi, parenti e nervose amiche; relazione che può classificarsi tra' fenomeni magnetici.

La totalità del senso ha per sua persona una subbiettività da lei diversa, che nella sviluppata forma d'immediata esistenza di tal vita di senso ha a sè di fronte anche un altro individuo. Però la totalità del senso è determinata da se medesima ad elevare il suo Essere per sè a subbiettività nella stessa identica individualità: questa è la sennata intellettiva, razionale coscienza immanente in quella. Per essa la vita del senso è la materia sostanziale che è soltanto in sè, di cui la sennata subbiettività addiviene razionale conscio determinante genio. Quel nocciolo dell'Essere senso, intanto, racchiude non solamente il naturale, per sè inconscio, il temperamento ecc., ma (nell' abitudine, come si vedrà poi) tiene anche nella sua velata semplicità tutti gli ulteriori vincoli ed essenziali relazioni, destini, massime fondamentali; in generale, tutto che appartiene al carattere, alla cui formazione la conscia attività ha la sua più grave parte. Per tal via l'Essere-senso è in sè un' anima perfettamente determinata.

La totalità dello individuo in questa guisa è diversa dallo esistente svolgimento della sua coscienza, del suo concetto mondiale, de'suoi sviluppati interessi, inclinazioni e così via via. A fronte di questa mediata reciproca esteriorità, quella intensiva forma d'individualità è chiamata genio; il quale dà l'ultima determinazione nell' apparire degli sforzi delle vedute dei motivi a' quali la sviluppata coscienza si abbandona. Tal concentrata individualità portasi all' appariscenza nella maniera che vien detta cuore od animo. Si dice di un uomo ch'egli non ha cuore, in quanto con tutto senno tien d' appresso a' suoi determinati scopi, siano essi sostanziali grandi scopi o piccioli iniqui interessi; ed agisce in conseguenza: si chiama poi uomo di cuore quegli che lascia valere la sua individualità senziente benchè limitata, lasciandosi riempire dalle sue particolarità. Ma

di tale cordatezza si può dire non esser dessa tanto un g
quanto l'*indulgere genio*.

Dilucidazione. Quella che noi nell'aggiunta al § 26 abb
disegnato come anima vincolata nel sogno e nel presentiment
suo individual mondo, questa vien nomata nel titolo del pre
paragrafo: anima senziente nella sua immediatezza. Noi qui tra
geremo questa forma di sviluppo dell'anima più determinatam
di quello che si è fatto nella riportata osservazione. Già nella o
vazione al § 28 si diceva che il grado de' sogni e de'presentin
è una forma, nella quale lo spirito già sviluppato a coscienza ed
telletto può ricadere come in una posizione d' infermità. Amb
guise dello spirito, da un lato la sana intellettual coscienza, da
tro la sognatrice e piena di presentimento, possono più o meno
stere in reciproco rapporto nel primo grado di sviluppo dell' a
sensitiva della quale qui si parla; perchè il proprio di questo g
consiste in ciò che qui l'ottusa subbiettiva coscienza, che è pre
timento, non è posta ancora in diretta contraddizione della li
obbiettiva od intellettual coscienza, come nel secondo grado del
nima senziente, in quello della follia; ma serba piuttosto sol la r
zione di un che diverso, epperò ha qualche cosa che può mesco
con la coscienza intellettuale. Lo spirito, quindi, non esiste an
in questo grado qual contraddizione in se stesso: i due lati, che
la follia si mettono in contraddizione reciproca, hanno qui tutt
un rapporto spontaneo. Tal posizione può nomarsi la condizione
gica dell' anima senziente; imperocchè con siffatta espressione s
segna una relazione dell' Interno ad un esterno, od all' Altro in
nerale, bisognosa di mediazione: la forza magica è quella che non
determinata secondo la reciproca dipendenza, le condizioni e le
diazioni delle obbiettive relazioni: simile forza che opera senza
diazione è l'anima senziente nella sua immediatezza.

Per l'intelligenza di questo grado di sviluppo dell'anima non
superfluo rischiarare qui più precisamente la nozione di magia. L
soluta magia sarebbe la magia dello spirito come tale. Anche
sto esercita sugli obbietti una magica influenza, opera magicam

m di un altro spirito. Ma in questa relazione la immediatezza non è che un momento; la mediazione conseguita per via del pensiero e della intuizione, come per via della parola e del gesto, forma l'altro momento. Il fanciullo in tutti i casi viene affetto in una preponderante immediata guisa dallo spirito degli adulti da'quali si vede circondato: insiememente questa relazione vien mediata dalla coscienza e dalla incipiente indipendenza del fanciullo. Tra gli adulti uno spirito superiore esercita una magica forza su' più deboli; come p. e. Lear su Kent, che si sente irresistibilmente attratto verso l'infelice re, perchè questi sembrava avesse sul suo viso una qualche cosa che lo facea nomar di buon grado signore. Così pure una regina di Francia, accusata di esercitare una magia sul suo sposo, rispondeva di non aver usata altra magia se non quella che vien data dalla natura agli spiriti più forti su' deboli.

Come ne'riportati esempi, la magia consiste in una immediata influenza dello spirito su di un altro spirito: perciò nella magia e negl'incantesimi in generale, anche quando questi si riferiscano ad obbietti meramente naturali come sole o luna, ha campeggiato sempre il concetto che la magia avviene essenzialmente per la immediata operosa forza dello spirito, e certamente non per potenza divina, ma diabolica: cosicchè nella stessa misura che qualcuno possiede forza magica per altrettanto sia soggetto al diavolo.

La magia la più vedova di mediazione è quella che l' individuale spirito esercita sulla sua corporeità, facendola sommessa docilissima esecutrice della sua volontà. Però anche sugli animali l'uomo esercita una forza magica priva del tutto di mediazione; stantechè quelli non ponno sostenere lo sguardo dell'uomo.

All' infuori delle cennate magiche guise di azione dello spirito, le quali hanno luogo realmente, è falso che il genere umano sia stato in una primitiva magica posizione, nella quale lo spirito dell' uomo senza sviluppata coscienza, del tutto immediatamente, abbia conosciuto in una perfetta guisa com'oggi le leggi dell'esterna natura, la sua vera Essenza, al par che la natura di Dio. Codesto concetto è intieramente contrario alla ragione come pure alla Bibbia: la quale nel mito della caduta in peccato assevera espressamente, che la co-

noscenza del vero sia toccata in sorte all'uomo dopo che questo ebbe franta la originaria paradisiaca identità dell' uomo con la natura. Ciò che si favoleggia circa le grandi conoscenze astronomiche ed altre de'primitivi uomini, dietro una più forte considerazione si riducono a nulla. De' misteri si usa dire d' essere essi avvanzi di una primitiva conoscenza. Ne' più remoti e rozzi tempi si trovano tracce della ragione che opera istintivamente. Ma tali istintive produzioni dell' umana ragione, mancanti della forma di pensiero, non possono valer di pruova per una primitiva scientifica conoscenza: esse anzi necessariamente sono qualche cosa di perfettamente antiscientifico, chè appartengono soltanto al sentimento ed alla intuizione; perocchè la scienza non dee esser il primo ma l'estremo.

E basti questo sull' Essenza della magia in generale. Per ciò che riguarda la guisa onde essa apparisce nella sfera dell' antropologia, noi abbiamo qui a distinguere due forme della magica condizione dell' anima.

La prima di queste forme può disegnarsi come formale subbiettività della vita. Questa subbiettività è formale, mentre essa pretende così poco quello che appartiene all' obbiettiva coscienza, da fare anzi essa stessa un momento della vita obbiettiva. Per questo motivo la dentizione p. e. non è qualche cosa che non debba essere, non qualche cosa di infermo, ma una cosa che sopravviene necessariamente all'uomo sano. Nella natura formale, nella indistinta semplicità di questa subbiettività sta insieme che neppur qui può parlarsi di una reciproca relazione di due indipendenti personalità, prescindendo dalla contraddizione della subbiettiva coscienza, con la coscienza obbiettiva, esclusa di qui intieramente e dominante primamente nella follia: la cennata relazione ci viene offerta nella seconda forma della magica posizione dell'anima.

La prima forma di siffatta posizione di cui bisogna parlare in sulle prime racchiude da sua parte tre posizioni:

1.° quella naturale de'sogni;

2.° la vita del fanciullo nell'utero materno e

3.° la relazione della nostra vita conscia alla nostra segreta interna vita, alla nostra determinata spiritnale natura, od a quello, che vien chiamato genio dell'uomo.

I.

I sogni.

Già nel § 22 trattando del destarsi dell' anima individuale, e più precisamente nel fissar la determinata differenza tra sonno e veglia, è stato forza di parlare anticipatamente del sogno naturale, mentre questo è un momento del sonno, e da una maniera di veder superficiale può essere assegnato come pruova della identità del sonno e della veglia: contro la quale superficialità bisogna fissare l'essenzial differenza di questi due stati anche riguardo a'sogni. Il proprio luogo per la considerazione di questa ultima attività dell' anima trovasi nel principiar lo sviluppo dell' anima vincolata nei sogni e presentimenti di sua concreta vita naturale;il che si è fatto nel § 29. Riportandoci a quello che abbiam detto nel § 22 a proposito della subbiettiva natura del sogno mancante d' intellettuale obbiettività; vi soggiungiamo che l'anima dell' uomo nello stato di sogno non solo vien riempita da isolate affezioni, ma giugne anzi, come avviene soventi nelle distrazioni dell' anima desta, ad un profondo interno senso della sua intiera individuale natura, del collettivo giro del suo passato, presente e futuro ; e codesto trovarsi dell' individuale totalità dell'anima è il motivo pel quale bisogna parlare de'sogni nella considerazione dell' anima che sente se stessa.

2.

Il fanciullo nell' utero materno.

Mentre nel sogno l' individuo giunto al senso di se stesso è preso in semplice immediato rapporto a sè, e questo suo Essere per lui ha totalmente la forma di subbiettività, il fanciullo , viceversa, ci mostra nell' utero materno un' anima, che non è ancora per se realmente nel fanciullo, ma nella madre; non può ancora sostenersi se stessa, ma vien piuttosto sostenuta dall' anima della madre:

cosicchè quivi, invece del semplice rapporto dell'anima a sè data nel sogno, esiste anche un semplice immediato rapporto ad un altro individuo, in cui l'anima del feto, ancora priva di personalità in se stessa, trova la sua persona. Questa relazione ha qualche cosa di maraviglioso per l'intelletto incapace a comprendere l'identità dei diversi. In effetti, noi vediamo qui un immediato viver dell'uno nell'altro, un'indivisa unità dell'anima di due individui, de'quali l'uno è una reale persona che è per sè, mentre l'altro ha almeno un formale Esser per sè, e si avvicina sempre più al reale Esser per sè. Codesta indivisa unità di anima non contiene nulla d'incomprensibile per la filosofica considerazione, perchè la persona del fanciullo non può opporre alcuna resistenza alla persona della madre, anzi è intieramente aperta all'immediata azione dell'anima della madre. Codesta azione si appalesa in quelle appariscenze che si chiamano *desiderii materni*. Si sono classificati tra gli stessi fatti che certamente hanno cause meramente organiche: ma in riguardo a molte fisiologiche appariscenze non può dubitarsi che queste non siano poste dal sentimento della madre, come quelli hanno per motivo una causa fisica. Così p.e. si narra che son venuti al mondo fanciulli con un braccio offeso, dal perchè la madre aveva avuto infranto il braccio, o vi aveva sofferto tale urto da crederlo rotto, o finalmente per aver concepito spavento nel veder rompere il braccio ad un altro. Sono troppo conosciuti esempi di simil fatta per addurne qui molti. Tali incarnazioni delle interne affezioni materne si spiegano da un lato per la debolezza del feto che non presta resistenza, dall'altro lato perchè la madre nel processo di gravidanza, mentre non ha più una vita per sè del tutto indipendente, estendendosi questa al figlio, ha sentimenti tali da superare l'ordinario grado di vitalità e forza. A tal potenza di sentimento materno perfino il fanciullo che succhia latte è ancor soggetto: le disgradevoli emozioni materne guastano, come si sa, il latte ed operano così infeste sul fanciullo che poppa. Al contrario, nella relazione de'genitori a'loro figli adulti si mostra certamente qualche cosa di magico, in quanto che figli, e genitori, benchè lungamente divisi e sconosciuti gli uni agli altri, sentirono inconsci una reciproca attrazione. Non si può dire che questo sen-

so sia universale e necessario, mentre vi ha esempi di padri che hanno ucciso in battaglia i loro figli, e di figli che hanno ucciso i padri in circostanze in cui sarebbero stati al caso di evitare questa uccisione, quantevolte avessero avuto un presentimento qualunque di loro reciproca natural relazione.

3.

La relazione dell'individuo al suo genio.

La terza guisa onde l'anima umana giunge al senso della sua totalità è la relazione dello individuo al suo genio. Per genio dobbiamo intendere la specialità che in tutte le posizioni e relazioni umane decide del loro fatto e destino. Valdire che io sono duplice in me: da una parte son quello che mi conosco secondo la mia vita esterna e secondo i miei universali concetti, e dall'altro lato son quello che sono nel mio Interno determinato in una guisa speciale. Questa particolarità del mio Interno forma la mia dipendenza; perocchè essa è l'oracolo dal cui pronunciato pendono tutte le risoluzioni dell'individuo: essa è l'obbiettivo che si produce come valevole dall'interno del carattere. Non istà solamente nelle circostanze e nelle relazioni in cui l'individuo si trova, nè nelle loro proprietà, nè anche nell'universale natura dello individuo, se quelle dànno proprio questo e non altro indirizzo al destino dello stesso; ma ciò dipende dalla sua specialità. In simili circostanze il determinato individuo comportasi altrimenti che cento altri individui: in uno certe circostanze possono agire magicamente, mentre un altro dalle stesse non viene strappato dal suo sentiero. Le circostanze mescolansi ancora in guisa accidentale e particolare con l'Interno degli individui; così che questi, parte per le circostanze e per ciò che ha valore universale, parte per la loro propria speciale interna determinazione, si fanno quello che di lor si fa. In ogni caso la specialità dello individuo adduce pel suo fatto ed omissione anche motivi, e quindi determinazioni di un valore universale; ma esso fa questo sempre in una special guisa, quando si comporti essenzialmente come senzien-

te. Anche la desta intellettuale coscienza che si muove in determinazioni universali vien conseguentemente determinata dal suo genio, in guisa tanto prepotente che l' individuo vi apparisce in una condizione d'inconsistenza, comparabile con la dipendenza del feto dall' anima della madre, o con la passività con la quale nel sogno l'anima giugne al concetto del suo mondo individuale. La relazione dell' individuo al suo genio distinguesi, da un' altra banda, da ambidue le determinazioni dell' anima senziente pocanzi considerate, per essere loro unità; perchè comprende insieme il momento della semplice identità dell'anima con se stessa, racchiuso nel sogno naturale; ed il momento della duplicità della vita dell' anima, dato nella relazione del feto alla madre: chè il genio, da una banda come l'anima della madre rimpetto al feto, è un personale Altro a fronte dell' individuo; e dall'altra banda forma con l'individuo quella indistinta unità, che ha l'anima col mondo de'suoi sogni.

30.

ββ.

La vita di senso, come forma e stato del conscio culto sennato uomo, è una malattia, in cui l'individuo senza mediazione si rapporta al contenuto di se stesso, ed ha la sennata coscienza di sè e dell' intellettuale reciproca dipendenza mondiale come uno stato diverso. È questo il sonnambolismo magnetico e gli stati che vi si connettono.

Questa enciclopedica esposizione non può offrire quello che sarebbe a dirsi per la pruova dell'assegnata determinazione del rimarchevole stato, indotto specialmente per via del magnetismo animale; la dimostrazione cioè della corrispondenza delle sperienze alla stessa. Si dovrebbero riportare i moltiplici fenomeni, l' uno dall'altro diversi, sotto l'universale lor punto di vista. Mentre, più che tutto, il fatto sembra abbisogni di conferma, questa è superflua a coloro, a' quali bisognerebbe darla; stante che essi se ne rendono la considerazione molto leg-

giera, perchè dànno per illusione ed inganno i racconti, per quanto essi sieno innumerevoli, ed assicurati per la cultura, pel carattere ed altre specialità de' testimoni; e si attengono tanto al loro intelletto *a priori* da non prestare alcuna fede alle testimonianze, non solo, ma da smentire quello stesso che han visto co' propri occhi. In questo campo, per credere quello stesso che si vede co' propri occhi, e più, per comprenderlo, la condizione fondamentale è il non esser vincolato dalle categorie dello intelletto. Qui possono assegnarsi i momenti principali che si convengono.

α.

All'Essere concreto di un individuo appartiene l'insieme dei suoi precipui interessi, delle empiriche relazioni essenziali e particolari, in cui egli sta con gli altri uomini e col mondo in generale. Codesto insieme fa la sua realtà, cosicchè può esser chiamato insito in lui, e precedentemente suo genio. Questo non è il libero spirito volitivo e pensante: la forma di sentire in cui sembra qui immerso l'individuo è piuttosto l'abbandono della sua esistenza come spiritualità che è con sè. La prima conseguenza della cennata determinazione in rapporto al contenuto è che nel sonnambolismo viene in coscienza soltanto il giro del mondo determinato individualmente, dei particolari interessi e loro limitate relazioni. Le conoscenze scientifiche o filosofiche nozioni ed universali verità richiedono un altro fondo, cioè il pensiero sviluppato a libera coscienza dalla ottusità della vita sensibile: è dunque stolto l'attendersi dallo stato del sonnambolo rivelazioni sulle Idee.

β.

L'uomo di buon senso e sano intelletto conosce questa sua realtà che fa la concreta pienezza della sua individualità, in conscia intellettual guisa: egli la conosce desto nella forma

della reciproca dipendenza delle sue determinazioni con quelle di un mondo esterno da lui distinto; e la conosce come una moltiplicità sennatamente in sè armonizzata. Ne' suoi subbiettivi concetti e piani egli ha innanzi agli occhi tale sennata armonia del suo mondo e la conciliazione de' suoi concetti e scopi con le obbiettive esistenze in sè totalmente mediate (vedi la osserv. al § 22). In conseguenza questo mondo a lui esterno ha le sue fila in lui, cosicchè consiste in lui quello che è per sè reale: onde muore in sè quando spariscono codeste esteriorità, quando egli non espressamente abbia fermezza e ne sia indipendente in forza della religione della subbiettiva ragione e carattere. In tal caso egli non è capace della forma dello stato, di cui qui si parla. Per il fenomeno di quella identità fa d' uopo ricordare l' efficacia che può avere la morte degli amati, congiunti, amici ecc. su' superstiti, tanto che con l'uno muore o si uccide anche l'altro. Così Catone non potè sopravvivere alla caduta della romana repubblica: la sua interna realtà non era al di là o più in su di quella. Si ricordi pure la nostalgia, e simili.

γ.

La pienezza della coscienza, il mondo esterno della stessa e la sua relazione a quella essendo velata, e profondandosi l' anima nel sonno (nel sonno magnetico, nella catelessia, ed altre malattie p. e. nello sviluppo donnesco, nell' avvicinarsi della morte), quell'immanente realtà dello individuo rimane la stessa sostanziale totalità, come una vita di senso, che è conoscitiva, in sè veggente. Mentre la sviluppata, cresciuta, culta coscienza viene rabbassata in quello stato di senso, conserva col suo contenuto il formale del suo Esser per sè, una formale intuizione e sapere che non procede fino al giudizio della coscienza, onde il suo contenuto è per la stessa quasi un'esterna obbiettività quando è sana e desta. Per tal modo l' individuo è la monade che conosce in sè la sua realtà, è l'intuizione che il genio ha di

se stesso. In tal conoscenza quindi vi ha di caratteristico che lo stesso contenuto, il quale come realtà intellettuale è obbiettivo per la sana coscienza, ed abbisogna dell' intellettual mezzo nella sua intiera dilatazione per conoscersi come sennato, può esser conosciuto, intuito da lei immediatamente in tale immanenza. Siffatta intuizione sta come una chiaroveggenza, come un sapere nell' indivisa sostanzialità del genio, e si trova nell'Essenza della dipendenza reciproca; onde non è ligata alle serie delle condizioni mediatrici, esterne l' una all' altra, cui la sennata coscienza percorrer deve, ed in rapporto alla quale essa è circoscritta alla sua propria esterna individualità. Simile chiaroveggenza però, sta perchè nella sua nebulosità il contenuto non è esposto come intellettuale reciproca dipendenza, dato in balìa ad ogni propria accidentalità del sentire, della immaginazione e così via dicendo; oltre a che nella sua visione entrano stranieri concetti (vedi appresso). Quindi non si può decidere se sia più quello che i chiaroveggenti veggono esattamente, o quello in cui si illudono. Però è insulso il ritenere che la visione in questo stato fosse un elevamento dello spirito, e creder tale stato capace di una conoscenza vera in sè universale (1).

(1) Platone ha riconosciuta la relazione del profetizzare in generale al sapere della coscienza sennata, meglio di molti moderni, che ne' platonici concetti dell'entusiasmo credono aver di leggieri un' autorità per credere all'altezza delle rivelazioni della visione dei sonnamboli. Platone nel Timeo (ed. Steph. III, p. 71 segg.) dice « onde anche l'irrazional parte « dell'anima in una certa misura compartecipi della verità, Dio ha creato « il fegato, accordandogli la *manteia*, la facoltà di aver visioni. Che Dio « alla parte non ragionevole dell' uomo abbia accordata tale saggezza, « continua, se ne ha una sufficiente pruova in ciò, che nessun uomo sen- « sato partecipa ad una vera visione, eccetto quegli che è vincolato nel « sonno dell'intelletto, o per malattia è portato all'entusiasmo. Esattamen- « te dissero gli antichi: il fare ed il conoscere ciò che è suo e se stesso è « proprio dell'uomo sensato » Platone rileva esattissimamente il corporeo di tale visione e conoscenza, come pure la possibilità della verità della visione, ma la subordina alla razionale coscienza.

δ.

Un' essenziale determinazione in questa vita di senso, cui manca la personalità dell' intelletto e della volontà, è l'essere uno stato di passività come quello del fanciullo nell'utero materno. Il subbietto malato in conseguenza viene e sta in tale stato sotto la potenza di un Altro, del magnetizzatore; cosicchè in questa fisica reciproca dipendenza di ambi, l' impersonale, non come personale reale individuo, ha per sua subbiettiva coscienza la coscienza dell' individuo sennato, che può riempire di contenuto l' Altro di cui è presente subbiettiva anima e genio.

L' individuo sonnambolo pruova in se stesso i gusti, gli odori che sono presenti in colui con chi è in rapporto: conosce le costui attuali presenti intuizioni ed interni concetti come suoi. Questo mostra la sostanziale identità, in cui l' anima, per essere concreto vero immateriale, è capace di stare con un altro. In siffatta sostanziale identità la subbiettività della coscienza non è che una, e l'individualità del malato è un Esser per sè, ma vuoto, non a sè presente, reale. Tal formale personalità in conseguenza ha sua pienezza ne'sentimenti, e concetti degli altri; vede, odora, gusta, legge, ascolta, ma in Altro. In simile rapporto è ancor da avvertire che il sonnambolo in questa guisa viene a stare in relazione con due geni e con un doppio contenuto, col suo proprio e con quello del magnetizzatore. È indeterminato quali sentimenti o visioni di questa formale percezione ottiene, guarda e conosce nel suo proprio Interno, e quali nella concezione di quello con cui sta in rapporto. Codesta incertezza può esser sorgente di molte illusioni, e fonda tra le altre cose anche la necessaria differenza che si è manifestata nelle vedute de' sonnamboli di diverse terre, in rapporto a diverse culte persone, circa le posizioni d' infermità e delle guise di guarirle, e delle medicine, ed anche sopra scientifiche e spirituali categorie.

§.

Siccome in questa sostanzialità senziente non si presenta il contrapposto all'esterno obbiettivo, il subbietto allo interno di se stesso è in quell' unità in cui le particolarità del senso sparisconó; cosicchè, addormentatasi l'attività degli organi sensorii, il sensorio comune si determina alle speciali funzioni, vede ed ascolta con le dita, specialmente col piloro, con lo stomaco.

Per l'intellettuale riflessione, comprendere significa conoscere la serie delle mediazioni tra un'appariscenza ed un altro Essere determinato, con cui sta in dipendenza reciproca; vedere il così detto natural corso, cioè il corso secondo le leggi e le relazioni intellettuali, quali p. e. quella di causalità, di finalità. La vita di senso, pur quando si arresti al sapere soltanto formale, come nelle cennate posizioni d' infermità, è proprio la forma di immediatezza in cui si presentano le differenze di subbiettivo ed obbiettivo, di una personalità intellettuale a fronte di un mondo esterno, e le finite relazioni tra gli stessi. La compreensione di una reciproca dipendenza senza relazioni, eppur perfetta, si rende impossibile nella presupposizione di personalità indipendenti e l'una a fronte dell'altra e rimpetto al contenuto riguardato come mondo obbiettivo; come pure nella presupposizione di uno spazio e di una materia in generale assoluti nella loro reciproca esteriorità.

Dilucidazione. Nell' aggiunta al § 29 abbiamo già detto che ono a distinguersi due forme della magica relazione dell'anima senziente, e che la prima di queste forme può esser nomata formale ubbiettività della vita. La considerazione di tal prima forma è venuta in fine della cennata aggiunta. Ora abbiamo a considerare la econda forma di quella magica relazione, cioè la subbiettività reale ell'anima sensitiva. Noi chiamiamo reale siffatta subbiettività, mentre in essa, in vece della indivisa sostanziale unità dell' anima che egna ne' sogni e nella posizione del feto e nella relazione dello in-

dividuo al suo genio, si manifesta una vita dell'anima realmente duplice, che abbandona ambi i suoi lati al proprio Essere determinato. Il primo di questi due lati è la immediata relazione dell' anima senziente al suo individuale mondo e sostanziale realtà: il secondo lato all'incontro è il mediato rapporto dell' anima al suo mondo, che sta in obbiettiva reciproca dipendenza. Se questi due lati segregati l'uno dall' altro giungono a vicendevole indipendenza, bisogna nomar ciò una infermità; perocchè tal segregamento non forma un momento dell' obbiettiva vita, al contrario della guisa di formale subbiettività considerata nel § 29. Similmente la corporea infermità consiste nella fermezza di un organo o di un sistema, a fronte dell' universale armonia della vita individuale. Tale stagnamento e divisione procede tant' oltre, che la speciale attività di un sistema si fa un punto che concentra in sè le restanti attività dell' organismo, ed acquista un esorbitante aumento. Così pure nella vita dell'anima sieguono infermità, quando ciò che è puramente animale nell'organismo, facendosi indipendente dalla forza della spirituale coscienza, assume la funzione di questa ultima; e poichè lo spirito perde il dominio sull' anima a lui pertinente, resta impotente, si rabbassa alla forma di anima, e lascia il mondo reale essenzialmente obbiettivo per lo spirito sano, valdire la relazione che si ha togliendo ciò che è posto esternamente. La possibilità onde e l'anima si fa indipendente a fronte dello spirito, e ne assume a sè la funzione, consiste in ciò che essa è tanto diversa dallo spirito quanto in sè è identica con lui. Mentre l'anima si distingue dallo spirito, si pone per sè, si dà l' apparenza di esser quello che è lo spirito in verità, cioè l'anima che è per se stessa nella forma di universalità.

La malattia dell'anima che nasce da quella distinzione non solo è da ragguagliarsi alla malattia corporale, ma è più o meno connessa con la medesima; mentre nel distaccarsi dell' anima dallo spirito, la vitalità necessaria all'ultimo al par che alla prima per la empirica esistenza si spartisce in questi due lati distinta, onde addiviene qualche cosa in sè divisa, epperò inferma.

Le posizioni d' infermità in cui si affaccia tal divisione dell'anima dalla coscienza spirituale sono di variatissima specie: quasi ogni ma-

lattia può giugnere fino al punto di simile divisione. Qui nella filosofica considerazione del nostro obbietto non dobbiam tener d'appresso a quella indeterminata moltiplicità di forme di malattia, ma fissare soltanto secondo le sue forme principali l'universale che vi si configura in diverse guise. Tra le malattie, in cui si può presentare siffatto universale, va il sonnambolismo, la catalessia, il periodo di sviluppo della pubertà femminea, lo stato di gravidanza, la danza di S. Vito, l'istante prossimo alla morte, quando questo porta la divisione della vita, di cui parliamo nella sana mediata coscienza che divien sempre più debole, e nella conoscenza animale che viene sempre più in dominio alieno: in ispecialità però bisogna esaminare quello stato che si chiama magnetismo animale, sia in quanto questo si sviluppa da sè in un individuo, sia in quanto venga in ispecial guisa indotto in lui da un altro individuo. Lo stato di segregamento della vita animale può essere prodotto anche da cause spirituali, specialmente da esaltazione religiosa o poetica. Così p. e. nella guerra de' sette anni l'anima producentesi liberamente si mostrò come un dono di profezia dato nel più alto grado a ragazzi, a fanciulli, e talune volte a vecchi. L'esempio di tale esaltamento più degno di attenzione è la famosa Giovanna d'Arco, in cui si vede da un lato il patriottismo di un'anima del tutto pura e semplice, e dall'altro lato si scorge una specie di magnetica posizione.

Dopo queste preliminari avvertenze considereremo le singole forme principali in cui si mostra un disgregarsi dell'anima dall'obbiettiva coscienza. Noi appena abbiamo qui bisogno di ricordar quello che già abbiamo detto sulla differenza di quelle due guise del comportarsi dell'uomo verso il suo mondo: valdire che l'obbiettiva coscienza conosce il mondo come un'obbiettività a lei esterna, infinitamente moltiplice, però necessariamente armonica, in tutti i suoi punti, e che non inchiude in sè nulla di non mediato: e la coscienza si rapporta a tal mondo in guisa a lui corrispondente, valdire in guisa tanto moltiplice, determinata, mediata e necessaria, da poter entrare in rapporto con una determinata forma della esterna obbiettività sol per un determinato organo sensorio, p.e. da vedere soltanto con gli occhi;

mentre al contrario il sentire o la subbiettiva guisa del sapere può fare a meno in tutto od almeno in parte de'mezzi e condizioni indispensabili per l'obbiettivo sapere, e può per esempio percepire immediatamente il visibile senza l'aiuto degli occhi, e senza il mezzo della luce.

1.

Tale immediato sapere prima di tutto viene ad apparire ne' cercatori di metalli ed acque. Sotto tal nome vanno indicati quegli uomini che nella veglia, senza il mezzo del senso della vista, avvertono i metalli o le acque che si trovano al di sotto della superficie del suolo. Il non raro presentarsi di tali uomini non soggiace a dubbio alcuno. Amoretti assicura di avere scoverta in più di quattrocento individui, in parte del tutto sani, tale specialità di sentire. Oltre i metalli e le acque, anche il sale vien sentito da molti uomini in guisa del tutto immediata; perchè quando tal minerale è in grande quantità, sveglia in essi malessere ed ansia. Nella ricerca delle acque e de'metalli nascosti, come pure del sale, impiegano gl' individui dell'enunciata specie anche la bacchetta magica. È questa un virgulto di quercia dalla forma forcuta, che vien sostenuta con ambe le mani e s'inclina con la sua parte acuminata verso gli obbietti disegnati. S'intende da per sè che questo movimento del legno non ha il suo motivo in lui stesso, ma vien determinato dal sentimento dell'uomo; così pure nella così detta oscillazione, benchè nel caso dell'applicazione di più metalli ha luogo una certa reazione reciproca tra questi, il sentimento dell' uomo è sempre il precipuo determinante. Se si tiene p.e. un anello d'oro sopra un bicchiero d'acqua, l' anello batte sull'orlo del bicchiero tanti colpi quanti marcano le ore: ciò avviene solamente perchè, quando sieno per esempio le undici ed io lo conosca, basta la mia conoscenza per tener fermo il pendolo. Il senso armato della bacchetta magica si è voluto protendere anche oltre lo scovrimento delle morte cose naturali, e farla servire al ritrovamento de'ladri e degli assassini. Per quanta ciarlataneria possa essere ne'racconti fatti su questo punto, si sono menzionati de'casi che meritano credenza: sia d' esempio il caso di un contadino francese del

secolo, sospetto di omicidio: questi portato nella cantina in era stato commesso il misfatto, sudando d'angoscia, provò il mento degli omicidi, prese la via battuta da costoro nella loro , e trovò il chiesto luogo di lor dimora, scovrendo uno degli as- ini in una prigione nel sud della Francia, e perseguendo l'altro a'confini della Spagna ove fu costretto a tornar dietro. Tale in- iduo ebbe un sentimento così fino, come quello di un cane che sie- la traccia del suo Signore distante una lega.

2.

Il secondo fenomeno di un' immediata o sensitiva conoscenza, che gua qui considerare, ha di comune con quello pocanzi detto, che ambi un obbietto vien sentito senza il mezzo dello specifico sen- , cui si rapporta precipuamente. Ma si distingue questo secondo omeno dal primo, perocchè in esso non ha luogo una mancanza mezzo tanto forte quanto nel primo; bensì il corrispondente spe- co senso o viene rimpiazzato dal sensorio comune sito alla som- tà dello stomaco, o dal senso del tatto. Tal sentire mostrasi tan- nella catalessia, stato d'insensibilità degli organi, quanto prin- almente nel sonnambolismo, una specie di posizione catalet- , in cui il sogno si manifesta non solo per via di parole, ma an- e col muoversi, e fa nascere ordinarie azioni, alle quali sta in do un esattissimo senso delle relazioni degli obbietti circostan- . Per ciò che riguarda l'affacciarsi di questo stato, può desso durarsi per una determinata disposizione, per cose meramen- esterne, come p. e. per taluni cibi mangiati la sera. Così pure anima, nell'affacciarsi di questo stato, resta dipendente delle co- esterne: onde p. e. una musica risuonante in vicinanza di un nambolo ha fatto che questi parlasse del tutto romanticamente sonno. A riguardo dell'attività del senso in tale posizione bisogna vertire, che i veri sonnamboli possono udire e palpare: mentre al trario il loro occhio, o chiuso od aperto, resta immobile; ed in nseguenza quel senso, pel quale gli obbietti si presentano nella ananza necessaria alla vera relazione della coscienza, cessa d'es-

sere attivo in simile posizione in cui manca la distinzione del subl tivo e dell'obbiettivo. Come si è avvertito, nel sonnambolismo la sta spenta vien rappresentata dal senso del tatto; tal sostituzi avviene ne'ciechi in minore intensità: del resto nell'uno e nell' al caso non si può dire che l'ottundersi di un senso partecipasse all tro in una via puramente fisica un aguzzamento; mentre anzi che si è rilevato avviene dal perchè l' anima si getta con una fo indivisa nel senso del tatto. Il quale nonpertanto non guida sem esattamente il sonnambolo: l' insieme delle sue azioni è qualche sa di accidentale: tali persone scrivono lettere nel sonnambolis spesso vengono ingannati dal loro sentimento, e credono p. e. valcare mentre nel fatto sono su di un tetto. Oltre la maravigl acuzie del senso del tatto, come si è già avvertito, nello stato c lettico anche il sensorio comune, posto precipuamente nella s mità dello stomaco, giugne ad un' attività talmente elevata da so tuire la vista, l'udito, ed anche il gusto. Un medico francese in l ne, nel tempo quando il magnetismo animale non era ancora co sciuto, trattò un malato che solo alla sommità dello stomaco as tava e che potea leggere un libro cui qualcuno teneva in un' al stanza, ponendosi in comunicazione al plesso solare della persona ferma per via di una catena di persone intermedie. Tale lontana v del resto vien diversamente descritta da quelli in cui ebbe luo Spesso questi dissero di veder, nel loro interno, od affermarono se brar loro che gli oggetti raggiassero. Per ciò che concerne la su menzionata sostituzione del gusto per via del senso comune, si ha esempi di alcuni che hanno gustato cibi applicati loro sullo stoma

3.

Il terzo fenomeno del sapere immediato avviene quando, se l'azione di un senso specifico, e senza il sensorio comune attivar si in una singola parte del corpo, surge un indeterminato sent un presentimento, un senso, una visione di qualche cosa non se bilmente vicina, ma lontana nello spazio o nel tempo, futuro o p sato. Benchè spesso è difficile il distinguere le nude subbiettive

oni che si rapportano ad obbietti non presenti da quelle visioni che anno qualche cosa di reale per loro contenuto; pure bisogna qui ssar codesta differenza. La prima specie di visione avviene pure nel onnambolismo, e principalmente in una preponderante fisica posi-one d'infermità, p.e.nel calor febbrile,anche nella desta coscienza. sempio di tal subbiettiva visione è Nicolai, che desto vedeva chiaro elle strade più case di quelle che vi erano realmente, eppur cono-cea che questa era un' illusione. Il predominante fisico motivo di al poetica illusione di quell' individuo tutto prosa manifestavasi dal erchè essa venìa eliminata con l'applicazione delle sanguisughe.

Nella nostra antropologica considerazione noi dobbiamo guardar li preferenza la seconda specie di visioni, quelle che si rapportano gli obbietti realmente presenti. Per comprendere il maraviglioso lelle appariscenze che qui si classificano, fa d'uopo fissare in riguar-lo all'anima i seguenti punti di vista.

L'anima compenetra tutto, e non esiste soltanto in uno specia-le individuo: in effetti,come noi abbiamo già detto, l'anima dee es-ser compresa come l' idealità di ogni materia, come ciò che è del tutto universale, in cui tutte le differenze non sono se non ideali, e che non si contrappone unilateralmente all' Altro, ma ricomprende anche l' Altro. Insiememente però l' anima è individuale, speciale, determinata anima; essa ha quindi in sè moltiplici determinazioni o specialità: queste appariscono p. e. come istinti od inclinazioni. Queste determinazioni, benchè diverse l'una dell'altra,sono nonper-tanto per sè qualche cosa di universale. In me, come determinato individuo, ottengono esse la prima volta un contenuto determinato. Così p. e. l'amore a' genitori a' parenti agli amici e così via via vie-ne in me individualizzato; perocchè io non posso essere in generale amico padre e così via dicendo; ma sono *questo* amico vivente ne-cessariamente con *questi* amici, in *questo* luogo, in *questo* tempo ed in *questa* posizione. Tutte le universali determinazioni dell' anima in me individualizzate,nelle quali io passo la mia vita e che formano la mia realtà, non son quindi lasciate al mio arbitrio, ma figurano piuttosto le potenze della mia vita ed appartengono al mio real Esse-re;così come la mia testa od il mio seno appartengono al mio viven-

te Essere determinato. Io sono questo dato intiero giro di deter nazioni, che crescono con la mia individualità: ciascun singolo p to in questa cerchia, p. e. la circostanza che ora io qui seggo, strasi tolta all'arbitrio del mio concetto, perchè nella totalità senso della mia persona, si posa come un membro della catena le determinazioni; ossia, in altre parole, viene compreso nel se della totalità della realtà mia. Però io so tal mia realtà, tal mio m do, in quanto ora in guisa al tutto immediata, astrattissimame positiva, sono io anima senziente, non ancor desta libera coscien poichè, come si è già avvertito, in questa posizione non ancor dist guo il mondo da me, non l'ho posto ancora; come un che esten onde il mio conoscerlo non si tiene mediante la contraddizione subbiettivo e dell'obbiettivo e col togliere siffatta contraddizione.

E' ci bisogna determinare più esattamente il contenuto di code conoscenza intuitiva.

a.

Primamente vi ha una posizione in cui l'anima conosce un cont nuto ch'essa avea obbliato da lungo tempo, e ch'essa non può p evocare in coscienza nella veglia. Questo fenomeno si presenta molte malattie.

Il più risaltante fenomeno di questa specie sta in ciò, che talu nelle malattie parlano una lingua da loro studiata nella primitiva gi ventù, senza che però nello stato di veglia fossero capaci di pa larla.

Avviene ancora che uomini del volgo, usi a parlare con agevo lezza il dialetto, nella posizione magnetica senza sforzo parlano lingua pretta. Nè meno indubitabile è il caso che nella cennata po sizione gli uomini abbiano ripetuto a memoria con la più perfett speditezza il contenuto di una lettura da lor fatta da lungo tempo cui non hanno mai imparato bene, e che era sparito da lor dest coscienza. Vi fu p. e. chi recitò un lungo pezzo delle notti di Young delle quali durante la veglia non sapea un'acca. Speciale esempio de gno di attenzione è quella di un fanciullo, che offeso alla fronte nell

tà giovanissima per una caduta ed operato perdè appoco appoco la memoria in modo che dopo un'ora egli non sapea più ciò che avesse fatto: questi, magnetizzato, riottenne la memoria intieramente; di guisa che egli potè assegnare la causa della sua malattia, gl'istrumenti usati nella operazione sofferta, come pure le persone che vi aveano avuto mano.

b.

Può sembrare ancor più maravigliosa, in paragon della considerata conoscenza di un contenuto già posto nell'interno dell'anima, la conoscenza di evenienze tuttavia esterne al subbietto senziente, conoscenza non acquistata per mezzo alcuno. In riguardo a tal secondo contenuto dell'anima veggente, sappiamo che l'esistenza dell'esterno è connessa allo spazio ed al tempo, e che noi ordinariamente ne acquistiam coscienza per mezzo di queste due forme di esteriorità reciproca.

Per ciò che primamente riguarda l'esteso che ne sta lontano, noi, in quanto abbiam desta la coscienza, possiamo conoscerlo a condizione di toglierne la lontananza in una guisa mediata. Però tale condizione non istà per l'anima veggente. Lo spazio non appartiene all'anima, ma alla natura esterna: e poichè simile esterno vien compreso dall'anima, cessa d'essere esteso, mentre trasformato dall'idealità dell'anima non rimane esterno nè a se stesso nè a noi. In conseguenza quando la libera intellettuale coscienza si rabbassa alla forma di anima soltanto senziente, il subbietto non è più connesso allo spazio. Si hanno in grande quantità esempi di siffatta indipendenza dell'anima dallo spazio. Noi dobbiamo distinguere in proposito due casi. O le evenienze sono assolutamente esterne al subbietto veggente e sono da lui conosciute senza mediazione alcuna; ovvero esse hanno, in contrario, la forma di un che Interno, epperò di un che non estraneo, di un che mediato il quale si è cominciato ad avere, perchè quelle son cognite da un altro subbietto in un modo del tutto obbiettivo, e trà questo subbietto e l'individuo veggente vi ha un'identità di anima tanto perfetta che quello sta nell'obbiettiva co-

scienza del primo compenetra anche l' anima dell' ultimo. O presto o tardi noi dovremo considerare nella posizione propriamente magnetica la forma di visione ottenuta per mezzo della coscienza di un altro subbietto. Qui dobbiamo incaricarci del caso primamente menzionato, cioè di una conoscenza, ottenuta senza intermedio alcuno, di evenienze esterne lontane per ispazio.

Ne'tempi antichi, tempi di una vita più animale, si presentano gli esempi della visione di che parliamo più frequenti che ne' tempi d'oggi, quando la indipendenza della coscienza intellettuale si è sviluppata molto dippiù. Le antiche cronache, non imputabili come le recenti di errore o di menzogna, raccontano molti casi che sono da riferirsi a ciò di cui parliamo. Del resto nel presentimento di ciò che è lontano nello spazio può aver luogo una coscienza ora più fosca ed ora più chiara. Tale vicenda nella lucidezza della visione si mostrò per esempio in una fanciulla, che avendo un fratello nelle Spagne, senza saperne nulla quando desta, vide nella sua chiaroveggenza, in sulle prime non lucidamente e poi con sempre maggior lucidezza, vide questo fratello in un ospedale; quindi credè vederlo morto, poco poi di nuovo vivente; e come più tardi si seppe, avea visto esattamente: perchè il suo fratello realmente nel tempo della visione era stato in un ospedale a Valladolid; e quando credè vederlo morto, errò in quanto non il suo fratello ma una persona a lui vicina era morta in quel torno. Nelle Spagne ed in Italia, dove la vita naturale dell' uomo è più universale che presso noi, visioni quali le cennate son frequenti per le mogli e per gli amici in riguardo a' lontani sposi ed amici.

Come l'anima veggente si eleva sulla condizione dello spazio, così in secondo luogo, si eleva sulla condizione di tempo. Di già noi abbiam visto di sopra, che l'anima nello stato di visione può render di nuovo presente qualche cosa che per iscorrer di tempo si era allontanata dalla desta coscienza. Più interessante pel concetto è la dimanda, se l'uomo possa anche chiaramente conoscere ciò che è da lui diviso per un tempo avvenire. Noi a siffatta dimanda risponderemo ciò che siegue.

Prima di tutto possiamo dire, che come la coscienza concettuale sbaglia quando ritenga che la visione di una singolarità ritolta del

tutto agli occhi corporei per la sua lontananza di spazio sia qualche cosa di meglio della conoscenza della verità di ragione, così il concetto è preso in simile errore quando creda che una perfetta sicura conoscenza del futuro intellettualmente determinato sarebbe qualche cosa di molto elevato, e che si debbano cercare motivi di conforto per il difetto di tale conoscenza. Viceversa, bisogna dire che ne menerebbe alla disperazione il conoscere anticipatamente il proprio destino con perfetta determinazione,e viverlo tutt'insieme e successivamente secondo l' ordine. Una precoghizione di siffatta specie è impossibile, perchè quello che ora è un futuro, epperò un semplice Essere in sè, non può in nessun modo farsi obbietto della osservatrice intellettual coscienza; perocchè non si apprende se non quello che esiste ed ha raggiunto l'individualità di un sensibile presente. In ogni caso, lo spirito umano può elevarsi sulla conoscenza che s'impaccia esclusivamente dell'attualità sensibile. L'assoluto elevarsene al di sopra trova luogo nella compreensiva conoscenza dello eterno; perocchè l' eterno non è soggetto, quasi individuo sensibile, alle vicissitudini del sorgere e del tramontare, epperò non è nè un passato nè un futuro,ma elevato sul tempo,qual assoluto presente, racchiude in sè come tolta via ogni differenza di tempo. Nello stato magnetico, all' incontro, non può seguire che un condizionato elevamento sulla conoscenza dell'immediato presente: la preveggenza che si manifesta in tale stato rapportasi sempre all' unica cerchia dell' esistenza de' chiaroveggenti, specialmente alla loro individuale disposizione d' infermità, e, per ciò che riguarda la forma, non ha la necessaria reciproca dipendenza e la determinata certezza della coscienza obbiettiva intellettuale. Il chiaroveggente è in una posizione concentrata,ed intuisce la sua vita, che non ancor si svolge,in una guisa concentrata. Nella determinazione di questo concentramento sono racchiuse implicitamente anche le determinazioni dello spazio e del tempo.Nondimeno queste forme di reciproca esteriorità non sono per loro stesse comprese dall'anima del chiaroveggente,profondata nella sua interiorità. Ciò avviene soltanto da parte dell' obbiettiva coscienza, che si mette di contro la sua realtà come un mondo esterno. Poichè però il chiaroveggente è insieme un che

concepisce, egli dee rilevare le determinazioni implicite nella sua concentrata vita, o, e val lo stesso, deve esprimere il suo stato nelle forme di spazio e tempo, ed in generale esporlo nella guisa della coscienza desta. Con ciò si fa chiaro in qual senso la visione del presentimento abbia in sè la mediazione di tempo; mentre esso dall' altra parte non abbisogna di tal mediazione, e quindi è capace di cacciarsi nel futuro. Il *quantum* del tempo futuro che sta nella intuita posizione non è per sè fermo, ma è una specie e guisa della qualità del contenuto presentito, qualche cosa pertinente a questa qualità, come p. e. il tempo di tre o quattro giorni appartiene alla determinazione della natura della febbre. Il rilevare quel quantum del tempo consiste quindi in uno sviluppato entrare nell'intensivo di ciò che si vede. In tale sviluppo si rende possibile un'illusione infinita. Giammai verrà assegnato esattamente il tempo dai chiaroveggenti; e per la più gran parte le profezie di tali uomini, in quanto si rapportano al futuro, dànno in secco, precisamente quando codeste visioni hanno per loro contenuto evenienze che dipendono dalla libera volontà di altre persone. È del tutto naturale che il chiaroveggente s' inganni tanto spesso nel punto in quistione; perocchè esso intuisce un futuro giusta il suo indeterminatissimo accidentale sentimento, che in talune circostanze va così, ed in altre circostanze va diversamente; ed espone in conseguenza il contenuto intuito in una guisa altrettanto indeterminata ed accidentale. Dall' altro lato, purnondimeno, non può essere smentito per verun conto il fatto di meravigliosi presentimenti e visioni del genere cennato, realmente constatato. Vi ebbe persone deste e spinte ad abbandonar la camera o la casa pel presentimento di un vicino rovinar della casa o del tetto, seguito realmente. Vi sono stati marinai che hanno avuto il non fallace presentimento di una tempesta, della quale la intellettual coscienza non avvertiva indice alcuno. Si ritien pure che molti uomini hanno predetta l' ora di lor morte. Principalmente nelle terre dell' alta Scozia, in Olanda, in Westfalia trovansi frequenti esempi del presentimento del futuro. Specialmente nei montanari scozzesi non è rara la facoltà della così detta seconda vista. Le persone dotate di tal facoltà veggono doppiamente, guardandosi in relazioni

e posizioni nelle quali si troveranno più tardi. Può esser cennato quello che siegue onde spiegare tal maraviglioso fenomeno. Come si è avvèrtito, nella Scozia la seconda vista era ne' tempi andati assai più frequente di oggi. Perchè nasca la stessa, sembra esser necessaria una propria stazione dello sviluppo spirituale; e veramente una stazione egualmente distante dalla posizione di rozzezza e da quella di una grande civiltà, e tale che gli uomini non mirino a scopi universali, ma s'interessino soltanto delle loro individuali relazioni, effettuando loro accidentali particolari scopi nella pigra imitazione di ciò che fu fatto dagli antichi senza fondata veduta della natura delle relazioni trattate; affannandosi perciò circa l'individuale e contingente, trascurata la conoscenza della universale e necessaria. Proprio per questo immergersi dello spirito nell' individuale e contingente sembra che gli uomini diventino capaci di vedere una singolare evenienza ancor nascosta nel futuro, specialmente quando essa non è loro indifferente. Tanto in questo, quanto in simili fenomeni, s' intende da sè che la filosofia non può giugnere a volere spiegare tutte le singole circostanze, soventi non bene constatate, ed anzi estremamente dubbiose. Nella filosofica considerazione noi, come abbiam fatto di sopra, ci dobbiamo circoscrivere a rilevare i principali punti di vista che debbono aversi ne' fenomeni in quistione.

c.

Mentre nella visione, considerata sotto la lettera a, l' anima chiusa nella sua interiorità riproduce soltanto un contenuto a lei già appartenente; mentre al contrario nella materia, di cui si è parlato alla lettera b, l' anima è immersa nella visione di una singola esterna circostanza; in terzo luogo, l'anima da quel rapporto ad un che esterno ritorna a sè nella veggente conoscenza del suo proprio Interno, dello stato della sua anima e del suo corpo. Questo lato della visione ha una periferia molto ampia e può giugnere ad una significante chiarezza e determinazione. I chiaroveggenti possono assegnare qualche cosa di perfettamente determinato ed esatto sul loro stato corporeo, quando sanno qualche cosa di medicina e nella loro de-

sta coscienza posseggano un' esatta conoscenza della natura dell'organismo umano. Per contrario, da' chiaroveggenti che non sono educati alla medicina, non si può attendere nessun rinsegnamento anatomico e fisiologico compiutamente esatto : a tali persone, anzi, è estremamente difficile di tradurre in forma di pensiero intellettuale la concentrata intuizione che essi hanno dello stato del loro corpo, e possono ritener ciò che veggono solo nella forma della loro desta coscienza, che è più o meno fosca ed ignorante. Come però ne' diversi chiaroveggenti individui la conoscenza immediata dello stato del loro corpo è molto diversa, così pure nella veggente conoscenza del loro spirituale Interno domina sempre una grande diversità, tanto in rapporto alla forma che al contenuto. Alle nobili nature vien dischiusa nella chiaroveggenza (posizione dello affacciarsi della sostanzialità dell'anima) una pienezza di nobile sentire, la loro vera persona, il migliore spirito degli uomini, che apparisce loro come genio tutelare. Gli uomini volgari, al contrario, manifestano in quello stato la loro volgarità e vi si abbandonano senza ritegno. Gl'individui di un merito ordinario entrano soventi con la chiaroveggenza in una lotta etica con se stessi, poichè in tal nuova vita, in tal indisturbata interna visione, il significativo, la nobiltà del carattere si affaccia e si volge distruttrice contro ciò che vi ha di difettoso.

4.

Con la conoscenza veggente del proprio spirituale e corporeo stato va come quarto fenomeno la chiaroveggente conoscenza della posizione dell'altrui anima e corpo. Questo caso si avvera specialmente nel sonnambolismo magnetico, quando le bilaterali sfere della vita di due subbietti sono unificate pel rapporto in cui vien posto con un altro subbietto quegli che si trova nello stato magnetico.

5.

Quando siffatto rapporto giugne al più alto grado d' intimità e forza, si presenta il fenomeno che il subbietto veggente non solo co-

nosca un altro subbietto, ma conosca veda e senta *in* un altro subbietto, pruovi immediatamente tutto ciò che accade all'altro individuo senza attenzione diretta, ed abbia in sè i sentimenti dell'altrui individualità come suoi propri. Di questi fenomeni si trovano esempi i più eclatanti. Un medico francese curava due donne che si amavano fortemente a vicenda, le quali in considerevole lontananza pruovavano da' due lati reciprocamente gli stessi stati d' infermità. Si può qui classificare il caso di un soldato, il quale in una sufficiente distanza dalla madre, sentì così intensamente l'angoscia di costei catturata da' ladri, che senz' altro egli si trovò irresistibilmente costretto accorrere a lei.

I cinque fenomeni di sopra riferiti sono i momenti principali della conoscenza veggente. Questi hanno di comune l'un coll'altro la determinazione di rapportarsi sempre al mondo individuale dell'anima che sente. Ciò nonpertanto questo rapporto non porta seco una reciproca dipendenza così indivisibile da dover affacciarsi sempre nello stesso ed identico subbietto. Inoltre a que' fenomeni è comune pur questo, che essi possono surgere tanto in sèguito ad una fisica infermità, quanto in forza di una particolar disposizione delle persone di buona salute. Nell' uno e nell' altro caso tali fenomeni sono immediatamente posizioni naturali, e sol come tali gli abbiamo noi fin qui considerati. Però essi possono venir evocati anche di proposito. Quando ciò accade essi costituiscono

Il magnetismo animale propriamente tale,

di cui ora saremo a parlare.

Per ciò che concerne il nome di magnetismo animale, la sua origine sta nell' avere Mesmer cominciato ad evocare lo stato magnetico per via di una calamita. In prosieguo ha conservato lo stesso nome, mentre anche nel magnetismo animale ha luogo un immediato reciproco rapporto di due esistenze, come nel magnetismo inorganico. Oltre a ciò lo stato in quistione è pur chiamato qua e là Mesmerismo, Solarismo, Tellurismo. Di queste tre denominazioni la prima non ha per sè nulla di distintivo; e le due ultime rappor-

tansi a tutt'altra sfera di quella del magnetismo animale. La natura spirituale, cui questo pretende, racchiude in sè tutt' altro de' momenti soltanto solarici o tellurici, determinazioni astrattissime che noi al § 16 abbiamo già considerate nell'anima naturale non ancora sviluppata ad individual subbietto.

L'universale interesse per gli stati magnetici fu destato la prima volta dal proprio magnetismo animale, mentre per via dello stesso si è avuto il potere di sviluppare e configurare tutte le possibili forme di tali stati. I fenomeni prodotti di proposito per questa via non sono diversi da quelli già discorsi anche senza che vi concorresse il magnetismo propriamente animale: da questo vien soltanto *posto* ciò che è *dato* come immediato stato naturale.

1.

Per comprendere, prima di tutto, la possibilità di una produzione dello stato magnetico indotto di proposito, noi ricorderemo quella che abbiamo già dato come nozione fondamentale di questo stato dell' anima. Lo stato magnetico è una malattia: imperocchè dovendo porsi in generale l'Essenza della malattia nella divisione di un particolar sistema dell' organismo dall' universale fisiologica vita; e presentandosi l' organismo animale nel suo finito, nella sua imbecillità e dipendenza da un'estranea forza, tutte le volte che un particolare sistema si rende estraneo a quella universale forza; l'universale nozione della malattia in rapporto allo stato magnetico si determina più esattamente in guisa, che in siffatta propria malattia vi ha una divisione tra il mio Essere animale e 'l mio Esser desto, tra la mia senziente vitalità naturale e la mia mediata intellettual coscienza: e poichè ciascun uomo racchiude in sè i due lati anzidetti, certamente anche nell'uomo sanissimo si chiude la possibilità di quella divisione; ma non viene ad esistere in tutti gl' individui, bensì soltanto in quelli che vi hanno una speciale disposizione; nei quali diviene un' infermità in quanto che passa alla realtà dalla possibilità sua. Quando però la mia vita animale si prende divisa dalla mia intellettual coscienza e dalla sua funzione, perdo la mia libertà che si

radica nella coscienza intellettuale, non ho capacità di rimuovere una forza estranea, che anzi vi resto soggetto. Or come lo stato magnetico che nasce di per sè cade in dipendenza di una forza estranea; così viceversa può aver cominciamento da una estranea forza; e poichè tale stato mi prende nella divisione della mia vita senziente e della mia pensante coscienza, divisione già a me presente in sè; quando siffatta divisione sia portata all' esistenza, lo stato magnetico vien in me prodotto dall' arte. Ciò nonpertanto solo quegl'individui, che, come si è già detto, presentano in loro speciali disposizioni ad un simile stato, possono agevolmente ed in modo duraturo magnetizzarsi: gli uomini, al contrario, che giungono a simile stato per malattia non possono mai perfettamente magnetizzarsi. La forza estranea, che produce in un subbietto il magnetico sonnambolismo, è principalmente un altro subbietto: intanto anche medicine, e di preferenza il giusquiamo, come pure metalli ed acque sono nel caso di esercitar quella forza. Il subbietto disposto al sonnambolismo magnetico può essere influenzato dagli stessi, quando si mette in dipendenza di siffatte cose inorganiche o vegetali (1). Tra' mezzi per produrre lo stato magnetico deve cennarsi in ispecialità il tinozzo. Consisteva in un fusto con ispranghe di ferro, che venivan toccate dalle persone a magnetizzarsi, e che formavano il mezzo di comunicazione tra il magnetizzatore e le persone cennate. Mentre i metalli in generale servono per rialzare la posizione magnetica, il cristallo e la seta hanno al contrario una potenza isolante.

La forza del magnetizzatore del resto non opera soltanto sull'uomo, ma anche sugli animali, come p. e. cani, gatti, scimie; perocchè universale è la vita animale, e certamente solo l'animale; la

(1) I Schamani de'Mongoli conoscono ciò: essi, quando vogliono profetizzare, si mettono in uno stato magnetico per via di certe bevande. La stessa cosa avviene per simile scopo tra gl' Indiani. Certo qualche cosa di simile ha dovuto aver luogo nell' oracolo di Delfi, dove la sacerdotessa, posta in uno speco su di un tripode, si disponeva ad un' estasi, talvolta dolce talvolta furente, ed in tal disposizione emetteva suoni più o meno articolati, spiegati da' preti che vivevano nella intuizione delle sostanziali relazioni della vita del popolo greco.

quale può essere trasportata in istato magnetico, sia che appartenga allo spirito, ovver no.

2.

Per ciò che riguarda la specie e la maniera della magnetizzazione, questa è diversa. Ordinariamente il magnetizzatore opera per contatto. Come nel galvanismo i metalli operano l'uno sull'altro per l'immediato contatto; così pure opera il magnetizzatore sul magnetizzando. Nonpertanto sul subbietto da magnetizzarsi, in sè chiuso e capace a serbare in sè la sua volontà, si può operare con successo, sotto condizione che lo stesso abbia la decisa volontà di abbandonare la sua forza al subbietto che deve portarlo nello stato magnetico, e quindi d' identificare per l'atto del magnetismo le due sfere animali che stanno l'una a fronte dell'altra.

Il modo preciso onde il magnetizzatore opera è un fregamento che non suol essere un reale contatto, ma può farsi anche in modo che la mano del magnetizzatore disti dal corpo della persona magnetica un pollice circa. Si porta la mano dalla testa al plesso solare, e di là alle estremità; nel che bisogna evitare accuratamente il ritornare indietro per le stesse linee, mentre da ciò potrebbero nascere facilmente dolorose muscolari contrazioni.

Alle volte il descritto movimento della mano può essere eseguito efficacemente in una lontananza maggiore della cennata, cioè alla distanza di qualche passo; specialmente quando il rapporto si è già preparato : nel qual caso la forza del magnetizzatore in maggior vicinanza sarebbe troppo grande, e potrebbe perciò apportare triste influenze. Se il magnetizzatore agisce in una conveniente distanza, egli lo avverte per un certo calore nella sua mano. Però non in tutti i casi è necessario il fregamento che siegue in una distanza più o men grande; anzi può indursi il rapporto magnetico con l'imposizione della mano, specialmente sulla testa, sullo stomaco, o sul plesso solare: spesso non si ha di mestieri che di una stretta di mano. (Onde con ragione si sòn riferite al magnetismo animale le maravigliose guarigioni operate in diversi tempi da preti ed altri individui

con l'imposizione delle mani). Spesso è bastato un semplice sguardo e l' ordine del magnetizzatore per effettuare il sonno magnetico. Che anzi la sola fede e volontà hanno alle volte operato lo stesso effetto in grande lontananza. Precisamente nella relazione magica avviene che un subbietto operi su di un individuo, il quale stia nella libertà ed indipendenza della volontà. Le potenti organizzazioni hanno in conseguenza sulle deboli nature una forza grande e spesso così irresistibile che le ultime, il vogliano o no, son portate dalle prime al sonno magnetico. Per lo motivo assegnato gli uomini robusti sono particolarmente propri a magnetizzare le persone femminee.

3.

Il terzo punto di cui dee qui parlarsi concerne gli effetti indotti dalla magnetizzazione. In rapporto a questo, secondo le moltiplici esperienze fatte in proposito, ora si è perfettamente in chiaro; cosicchè non si può aspettare che si presentino fenomeni essenzialmente nuovi. Ove si considerino i fenomeni del magnetismo animale nella loro ingenuità, bisogna attenersi di preferenza a' vecchi magnetizzatori. In Francia uomini di nobilissimo sentire e di elevata cultura si sono impacciati di magnetismo animale, studiandolo con buon senso. Bisogna nominare, di preferenza il Luogotenente generale Puysegure. Sebbene i Tedeschi fanno soventi le burle sulle difettose teorie de' Francesi, si può ritenere, almeno in rapporto al magnetismo animale, che la semplice metafisica usata da'Francesi nello studiarlo è molto più appagante de' non rari sogni e delle cattive e monche teorie de'Tedeschi eruditi.

Un' utile esterna classificazione de' fenomeni del magnetismo animale vien data da Kluge. Van Ghert, un uomo che vede bene, ricco di pensieri e culto nella nuova filosofia, ha scritto sulle cure magnetiche in forma di giornale. Anche Carlo Schelling, fratello del filosofo, ha pubblicato una parte delle sue magnetiche sperienze.

E ciò basti sulla letteratura che si rapporta al magnetismo ani-

male, e sulla periferia della conoscenza che noi abbiamo dello stesso.

Dopo questi preliminari, volgiamoci ad una breve considerazione de'fenomeni magnetici. Il primo universale effetto della magnetizzazione è l' immergersi della persona magnetica nello stato della sua velata indistinta vita naturale, cioè nel sonno. Il presentarsi del sonno indica il principio dello stato magnetico. Ciò nonpertanto il sonno non è assolutamente necessario: anche senza lo stesso possono venir eseguite le cure magnetiche. Ciò che deve aver necessariamente luogo è la indipendenza che acquista l'anima senziente, la divisione della stessa dalla mediata intellettuale coscienza. Ciò che noi dobbiamo qui considerare in secondo luogo riguarda il lato fisiologico o la base dello stato magnetico. In proposito bisogna dire, che in quello stato l'attività degli organi indiretti allo esterno passa agli organi interni; l'attività esercitata dalla fronte nello stato della coscienza desta ed intellettuale, durante il sonnambolismo magnetico, divien propria del sistema di riproduzione, stante che in simile stato la coscienza vien rabbassata alla semplice in sè indistinta naturalezza della vita animale; ed a siffatta semplice naturalezza, a questa velata vita, contraddice la sensibilità che va allo esterno. Per contrario, il sistema di riproduzione volto all' interno, predominante nella semplicissima animalesca organizzazione e formante in generale l' animalità, è del tutto indivisibile da quella velata vita animale. Per questo motivo, durante il sonnambolismo magnetico, l'operosità dell'anima ricade nella fronte del reproduttivo sistema, cioè ne' gangli, semplici nodi de' nervi del ventre. Van-Helmont ha sentito che la cosa vada così, perchè egli si è unto con unguento di giusquiamo ed ha preso il succo di questa pianta. Secondo la sua descrizione, provava tal disposizione d'animo, quasi che la pensante coscienza scendesse dalla testa nel ventre, cioè nello stomaco; e gli sembrava come se il suo pensiero in simile traslocazione guadagnasse di acutezza e fosse connesso con un tal quale aggradevole sentimento. Un famoso francese magnetizzatore considerò questa concentrazione della vita dell'anima come dipendente dalla circostanza che, durante il sonnambolismo magnetico, il sangue rimanga molto fluido nella regione del plesso so-

are, anche quando il sangue sia estremamente crasso nelle rimanenti parti. La straordinaria vivezza del sistema di riproduzione, che siegue nello stato magnetico, non mostrasi solo nella spirituale forma della visione, ma anche nella sensibile figura dell'istinto venereo che si risveglia con più o meno di vivacità, specialmente presso le persone del sesso femmineo.

Dopo questa fisiologica considerazione del magnetismo animale, dobbiamo noi determinare come questo stato si comporti a riguardo dell'anima. Qual nelle già considerate magnetiche posizioni che nascono da sè, così pure nel magnetismo animale prodotto di proposito, l'anima approfondata nella sua interiorità non intuisce il suo mondo individuale fuori di sè, ma in se stesso. Questo profondarsi dell'anima nella sua interiorità, come si è già detto, può arrestarsi, per dir così, a mezza via, perche non viene sonno. Procedendo oltre, la vita all'esterno vien intieramente interrotta a causa del sonno. Anche dopo questo interrompimento, il corso de' magnetici fenomeni può fermarsi. Ma insieme e possibile il passaggio dal sonno magnetico alla chiaroveggenza. La massima parte delle persone magnetiche, che si trovano in siffatta visione, non se ne ricordano. Quando la chiaroveggenza si presenti, ciò si mostra soltanto a caso; e viene ad apparire principalmente ove la persona magnetica venga interrogata dal magnetizzatore: senza tale interrogazione il magnetizzato dormirebbe forse sempre. Benchè le risposte de' chiaroveggenti sembrano come se venissero dall' altro mondo, pure codesti individui non conoscono se non quel che sono come obbiettiva coscienza. Intanto spesso parlano della loro intellettuale coscienza come se fosse di un' altra persona. Quando la chiaroveggenza si sviluppa più determinatamente, le magnetiche persone dànno rischiarimenti sul loro corporeo stato e sul loro spirituale Interno. I loro sentimenti però sono tanto foschi quanto i concetti che ha dell' esterne. cose un cieco, che non sa la differenza del chiaro e dell'oscuro. Ciò che s'intuisce nella chiaroveggenza si fa dopo alcuni giorni più chiaro: nonpertanto non è mai tanto preciso da non abbisognare de' comenti, che alle volte vengono delusi dal magnetizzato, e spesso riescono almeno così simbolici e bizzarri da abbisognar anch' essi di un' espo-

sizione per via dell'intellettuale coscienza del magnetizzatore;di modo che il risultato finale della visione magnetica dà per la massima parte una moltiplice miscela di falso e di esatto. Però d' altra parte non si può smentire che i chiaroveggenti alle volte espongono molto determinatamente la natura ed il corso di loro malattia; chè essi ordinariamente conoscono molto bene quando avverranno i loro parosismi,di qual lunghezza bisogna sia il sonno magnetico e l'opportunità nella quale loro fa d'uopo,quanto tempo sia mestieri durasse la loro cura: scovrono infine il rapporto reciproco che passa fra un mezzo di cura e 'l male da eliminarsi, rapporto forse ancora sconosciuto alla coscienza intellettuale, rendendo così agevoli al medico le difficili guarigioni. Sotto questo rapporto si ponno paragonare i chiaroveggenti alle bestie, le quali sanno istintivamente i mezzi di cura. Per ciò che riguarda l' ulterior contenuto del sonno lucido indotto di proposito, avvertiamo che in esso, al pari che nella naturale chiaroveggenza, l'anima può leggere ed ascoltare con lo stomaco.

Su ciò che si tratta rileverò soltanto due cose: la prima è che quello che sta fuori della sfera della vita sostanziale del magnetizzato non vien tocco dallo stato sonnambolico, onde, p. e. la chiaroveggenza non si estende al presentimento de' numeri che guadagneranno in una lotteria: il magnetismo in generale non può essere adibito a scopi egoistici. La cosa, per le grandi evenienze mondiali, va altrimenti che per le dette contingenze. Così p. e. si racconta di un sonnambolo,che nella vigilia della battaglia di Belle Alliance abbia sclamato con grande esaltazione: Domani colui che ci ha tanto offesi morrà di fulmine o di spada. Il secondo punto da cennarsi è, che menando l'anima nella chiaroveggenza una vita divulsa dalla sua intellettual coscienza, i chiaroveggenti nello svegliarsi non sanno niente di ciò che han visto nel sonnambolismo magnetico, ma che possono averne una conoscenza per una via tortuosa; perocchè sognano le loro visioni e nella veglia ponno ricordare i sogni. Anche a disegno si può ottenere nel destarsi una ricordanza di ciò che si è intuito, quando cioè il medico predisegni al malato ancor desto la condotta che serberà nello stato magnetico ch'egli induce.

4.

In quarto luogo, per ciò che concerne lo stretto reciproco rapporto la dipendenza del magnetizzato dal magnetizzatore, oltre quello si è detto nell'osservazione al § 30, sotto la lettera d, in riguardo ato corporeo di quella reciproca relazione, bisogna qui aggiungere che la persona chiaroveggente in sulle prime non può udire che olo magnetizzatore, ed ascolta gli altri individui quando questi no in rapporto con lui: alle volte però il magnetizzato perde inamente l'udito e la vista: e quando, inoltre, nell'esclusiva relaa vitale tra il magnetizzatore e 'l magnetizzato questi venga tocto da un terzo, ciò è eminentemente pericoloso, potendo seguirne vulsioni e catalessia. Però, in riguardo alla reciproca spirituale endenza che può esservi tra il magnetizzatore e le persone mastizzate, possiamo accennare che i chiaroveggenti per la conoza del magnetizzatore, che divien loro propria, ottengono la caità di conoscere qualche cosa che non viene immediatamente in a da' loro stessi; potendo p. e. senza diretto sentimento dire, che sia, quante volte il magnetizzatore abbia percezioni su questo pun. La conoscenza dell'intimo commercio di che parliamo ci prera dalle stolte maraviglie sulla sapienza da'chiaroveggenti: spessimo tale sapienza non tiene alle magnetiche persone, ma all'indivi che stà in rapporto con loro.

Oltre codesta comunanza di conoscenze, specialmente nel caso un prolungamento della chiaroveggenza, la magnetica persona venire col magnetizzatore in ispirituali rapporti di altra sorta, rapporti ne' quali si tratta di maniera, passione e carattere. Di ferenza ne'chiaroveggenti può di leggieri destarsi la vanità, quansi commetta il fallo di far loro credere che si apponga una gran importanza alle loro parole. Quindi i sonnamboli vengono presi l ticchio di parlare su tutte e ciascuna cosa, anche quando non biano corrispondenti intuizioni. In tal caso la chiaroveggenza non più utilità; o piuttosto diventa qualche cosa di dubbia indole. indi tra'magnetizzatori vien diversamente risoluta la quistione sul

se bisogni compire e sostenere una chiaroveggenza che nasca da s
e nel caso opposto evocarla di proposito, o se faccia d'uopo sforzarsi a
impedirla. Come si è già avvertito, la chiaroveggenza viene ad apparir
e svilupparsi per via di moltiplici dimande fatte alla persona magne
tica. Se questa viene domandata su diversi obbietti, può agevolment
distrarsi, perdere più o meno la vista di se stesso, e quindi non es
ser capace a disegnare la sua malattia ed ad indicare i mezzi ch
sono da usarsi, ed in conseguenza ritardare significantemente l
guarigione. Il magnetizzatore quindi dee evitare con la più grand
accuratezza di svegliare con le sue domande la vanità e la distrazio
ne della persona magnetica. Soprattutto il magnetizzatore da su
parte non dee mettersi in una condizione di dipendenza dalla perso
na magnetica. Questa falsa posizione, prima che i magnetizzator
adibissero la loro forza, avvenia più soventi nel tempo quando ess
si aiutavano del tinozzo. Con l'uso di questo strumento il magnetiz
zatore opera meno sullo stato della persona magnetica. Però in
questo influisce molto il grado di forza del carattere e del cor-
po del magnetizzatore. Seguendo costui i capricci della persona ma-
gnetica, come avviene in coloro che non son medici, non posseg-
gono essi il coraggio di contraddirla e di opporlesi; e così la per-
sona magnetica acquista da sua parte il sentimento di una forte
influenza sul magnetizzatore; e si abbandona come un fanciullo vi-
ziato a tutti i suoi capricci, ha le più strane fantasie, tiene in iscac-
co il magnetizzatore, e ritarda quindi la sua guarigione. E non sol
la persona magnetica può giungere ad una certa indipendenza ne
cennato cattivo senso, ma, ove possieda un etico carattere, serb
pur nello stato magnetico una fermezza del sentimento etico, in cui
dànno in secco le impure viste che il magnetizzatore per a caso po-
tesse avere. Così va spiegato p. e. il caso di una magnetizzata che
non sapeva obbedire all'ingiunzione di denudarsi fattagli dal magne-
tizzatore.

5.

Il quinto ed ultimo punto cui dobbiam toccare nel magnetism
animale, concerne lo scopo particolare della magnetizzazione. Codest

scopo è la cura dell'infermità. Senza dubbio molte guarigioni, avvenute nell' antichità e considerate qua' miracoli, non possono venir riguardate se non come effetti di magnetismo animale. Però non è necessario fare appello a storie meravigliose, velate dalla tenebra del passato; perocchè ne' tempi moderni da persone degne di fede sono state operate innumerevoli guarigioni per via della magnetizzazione; cosicchè chiunque giudichi spregiudicatamente non può più dubitare del fatto salutare del magnetismo animale. In conseguenza trattasi di mostrare il modo e la guisa onde il magnetismo operi la guarigione. Per questo fine possiamo ricordare, che l' ordinaria medica cura consiste nell' eliminare ciò che forma lo stagnamento della identità della vita animale (la malattia), e ripristinare l' Essere in sè fluido dell' organismo. E questo scopo si raggiunge per via della magnetizzazione, perchè si opera il sonno e la chiaroveggenza, o perchè in generale l' individual vita s' immerge in se stessa e ritorna alla sua semplice universalità. Come il sonno naturale apporta un rinvigorirsi del corpo sano, mentre riconduce alla sostanziale totalità ed armonia della vita l'uomo intiero, che dissipa sua forza per l'attività indiretta contro il mondo esterno; così il dormiente magnetico stato è la base della salute che si ripristina, mentre per quello l'organismo in sè diviso raggiugne di nuovo l'unità. Intanto, dall' altra parte non dee lasciarsi inosservato che la concentrazione della vita senziente, che si avvera nello stato magnetico, può da sua parte divenir una cosa tanto unilaterale da fissarsi come una malattia contro la restante organica vita e la coscienza che ne resta segregata. Per questa possibilità nasce una trepidazione nell' evocare di proposito siffatto concentramento. Quando la duplicazione della personalità è troppo spinta, allora si ha un modo che contraddice allo scopo della guarigione; poichè si produce una divisione più grande di quella che possa eliminarsi da una cura magnetica. Con una simile imprudente condotta nasce il pericolo di suscitare gravi crisi, e spaventosi crampi; la contraddizione che genera codesti fenomeni non rimane soltanto corporale, ma si fa in moltiplice guisa una contraddizione nella coscienza sonnambolica. Al contrario, quando si vada all'opera con tanta precauzione da non ispinger troppo il concentramento

della vita senziente quale ha luogo nello stato magnetico, si ottiene, come si è già avvertito, il fondamento della reintegrazione della salute; e si è nel caso di compiere la guarigione, perocchè si riporta appoco appoco alla sua sostanziale unità, alla semplice armonia con se stesso, l'organismo che sta ancora nella divisione, e che resta imbelle a fronte della sua concentrata vita; facultandolo ad abbandonarsi alla divisione ed alla contraddizione, senza toccare l' interna unità.

β.

Il senso di se stesso.

31.

αα.

La totalità senziente, come individualità, consiste essenzialmente nel distinguersi in se stessa, e nel destarsi ad un giudizio in sè, secondo il quale ha particolari sensi, e come subbietto sta in rapporto a queste sue determinazioni. Il subbietto come tale pone gli stessi come suoi sensi in sè. Egli è profondato in questa particolarità di sentimenti, ed insieme, per l' idealità del particolare, vi si fonde con sè come subbiettivo Uno. Egli è così senso di se stesso, ed insieme lo è soltanto in un senso speciale.

32.

ββ.

In forza dell' immediatezza in cui il senso di se stesso è tuttavia determinato, cioè in forza del momento della corporeità, che in quello è indistinto dalla spiritualità, e poichè lo stesso senso è una speciale e quindi particolare incarnazione, il subbietto, benchè conformato ad intellettuale coscienza, nonpertanto è suscettivo dell' in-

fermità di stagnare nella particolarità del senso di se stesso, cui non può portare all' idealità sorpassandolo. Il pieno *Sè* dell' intellettual coscienza è il subbietto qual coscienza in sè conseguente, che si ordina e si sostiene secondo la sua individuale posizione e secondo la rispondenza all' esterno e quindi in seno del suo ordinato mondo. Restando però vincolato in una particolare determinazione, non dà a tale contenuto l' intellettuale posto e la subordinazione che gli appartiene nell' individuale sistema del mondo, di cui è un subbietto. Il subbietto trovasi per tal modo nella contraddizione della sua totalità sistemata nella sua coscienza, e della speciale determinazione non fluida nè coordinata e subordinata alla stessa. Questa è la follia.

Nella considerazione della follia bisogna pure parlar d' avvanzo della coscienza sviluppata ed intellettiva, il cui subbietto è insieme il natural *sè* del senso di se stesso. In questa determinazione è desso capace di cadere nella contraddizione della sua subbiettività per sè libera e di una specialità che non vi si fa ideale, ma resta ferma nel senso di se stesso. Lo spirito è libero, e quindi per sè non è capace di tale infermità. Considerato dalla primitiva metafisica come anima, come cosa, cioè come un che naturale un Essere, egli è suscettivo della follia, della finità che si tien ferma in lui. Onde questa è una malattia psichica indistinta dal corpo e dallo spirito, la quale sembra aver suo principio, e quindi la guarigione tanto dall'uno che dall'altro lato.

Come sano e sennato, il subbietto ha la presente coscienza dell' ordinata totalità del suo mondo individuale, nel cui sistema egli sussume ogni dato special contenuto di sentimento, concetto, brama, inclinazione e simili, ordinandoli nel loro intellettual posto: il subbietto è il genio che domina tali specialità. La diversità, in questo caso, è quella della veglia e del sogno: ma nella follia il sogno cade in seno della veglia stessa; cosicchè appartiene al real senso di se stesso. L'errore od altra simil cosa è un contenuto appreso conseguentemente in

quell'obbiettiva reciproca rispondenza. Nonpertanto in concreto soventi è difficile dire quando cominci a divenir insania. Così una viva passione di odio od altra, vile quanto al suo contenuto, può apparire come un' estrinsecazione dell' insania a fronte della ferma assennatezza presupposta più elevata. Però l'insania racchiude essenzialmente la contraddizione di un corporeo senso, venuto in essere a fronte della totalità delle mediazioni in che è sita la concreta coscienza. Lo spirito, determinato come Essere, è infermo in quanto tal Essere è insoluto nella sua coscienza. Contenuto che divi en libero nella sua naturalezza sono le egoistiche determinazioni del cuore, la vanità l'orgoglio e le altre passioni, le fantasie, le speranze, l'amore e l' odio del subbietto. Tale errore si manifesta quando si affiacchisca la potenza dell' assennatezza e dell'universalità, de' teorici o morali assiomi su ciò che è naturale, e che vien tenuto sommesso e nascosto dagli stessi; imperocchè si presenta la malvagità in cuore, quando questo, come immediato, sia naturale ed egoistico. È il cattivo genio dell'uomo quello che domina nella pazzia, e certamente in contrapposto e contraddizione di ciò che è il meglio ed intellettivo in lui; cosicchè tale stato è un guasto ed una sventura dello spirito in lui stesso. La vera psichica trattazione tien fermo pure il punto di vista, che la follia non è astratta perdita della ragione, nè da parte della intelligenza nè della volontà e della sua capacità d' imputazione, bensì non è che follia, contraddizione nella presente ragione; come la infermità fisica non è astratta, cioè intiera perdita della salute, il che sarebbe morte, ma una contraddizione nella medesima. Siffatta umana, cioè benefica e razionale trattazione (per la quale Pinel merita la più sentita riconoscenza) presuppone ragionevole il malato, e si tien fermo a prenderlo da questo lato; come quanto al corpo si fa capo alla vitalità, che come tale racchiude tuttavia in sè la salute.

Dilucidazione. Ciò che siegue può servire di spiega del riportato paragrafo.

Già nell'aggiunta al § 26 è stata appresa la follia come il secondo tra' tre gradini di sviluppo, cui l'anima senziente percorre, nella sua lotta contro l'immediatezza del suo sostanziale contenuto, per elevarsi alla semplice subbiettività che si rapporta a se stessa, data nell'Io; e quindi per assumere tutta la sua potenza e farsi conscia di se stessa. Questa nostra maniera di apprendere la follia come una forma o grado che si presenta necessariamente nello sviluppo dell'anima non deve naturalmente intendersi quasi faccia d'uopo ritenere che ogni spirito ogni anima debba passare per simile stato d'estrema divisione. Tale opinione sarebbe insulsa, come se si dicesse: Poichè nella filosofia del dritto il delitto vien considerato qual necessario fenomeno della volontà umana, perciò ciascun individuo ha l'irrecusabile necessità di commetter delitti. Il delitto e la follia sono estremi cui lo spirito umano in generale dee vincere nel corso del suo sviluppo: i quali nonpertanto non appariscono in ciascun uomo come estremi, ma nella forma di limitazioni, errori, stoltezze, e colpe non delittuose. E ciò è sufficiente per giustificare il nostro considerar la follia come un essenziale grado di sviluppo dell'anima.

Per ciò che concerne la determinazione della nozion di follia, nell'aggiunta al § 29 è stato già esposto ciò che ha di proprio un simile stato, a differenza del sonnambolismo magnetico considerato come il primo de'tre gradi di sviluppo dell'anima senziente; e si è detto che nella follia l'animalesco non ha più la relazione di un mero diverso con l'obbiettiva coscienza, ma quella di una diretta opposizione, e quindi non più si mescola con quella coscienza. Noi rileveremo la verità di questa proposizione per via di una più ampia distinzione, mostrando insieme la razional necessità del processo della nostra considerazione dallo stato magnetico alla follia.

La necessità del processo dallo stato magnetico a quel di follia sta in ciò, che l'anima è in sè contraddizione, essendo individuale singolare ed insieme universale anima naturale, immediatamente identica con la sua sostanza. Questa opposizione esistente in lei nella contraddittoria forma d'identità deve porsi come opposizione, come contraddizione. Ciò avviene primamente nella follia; perocchè nella stessa la prima volta la subbiettività dell'anima non solamente

si distingue dalla sua sostanza, tuttavia identica immediatamente con essa nel sonnambolismo, ma va a contraddirla direttamente, contraddicendo del tutto l' obbiettivo che diviene formale, vuota, astratta subbiettività; ed acquista in tal sua unilateralità il significato di una vera identità del subbiettivo e dell' obbiettivo. In conseguenza l'unità e distinzione degli opposti lati anzi descritti, data nella follia, è ancora imperfetta. Tale unità e distinzione giunge alla sua perfetta fisonomia soltanto nella razionale, realmente obbiettiva coscienza. Quando io mi elevo al pensiero razionale io non sono per me, a me obbiettivo, subbiettiva identità del subbiettivo e dell' obbiettivo; ma in secondo luogo io separo da me codesta identità, come realmente ed obbiettivamente a me opposta. Per giungere a simile perfetta distinzione, l'anima senziente dee superare la sua immediatezza, il suo esser naturale, la sua corporeità, dee idealizzarla, farla tutta sua; quindi configurarsi in un' obbiettiva identità del subbiettivo e dell' obbiettivo, lasciando il suo Altro nella immediata identità con lei, e liberandosi insieme da questo Altro. L'anima, nella posizione in cui noi l' andiam considerando, non è giunta ancora a siffatta meta. In quanto è dessa folle, si tien anzi ferma ad un'identità dell'obbiettivo e del subbiettivo soltanto subbiettiva, quasi ad un' obbiettiva unità di siffatti due lati. Ed in quanto l'anima non ostante ogni pazzia ed insania è nonpertanto razionale, stando in una posizione altra di quella qui considerata, essa coglie l'obbiettiva identità del subbiettivo e dell' obbiettivo. Nello stato di vera pazzia si configurano in totalità, in personalità, tuttaddue le guise dello spirito finito: da un lato la coscienza in sè sviluppata razionale col suo obbiettivo mondo, dall'altro lato l'interno sentimento in sè fisso, che ha in sè l'obbiettività di se stesso. La coscienza obbiettiva de' pazzi mostrasi in moltiplice guisa: essi conoscono p. e. d'essere in errore; ravvisano i loro visitatori; sanno rispetto agli altri d'esser costoro pazzi e ridono della loro unilaterale follia; sono usati per diversi negozi e son destinati pure a farla da ispettori. Ma insieme essi sognano vegliando, e sono fissati in un speciale concetto che non può armonizzarsi con la loro obbiettiva coscienza. Siffatto sognare in veglia ha un'intima relazione col sonnambolismo; ma se ne distingue. Mentre

le due personalità presenti in un individuo non han contatto reciproco nel sonnambolismo, che anzi la coscienza del sonnambolo è distinta dalla coscienza desta, in modo che l'una non sa nulla dell'altra, e che la dualità delle personalità apparisce pure come dualità di stato; all' incontro, nella pazzia propriamente, le due personalità non sono due stati; ma sono lo stesso ed identico stato, cosicchè le due personalità negative l'una a fronte dell'altra, la coscienza animale e la intellettuale, si toccano a vicenda, e l'una conosce l'altra. Il pazzo in conseguenza è con sè nella negazione di se stesso, ialdire che nella sua coscienza è data immediatamente la negazione della medesima. Tal negazione non vien vinta dal pazzo; e la duplicità in cui si spezza non vien riportata all' unità. Laonde, benchè il pazzo sia lo stesso identico soggetto, nonpertanto ha per obbietto se medesimo, non come armonizzato con se stesso in sè indiviso subbietto, ma come un subbietto che si germina in due personalità.

Il determinato senso di questa scissura, in cui lo spirito è con sè nel suo negativo, abbisogna di un ulteriore sviluppo. Tal negativo nella pazzia ottiene un significato più concreto di quello che l'abbia il negativo dell' anima nelle considerazioni da noi fatte fin qui: ed insieme l' Esser con sè dello spirito deve esser qui preso in un senso più pieno che non l' Esser per sè dell' anima, quale ha avuto finora luogo.

E primamente fa d' uopo distinguere il negativo, caratteristico per la follia, dalle altre negazioni dell' anima. Alla fine possiamo avvertire che, quando p. e. soffriamo molestie, siamo con noi stessi in una negazione, ma non per questo possiamo dirci pazzi. Ma diverremmo tali, quando nel soffrire le traversie non avessimo uno scopo razionale da raggiungere per mezzo delle stesse. Così p. e. si può riguardare come pazzia un viaggio intrapreso pel santo sepolcro a fin di rafforzar l'anima; mentre simile viaggio è del tutto inutile per lo scopo avuto in mente, e non è un necessario mezzo per coglierlo. Per un ugual motivo i viaggi degl' Indiani, eseguiti a traverso intiere terre strisciando col corpo, vengono dichiarati follia. La negazione sofferta nella pazzia è tale da ritrovarvisi solo l' anima senziente, ma nè l'intellettiva nè la razionale.

Nello stato di pazzia, come si è detto, il negativo forma una determinazione che sopravviene tanto all'animale quanto all'intellettuale coscienza nel loro reciproco rapporto. Codesto rapporto di quelle due opposte guise, onde lo spirito è con sè, abbisogna di una più precisa caratteristica, affinchè non si scambii con la relazione in cui sta il nudo errore e la stoltezza a fronte della coscienza obbiettiva razionale.

Per rischiarare questo punto ricorderemo, che per l'anima, nel farsi coscienza, surge la contraddizione di un subbiettivo pensiero e della esteriorità, stante la divisione di ciò che è unito immediatamente nell' anima naturale: si hanno due mondi, che per vero sono l'uno all'altro identici (*ordo rerum atque idearum idem est*, dice Spinosa); ma che però appariscono alla riflessiva coscienza, al finito pensiero, come essenzialmente diversi ed indipendenti a vicenda. Per tal via l'anima, qual coscienza, entra nella sfera della finità ed accidentalità, di ciò che è esterno a se stesso, valdire delle singolarità. Ciò che io conosco in tale posizione, io lo conosco come smembrato, non mediato, e perciò come accidentale, dato, trovato. Io cambio ciò che trovo e sento in concetti, e fo di questi un obbietto esterno. Però in quanto l'attività del mio intelletto e della mia ragione vi si indirizza, riconosco insieme in tal contenuto un che non solo smembrato ed accidentale, ma il momento di un grande armonico insieme, che sta in infinita mediazione con altro contenuto e che divien per tal mediazione qualche cosa di necessario. Sol quando io mi comporti così, serbo io l' intelletto; e 'l contenuto che mi riempie ottiene da sua parte la forma di obbiettività. Come siffatta obbiettività è la meta del mio sforzo teoretico, esso presenta altresì la norma della mia condotta pratica. Volendo, quindi, trasportare i miei scopi ed interessi, e perciò i concetti da me derivanti, dalla loro subbiettività nell'obbiettività, debbo io, per essere sennato, concepire la materia, l' Essere determinato a me opposto in cui intendo realizzare quel contenuto, quale esso è in verità. Però, per condurmi da intellettivo, fa d'uopo avere tanto della obbiettività a me opposta quanto di me stesso un esatto concetto, valdire un concetto tale che si accordi con la totalità di mia realtà, di un' in-

dividualità infinitamente determinata, diversa dal mio Esser sostanziale.

In ogni caso, posso io errare tanto su me stesso, quanto sul mondo esterno. Gli uomini che son privi di intelletto hanno vuoti subbiettivi concetti, inconseguibili desiderii, cui essi, nonpertanto, sperano realizzare nello avvenire. Si limitano essi a scopi ed interessi isolati, si tengono fermi a massime unilaterali, e quindi si trovano in colluttazione con la realtà. Ma tal circoscrizione e quell' errore non son follie, quantevolte colui che si dà ad operare e pensare con così poco d' intelletto sappia che quello gli è subbiettivo non esiste ancora obbiettivamente. L'errore e la stoltezza si fanno pazzia allora primamente quando l' uomo crede d' avere il suo concetto meramente subbiettivo come obbiettivo a lui presente, e lo tien fermo a fronte della reale obbiettività, che sta col medesimo in contraddizione. Pel folle ciò che è meramente subbiettivo è tanto certo quanto l'obbiettivo: i pazzi hanno la certezza di loro stessi e fan consistere il loro Essere nel loro sol subbiettivo concetto, p. e. nell'immaginarsi d'essere nel fatto quell' uomo ch' essi non sono. In conseguenza, quando si parla di folli, si tien sopra tutto di mira l'intiera periferia di loro relazione, la loro concreta realtà. Tenendosi essi fermi al falso concetto, benchè quell'obbiettiva relazione non sia che un prodotto del loro concetto da essi conosciuto, la follia di tali uomini non cade più in dubbio.

Siegue dal detto, che il folle concetto si può chiamare una vuota astrazione e mera possibilità riguardata dal pazzo come qualche cosa di concreto e reale: perocchè, come abbiam detto, in quel concetto si astrae dalla concreta realtà del folle. Quando p. e. io che son ben lungi dall' esser re, mi tengo nonpertanto re, codesto concetto che contraddice alla totalità di mia realtà, e che è perciò follia, non ha altro fondamento e contenuto se non l'indeterminata universale possibilità, che proprio io, questo determinato uomo, sia re, messo che in generale un uomo può esser re.

Il motivo pel quale può prodursi in me un simile attenermi ad uno speciale concetto, discordante dalla mia concreta realtà, consiste in ciò, che Io sono in sulle prime del tutto astratto, compiuta-

mente indeterminato e quindi suscettivo di qualsivoglia contenuto. In quanto io sono un che, posso formare il vuoto concetto d'esser p. e. un cane (e le favole già raccontano di uomini cangiati in cani) o posso immaginare di aver possanza al volo, stante che vi ha un spazio bastante, e che molte altre Essenze viventi sono al caso di volare. Appena però addivengo concreto Io, ho dalla realtà determinati pensieri: così p. e. nel cennato caso, in pensando al mio peso, trovo l'impossibilità a volare. L'uomo soltanto giugne fino a comprendersi nella perfetta astrazione dell'Io. Egli quindi ha, per di così, il privilegio della pazzia e del delirio. Siffatta malattia sviluppasi nella coscienza concreta sennata, in quanto che ricade nell'imbelle, passivo, astratto Io di cui si è or ora parlato. Con tal caduta l'Io concreto perde l'assoluta potenza sullo intiero sistema delle sue determinazioni; non ha più capacità di porre nell'esatto posto tutto che viene all'anima, rimanendo egli stesso perfettamente presente in tutti i suoi concetti; lasciasi prendere da uno special concetto soltanto subbiettivo; vien trasportato da questo fuori di sè, respinto dal centro della sua realtà; ed ottiene, poichè conserva ancora la coscienza di sua realtà, ottiene due centri, l'uno nel resto della sua intellettuale coscienza, l'altro nel suo folle concetto.

Nella coscienza folle l'astratta universalità dell'Io, che è immediato, sta in una non risoluta contraddizione con un concetto svelto dalla totalità della realtà e perciò isolato. Laonde quella coscienza non è un vero Esser con sè, ma, invece, resta infisso nella negazione dell'Io. Onde un'irresoluta contraddizione domina qui tra quell'isolato concetto e l'astratta universalità dell'Io da una banda; e la totale in sè armonica realtà dall'altra banda. Da ciò si vede chiaro come la proposizione combattuta a buon dritto dalla comprensiva ragione: *Ciò che io penso è vero*, tiene nella follia un guasto senso, e diviene tanto poco vera quanto l'opinione dell'assoluta distinzione del subbiettivo e dell'obbiettivo, opposta dall'insipienza dello intelletto a quella proposizione. Il mero sentimento dell'anima sana ha su quell'insipienza, al par che sulla pazzia, la prerogativa della ragionevolezza, in quanto che in quello è data l'identità del subbiettivo e dell'obbiettivo. Come già s'è detto di sopra, siffatta uni-

lo ottiene la sua perfetta forma sol nella compreensiva ragione; perocchè sol quello che vien pensato dalla ragione è un vero, tanto pel contenuto quanto per la forma, perfetta identità del pensiero e dell' Essere. Nella follia, al contrario, l'unità e la distinzione del subbiettivo e dell' obbiettivo son qualche cosa puramente formale, che esclude il concreto contenuto della realtà.

» A causa del reciproco rapporto, e per maggiore chiarezza, in questo luogo ripeteremo una cosa che già in questo paragrafo e nelle osservazioni sullo stesso si è già toccata; e ciò in una forma più compatta, e se possibile più determinata; voglio dire la proposizione, che la follia debbe essere intesa essenzialmente come una follia corporale insieme e spirituale, mentre in essa domina un'identità di subbiettivo ed obbiettivo nè intieramente immediata, nè passata per un'infinita mediazione. L'Io colpito dalla pazzia, per quanto elevato esser possa questo vertice del senso di se stesso, è nonpertanto un che naturale immediato; e perciò in lui il diverso può star fermo come un Essere; ossia, per miglior determinazione, stante che nella follia uno speciale senso, che contraddice all' obbiettiva coscienza del folle vien tenuto fermo contro quella coscienza come un che obbiettivo, e non vien posto idealmente; tal senso ha la fisonomia di un Essere, e questo corporeo; onde si produce nel pazzo una duplicità d' essere non superata dalla sua obbiettiva coscienza, una differenza che è, e che diviene per l' anima folle un limite fermo.

Inoltre, per ciò che concerne la quistione, proposta nel riferito paragrafo, sul come lo spirito giunga ad esser folle, all' infuori della risposta già data, può essere avvertito che quella dimanda già presuppone la coscienza fissa obbiettiva, cui non ancora giunge l'anima al suo presente grado di sviluppo; e che al contrario nella posizione in cui ora si trova la nostra considerazione bisogna meglio rispondere alla domanda inversa; cioè come l' anima chiusa nella sua interiorità, identica immediatamente col suo individual mondo, dalla vuota differenza meramente formale del subbiettivo e dell' obbiettivo giunga alla reale differenza di questi due lati, e quindi alla vera obbiettiva intellettuale e razionale coscienza. La risposta in propo-

sito sarà data negli ultimi quattro paragrafi della prima parte de scienza dello spirito subbiettivo.

Da quello che si è detto nel cominciamento di questa antropo gia circa la necessità di cominciare la filosofica considerazione de spirito subbiettivo con lo spirito naturale, e dalla nozione de follia sviluppata di sopra da tutti i lati, viene abbastanza m chiaro perchè debba trattarsi di questa, prima che della sana intell tual coscienza; benchè essa presupponga l' intelletto, e non sia tro se non l' estremo dello stato di malattia, in cui quello possa dere. Dobbiamo discutere questo stato nell'antropologia, mentre esso l' animalità, il sè naturale, l' astratta formale subbiettivi acquista il predominio sull'obbiettiva razionale concreta coscienza la considerazione dell'astratto natural sè bisogna venga innanzi descrizione del concreto libero spirito. Nonpertanto perchè que processo da un' astrazione al concreto, che la racchiude in pote za, non abbia l' aspetto di un' isolata, e quindi dubbia appar scenza, possiamo ricordare che nella filosofia del Dritto trova luo un processo simigliante. Anche in questa scienza noi comincian con qualche cosa d'astratto, cioè con la nozione della volontà; pa siamo quindi alla realizzazione della volontà ancora astratta ne l' esterno Essere determinato, alla sfera del dritto formale; di là procede alla volontà in sè riflessa dallo esterno Essere determinat al campo della moralità; e giungiamo finalmente, in terzo luogo alla concreta etica vita, che riunisce ambidue quegli astratti me menti. Nella sfera del costume stesso noi cominciamo da un imme diato, dalla naturale non isviluppata fisonomia che l'etico spirito h nella famiglia; andiamo quindi alla susseguente divisione dell' etic sostanza nella società civile; e giungiamo infine all'unità e verità d quegli due unilaterali momenti dello spirito etico data nello Stato Da questo procedere della nostra considerazione non siegue affatto che noi poniamo il costume come qualche cosa più tarda, in ordine al tempo, di quel che non sia il dritto e la moralità; o che la famiglia e la società civile sian nello Stato qualche cosa che realmente precede. Sappiamo anzi molto bene che il costume è il fondamento del dritto e della moralità; come la famiglia e la società civile con le

ordinate distinzioni presuppongono per loro antecedente lo Sta-
Nello sviluppo filosofico del costume, nonpertanto, noi non pos-
no cominciare con lo Stato, perocchè in questo il costume si svi-
a nella sua più concreta forma, ed il principio necessari amente
nalche cosa di astratto. Per tal motivo la moralità deve essere
tata prima del costume, benchè quella in certo modo non si pro-
a in questo che come malattia. Per simili fondamenta noi in an-
pologia abbiam dovuto discutere della follia prima che della co-
nza; perocchè quella, come abbiam veduto, consiste in un'astra-
ne tenuta ferma a fronte della concreta obbiettiva coscienza del
e.

Con ciò conchiuderemo le avvertenze che noi avevamo a fare in
nerale sulla nozione della follia.

Per ciò che riguarda le particolari specie dello stato di follia, or-
ariamente non si distingue questa secondo l'interna determinazio-
, ma piuttosto secondo l'esterna manifestazione di simile malattia.
r la filosofica considerazione ciò non basta. Onde ci è mestieri
onoscere la pazzia come quella che si distingue in sè in guisa neces-
ria e razionale. Una necessaria distinzione di questo stato dell' a-
ma non si può dedurre dallo speciale contenuto della formale iden-
à del subbiettivo e dell'obbiettivo dato nella follia; stante che quel
ntenuto è qualche cosa d'infinitamente moltiplice, e perciò acci-
ntale. In conseguenza noi dobbiamo metter sott' occhio la distin-
one di forma assolutamente universale che si presenta nella follia.
er tale scopo abbiamo noi a rammentare, che la follia di sopra è stata
signata come un chiudersi in sè dello spirito, come un profondarsi
i se stesso; la cui specialità in opposizione all'Essere in sè dato
el sonnambolismo, consiste nel non trovarsi più in immediata ri-
pondenza della realtà, ma nel separarsi e distinguersi dalla stessa.

Questo profondarsi in sè, da un lato, è l'universale in ogni specie
li follia; dall'altro lato, quando resti nella sua indeterminazione e vuo-
lezza, forma una particolare specie dello stato di follia. Con essa
dobbiam noi cominciare la considerazione delle diverse specie di
follia.

Quando però quell'Esser in sè del tutto indeterminato si rannodi

ad uno speciale concetto meramente subbiettivo, e prenda quest per qualche cosa di obbiettivo, allora mostrasi la seconda form dello stato di follia.

La terza ed ultima forma principale di questa infermità si app lesa, quando quello che si oppone al delirio dell'anima sta parimen per questa; quando il folle paragona il suo concetto meramente su biettivo con la sua coscienza obbiettiva, scovre la contraddizione e distingue l'uno dall'altra, e giunge così allo infelice sentimento del sua contraddizione con se stesso. Qui vediamo noi l' anima nel sforzo più o meno disperato di reintegrarsi alla concreta identità c sè, all'interna armonia della coscienza che resta incrollabile nell'un co centro della sua realtà dopo la scissura data nella seconda form della pazzia, qui o appena o affatto sentita.

Consideriamo ora le date tre forme principali della follia un p più davvicino.

1.

L' imbecillità, l' aberrazione, la demenza.

La prima di queste tre forme principali, il profondarsi in sè del tutto indeterminatamente apparisce come

Imbecillità.

Essa ha diverse fisonomie. Vi ha un'imbecillità naturale inguarihile. Precipuamente va classificato qui ciò che si appella cretinismo, il quale in parte avviene sporadicamente, ed in parte è endemico in talune valli e maresi. I cretini sono uomini mal fatti, gobbi, spesso gozzuti, con un'espressione fisiognomonica del tutto stupida: l' anima loro non dischiusa, non si esprime che con suoni del tutto inarticolati.

Oltre di siffatta naturale imbecillità, ve ne ha anche un' altra in cui l'uomo cade per immeritata sventura o per propria colpa. In riguardo al primo caso, Pinel ha trovato l'esempio di un imbecille nato, la cui stupidezza credè e' cagionata da un esterno forte spavento

to dalla madre di lui nel tempo che questa era pregna. Spesso l'im-
illità è conseguenza della pazzia furiosa; ed in tal caso la guari-
ne è improbabilissima: anche l'epilessia soventi finisce con lo sta-
' imbecillità. Il medesimo stato non meno spesso vien prodotto
bbandonarsi alla deboscia

nal fenomeno dell' imbecillità si può notare il manifestarsi della
a con un torpore, con una compiuta inerzia corporale quanto
tuale.

' imbecillità, del resto, non si presenta come permanente, ma
e transitorio stato. Così p. e. un Inglese cadde nell' apatia per
cose; prima riguardo alla politica, poi in fatto di suoi negozi e
miglia: e' si assise immobile guardando fiso a se dinnanzi, sen-
pronunciar motto durante molti anni, in una stolidezza che ren-
dubbioso s'egli conoscesse la sua donna ed i suoi figli. E ne fu
rito, poichè un uomo vestito esattamente come lui gli si pose di
petto contraffacendolo in tutto. Ciò portò nel malato tale eccita-
e che la sua attenzione, attratta al di fuori, respinse all'esterno
lo che restava immerso in sè.

L'aberrazione.

Un' ulteriore modifica della prima capital forma della follia,
che parliamo, è l' aberrazione: che consiste nel non conoscer
mediata attualità. Questa sconoscenza forma soventi il principio
delirio. Però vi ha anche una grandiosa aberrazione che si al-
ana molto dal delirio. Essa può affacciarsi quando lo spirito, per
di profonde meditazioni, viene a ritrarsi dalla considerazione di
cosa relativamente insignificante. Così Archimede si approfon-
na volta tanto in certo geometrico problema che sembrò avesse
liato durante più giorni tutt' altre cose; onde bisognò revocarlo
rza da siffatto concentrarsi del suo spirito in un punto solo.
nonpertanto la vera aberrazione è l'immergersi nel senso di se
o del tutto astratto, in una inattività della coscienza sensa-
d obbiettiva, in una inconscia assenza dello spirito da cose in cui
bbe dovuto esser presente. Il subbietto che si trova in tale sta-

to, scambia ne' singoli casi la sua vera posizione con una falsa, ed apprende le circostanze esterne in una guisa unilaterale, e non secondo la totalità de' loro rapporti. Un piacevole esempio di siffatto stato dell'anima è, tra gli altri, un conte francese, la cui perrucca era rimasta presa al lampiere, e che ridea cordialmente con gli astanti guardando per iscovrire chi stesse a testa nuda e fosse perciò rimasto privo di parrucca. Un altro esempio di questa specie di distrazione vien prestato da Newton. Questo scienziato una volta prese il dito di una dama per usarlo come un ordigno da pipa. Tale distrazione può essere la conseguenza di forti studi: essa non è rara negli scienziati, principalmente in quelli de' primi tempi. Però spesso nasce l'aberrazione quando l'uomo vuol darsi l'aria di una gran cosa, ed in conseguenza tien costantemente innanzi agli occhi la sua subbiettività, dimenticando l'obbiettività.

La demenza.

All'aberrazione si contrappone la demenza, la quale prende interesse a tutte cose. Essa nasce dalla incapacità di fissare l'attenzione ad un che determinato, e consiste nel vezzo di passare a precipizio da un obbietto in un altro. Questa malattia è per lo più incurabile. La follia di simile specie è gravissima. Pinel racconta di un subbietto, che era la perfetta immagine del caos. Egli dice: « Tal subbietto mi si avvicina e mi sopraccarica di ciarle: e fa lo stesso con gli altri. Quando egli entra in una camera, vi sconvolge tutto: scuote e rompe sedie e tavole senza svelare in ciò alcuna particolare mira. In un batter d'occhio codesto soggetto vedesi in una vicina passeggiata e quivi pure si affatica senza scopo, come in camera: ciarla, gitta pietre, svelle piante, cammina, ritorna indietro senza saper perchè ». La demenza nasce sempre da una debolezza della forza della coscienza intellettiva, la quale armonizza l'insieme de' concetti. Spesso però la demenza mena al delirio, e quindi non alla sconoscenza, ma alla inconscia inversione dell'immediata attualità.

E ciò basti sulla prima forma principale dello stato di follia.

2.

La seconda precipua forma di follia, la monomania

nasce quando lo spirito naturale, in sè chiuso, già considerato nelle sue diverse modificazioni, acquista un immediato contenuto; il quale addiviene concetto fisso, dal perchè lo spirito che non ha la piena potenza su se medesimo, si approfonda in esso tanto quanto nell'imbecillità s'immerge in se stesso, nell'abisso di sua indeterminazione. Ove cominci la monomania, non si può dir con esattezza. Nelle piccole città p. e. si trova gente, specialmente donne, che sono immerse in una cerchia di particolari interessi, e si trovan contente di questa loro limitazione tanto, che a buon dritto si possono chiamare siffatti individui monomaniaci. Con la monomania, nel più esatto senso della parola, va il concetto, che lo spirito rimanga in un unico concetto meramente subbiettivo, tenendolo per obbiettivo. Tale stato dell'anima provviene per la più parte da ciò, che l'uomo scontento della realtà si chiude nella sua subbiettività. La passione della vanità e dell'orgoglio è la principale causa di questa tela che l'anima intesse in sè. Lo spirito che si rannicchia così nella sua interiorità perde facilmente l'intelletto della realtà, e trovasi a suo agio soltanto ne'suoi subbiettivi concetti. Per tale condotta può sorger presto la più compiuta pazzia. In effetti, nel caso che in questa solitaria coscienza si presenti una vitalità, quella giugne facilmente a crear da sè un qualunque contenuto, riguardando e fissando tal subbiettivo come qualche cosa di obbiettivo. Valdire che mentre, come abbiam visto, nell'imbecillità e nella demenza l'anima non possiede la forza di fissare qualche cosa di determinato, nella monomania all'incontro ha tal facoltà, e dimostra con ciò che in lei trova ancor luogo un distinguersi dell'anima dal suo contenuto tenuto fermo, essendo tuttavia coscienza. Laonde, benchè la coscienza del monomaniaco da una banda si svolga con quel contenuto, dall'altra banda, in forza della sua universale natura, trascende lo special contenuto del folle concetto. I monomaniaci, in conseguen-

za, accanto al loro stravolgimento in riguardo ad un punto, hanno insieme una buona ordinata coscienza, un' esatta appreensione delle cose, e la capacità di una sennata azione. Per questo, e per la diffidente riserva de'monomaniaci, si rende possibile, che un pazzo non si riconosca come tale, e che si abbia in proposito un dubbio sul se un monomaniaco sia giunto a guarirsi; onde può seguirne chè si lasci libero chi ha tuttavia lo spirito malato.

La differenza reciproca de' monomaniaci vien principalmente determinata dalla moltiplicità de' concetti che essi possono fissare in loro.

Può essere calcolata come indeterminatissima monomania la noia della vita, quando questa non sia occasionata dalla perdita di amate pregevolissime persone, o di relazioni etiche. L' indeterminata non motivata noia della vita non è l'indifferenza a vivere, perchè in questa si sopporta la vita; bensì è l' incapacità a tollerarla, un dondolare tra l'inclinazione e l' avversione contro tutto che appartiene alla realtà, un esser relegato al fisso concetto della ripugnanza alla vita con uno sforzo contro tal concetto. Gl' Inglesi cadono di preferenza in questa avversione contro la realtà, senza ragionevole motivo, come cadon pure in altra specie pazzie: forse perchè in siffatta nazione domina tanto il tenersi forte alla subbiettiva particolarità. La cennata noia della vita apparisce negl'Inglesi principalmente in forma di malinconia, che consiste in un covar che fa lo spirito il suo infelice concetto senza venire alla vitalità del pensiero e dell' azione. In siffatto stato dell'anima non raramente nasce un'incoercibile spinta al suicidio. Si è potuto alle volte svellere questa tendenza col revocare con forza a sè quello che così dispera. Si racconta p. e. di un Inglese che era in procinto di annegarsi nel Tamigi: assalito da'ladri egli si difese bravamente, e per il sentimento che incontanente si destò del pregio della vita depose ogni pensiero di suicidio. Un altro inglese che, impiccatosi per la gola, venne sciolto dal suo servitore, non solo riacquistò l'inclinazione a vivere, ma ebbe pure la malattia dell' avarizia: chè nel congedare quel servitore gli tolse due soldi per aver costui fatta in pezzi, senza l'ordine del suo padrone, la fune cui si era appeso.

Di contro alla descritta indeterminata forma dello stato di follia che uccide ogni vitalità, sta un' infinita quantità di follie che hanno isolato contenuto, connesso con un interesse vivo e passionato. Tal contenuto dipende in parte dalla passione speciale da cui deriva la follia: ma, nonpertanto, può venir determinato accidentalmente da qualche cosa. Il primo caso p. e. accade in que'pazzi i quali si tengono per Dio, per Cristo, per re; l'altro caso trova luogo p. e. in que'pazzi, i quali credono essere un maiale, un cane, o credono di avere un peso in corpo. In ambi i casi, i monomaniaci non hanno alcuna determinata coscienza della contraddizione che regna tra il loro fisso concetto e l'obbiettività. *Noi* soltanto conosciamo tal contraddizione: il folle non viene affannato dal sentimento di sua interna scissura.

Sol quando si presenta

3.

La terza precipua forma dello stato di follia, il delirio od il vaneggiamento,

sembra che lo stesso pazzo subbietto venga a conoscere il suo essere scinto in due guise di coscienza opposte l'una, all'altra: sembra che lo stesso spirito infermo senta vivamente la contraddizione tra il suo concetto soltanto subbiettivo e l'obbiettività, senza però poter distrigarsi da quel concetto, cui tende a realizzare annullando invece la realtà. Nella stessa nozione del delirio sta che esso non possa sorgere da una vuota immaginazione; ma si produca quando si è colpito da una grande sventura, quando vien rovesciato l'individual mondo di un uomo, quando si sconvolge o si scassina l'universal posizione del mondo; nel caso che l'individuo con la sua coscienza viva esclusivamente nel passato, e quindi divenga incapace a trovarsi nel presente dal quale si sente vincolato e respinto insieme. Così p. e. molti uomini sono divenuti deliranti nella rivoluzion francese per la caduta di tutte le civili relazioni. Tale effetto vien spesso prodotto in guisa spaventevole per cause religiose, quan-

do l'uomo cade nell'assoluta incertezza d' esser ricevuto nella grazia di Dio.

Il senso della propria interna scissura data nel delirio può essere tanto un dolore calmo, quanto una collera della ragione contro l'irragionevole, e di questo contro quella, onde nasce il furore. Imperocchè, nel delirio, all'infelice cennato senso si unisce non solo un abito ipocondrico seguito da fantasie e capricci, ma anche una maniera di sentire diffidente, falsa, invida, viziosa e maligna; una rabbia per essere ostacolato dalla circostante realtà, contro quello da che sperimentano la limitazione di loro volontà. E, viceversa, individui male educati, che sono usi ad ottener tutto per impudente forza, passano dalla loro demenza capricciosa al delirio, quando la ragionevole volontà, che vuol l'universale, loro opponga una diga, cui la subbiettività altiera non è al caso di saltare e rompere. In tali uomini vengono accessi di malizia, cui nonpertanto un uomo morale od almeno prudente sa sopprimere. Nel vaneggiamento però, in cui un concetto speciale prende la signoria sullo spirito razionale, la specialità del subbietto in generale si affaccia irrefrenata; i naturali istinti appartenenti a quella specialità, sviluppati dalla riflessione, rigettano il giogo delle leggi etiche derivanti dalla volontà veramente universale; quindi le tenebrose infernali potenze del cuore si scatenano. La rabbia di que' che vaneggiano spesso diviene un desiderio formale di far male agli altri, anzi una voglia di omicidio che surge incontanente e prende con irresistibil forza il delirante, non ostante la sua avversione pel sangue; fino a fargli ammazzare quelli ch'egli avea più caramente amati. Come si è già accennato, codesta malignità de' deliranti non esclude il senso morale ed etico; ed anzi tal senso può avere una grande estensione a causa della sventura de' deliranti, e per forza dell' immediata contraddizione in lor dominante. Pinel dice espressamente di non aver veduto mai sposo e padre più amorevole di quelli che si trovano nelle case dei matti.

Per quello concerne il lato fisico del delirio, scorgesi soventi una reciproca dipendenza tra l'apparir dello stesso con gli universali cangiamenti della natura, e nominatamente col corso del sole. La stagione troppo calda o troppo fredda esercita in questo rapporto una

fluenza particolare. Si è pure osservato tener d'appresso all'avvicinarsi delle tempeste ed alle grandi vicende meteorologiche, passeggiere inquietudini ed effervescenze ne' deliranti. In quanto a' periodi di vita però, si è osservato che dal cinquantesimo anno in poi non viene ad apparir delirio. In riguardo alle altre corporee diversità, si sa che negli uomini da' neri capelli, forti e muscolosi, i casi di furore son d'ordinario più forti che ne' biondi: sfugge però all'occhio del medico che considera l'esterno, al par che all'anatomico, qual reciproca dipendenza esista tra la follia e la infermità del sistema nervoso.

La guarigione della follia.

L'ultimo punto a toccarsi, in rapporto al delirio come alla follia, riguarda la cura da applicare a tal doppio stato di malattia. Essa cura è in parte fisica, in parte psichica. Alle volte può esser sufficiente la prima cura sola: nella più gran parte de' casi è necessario di aiutarsi col trattamento psichico, che da sua parte può parimenti esser bastevole solo. Non vi ha un che universalmente applicabile pel fisico lato della guarigione. I medicinali adibiti all' uopo sono, al contrario, empirici, epperò dubbiosi. Intanto si è fermato, che il metodo che già si usava in Bedlam era di tutti il pessimo, limitandosi ad indebolire il delirante per lo spazio di un quarto di anno. Del resto pel lato fisico le malattie dello spirito possono guarirsi proprio per quel mezzo che è capace di produrre la follia in quegli che non l'hanno; come p. e. per via di forti colpi alla testa. Il famoso *Montfaucon* p. e. nella sua gioventù fu liberato dalla imbecillità per tal via.

Resta sempre cosa principale a considerarsi il trattamento psichico. Mentre questo non può essere usato per l'imbecillità, può spesso operare con successo nella monomania e nel delirio; stante che in questi stati dell'anima trova luogo una vitalità della coscienza, ed accanto alla follia che si rapporta ad un concetto speciale sta una coscienza ragionevole ne'suoi restanti concetti; cui un abile medico dell'anima è capace a sviluppare con forza contro quella specialità. Il merito speciale di Pinel consiste nell'aver compreso il resto

della ragione esistente ne'pazzi e ne'deliranti come fondamento della guarigione; e nell'aver secondo questa appreensione, regolato il trattamento di quella infermità di spirito. Si dovrebbero spiegare gli scritti di Pinel sull' obbietto in quistione, per esser ciò che vi ha di meglio in questo ramo.

Prima di tutte cose nella psichica cura fa d' uopo guadagnare la fiducia del folle. La quale può essere guadagnata, poichè i folli son tuttavia Essenze etiche. Sicurissimamente però si giugne a possedere la loro fiducia, quando si osservi a lor riguardo una franca condotta; franchezza che non dee degenerare in un voler opporsi diametralmente al concetto guasto del folle. Pinel racconta un esempio di questa guisa di trattazione, e la sua felice riuscita. Un uomo, già di buon cuore, impazzito veniva chiuso, perchè infuriando poteva possibilmente recar nocumento agli altri; e poichè se ne arrabbiò, fu ligato, onde cadde in un grado più elevato di furore. Lo si portò in conseguenza in una casa di matti. Qui il sovrintendente entrò col nuovo venuto in un calmo discorso, compiacque alle sue folli estrinsecazioni, quindi lo calmò, ordinò si sciogliessero i suoi lacci, e lo portò egli stesso nella sua nuova abitazione. In breve tempo guarì codesto malato di spirito, proseguendo una tale condotta.

Dopo aver guadagnata la fiducia del folle, bisogna acquistar su lui una giusta autorità, e cercar di svegliare il sentimento d' essere questa qualche cosa d'importante e meritata. I folli sentono la loro spirituale debolezza e la loro dipendenza da'ragionevoli. Quindi a costoro è facile di eccitar rispetto. Quando il folle impari a stimare chi lo cura acquista la capacità di far forza alla sua subbiettività, che si trova in diretta opposizione con la obbiettività. Quante volte però il pazzo non può tanto, gli altri eserciteranno su lui simile forza. In conseguenza, quando i folli si neghino p e. a mangiare qualche cosa, o quando essi si prendano a guastare le cose che hanno d'attorno, s' intende che ciò non dee esser sofferto. In ispecialità, quando la detta cosa è molto difficile in persona di alta condizione, come p. e. in Giorgio III, bisogna curvare l'albagia de' pazzi, col fare loro sentire lo stato di dipendenza in cui sono. Di questo caso e della condotta da serbarsi in proposito trovasi in Pinel il seguen-

le esempio, degno di nota. Un uomo che si tenea per Maometto venne altiero e gonfio in una casa di matti; concedea grazie; pronunciava giornalmente una quantità di esilii e sentenze di morte, e tempestava a mo' di sovrano. Benchè non si contraddicesse al suo delirio, però gli s' interdisse il tempestare come qualche cosa di sconvenevole; e poichè non obbediva, lo si chiuse, e gli si fe' capire la sua condotta. Egli promise di emendarsi e fu sciolto; però ricominciò di nuovo a tempestare. Allora si rimproverò acremente codesto Maometto, lo si chiuse di nuovo, e gli si dichiarò che non isperasse più misericordia. Nonpertanto la moglie del soprintendente si lasciò piegare dalle eloquenti suppliche di lui dirette ad ottener libertà: ma gli richiese la formale promessa di non abusare della libertà con l'infuriare, perchè ciò gli cagionerebbe dispiacevoli conseguenze, e lo liberò dopo ottenuta la promessa. Da quel momento il folle si comportò bene. Ove gli veniano accessi di furore, bastava un'occhiata dell'ispettrice per rinviarlo nella sua camera a nascondervi le sue furie. Tale suo rispetto, che innanzi a quella donna gli faceva calmare gli accessi di furore, lo sanò in sei mesi.

In generale fa di mestieri nell' applicazione della forza, alle volte necessaria contro il folle, pensar sempre, come è avvenuto nell' or riferito caso, che i pazzi a causa di loro ragionevolezza meritano esser trattati con riguardo. La forza da impiegarsi contro questi infelici non può esser altra se non tale che insieme abbia il significato morale di una giusta punizione. I folli hanno tuttavia il senso di ciò che è giusto e buono; che, per esempio, non si dee far male agli altri. Quindi si può loro far concepire il male che hanno fatto, lo si può imputare loro e punire, facendo comprendere la giustizia della punizione inflitta. Si estende così il miglior lato di loro stessi, e quando ciò sia fatto, acquistano essi fiducia alla loro propria etica punizione. Giunti a questo punto, eglino si fanno capaci a sanare intieramente conversando con gli uomini. Al contrario con un duro, altiero, sprezzante trattamento il morale senso di se stesso può nel folle essere di leggieri così fortemente ferito da disporsi ad imperversante furia. Fa d' uopo pure evitare l'imprudenza di lasciare avvicinare i pazzi, e precipuamente i religiosi, a qualche cosa

che potesse rafforzare il guasto della loro mente. È mestieri, al contrario, sforzarsi di guidare i pazzi ad altri pensieri, per far loro dimenticare i loro capricci. Il render fluido un fisso concetto si ha specialmente costringendo i folli ad affaccendarsi spiritualmente, e più che tutto corporalmente: per via del lavoro vengono essi divulsi dalla loro malata subbiettività e ricondotti alla realtà. Per questo motivo un contadino divenne famoso in Iscozia nella guarigione dei pazzi, quantunque la sua maniera fosse semplice, consistendo in questo, che egli attaccava una mezza dozzina di pazzi ad un aratro, e gli travagliava fino a che fossero altamente stanchi. Tra' mezzi che operano primamente sul corpo si è mostrato salutifero pe' pazzi, in ispecialità furiosi, il dondolo. Per quel muoversi di qua di là sulla fune pendula il delirante ha le vertigini e 'l suo fisso concetto vacilla.

Molto bene può essere usato per la guarigione de' matti l' operar subitaneo e forte sul loro concetto. Per vero i pazzi sono all' estremo grado diffidenti, quando avvertono che li si tratta per togliere il loro fisso concetto. Insiememente son essi insensati e si lasciano sorprendere agevolmente. Li si può dunque non di rado guarire facendo sembianza di entrare nella loro follia, operando poi incontanente qualche cosa in cui il pazzo guardi una liberazione dal suo immaginato male. Così p. e. un Inglese il quale credeva avere in corpo una carriuola da fieno con quattro cavalli, venne liberato da questo suo vaneggiamento da un medico, che gli assicurò di sentire la carriuola e que' cavalli: guadagnata così la fiducia del pazzo, gli disse d' avere un mezzo per toglier via quelle cose che si trovavano nello stomaco: infine diede al malato un vomitivo, e lo lasciò recere alla finestra, sotto alla quale per sua medesima disposizione venìa portato proprio allora un carro, ch' egli indicò come vomitato dal pazzo.

Un' altra guisa di operare la guarigione della pazzia consiste nello spingere i folli a compiere azioni che sono una immediata contraddizione della special mania che essi soffrono. Un tale p. e. si dolea aver gambe di vetro, e fu guarito fingendo un assalto di ladri, nel quale egli trovò ottime per la fuga le stesse sue gambe. Un altro

e teneasi per morto, si stava immoto e non volea mangiare: egli bbe il suo intelletto poichè finsero di consentire alla sua fol- lo si pose in un cataletto e lo si portò in una tomba, dove si ava un secondo cataletto e nello stesso un altro uomo, che si entò dapprima come morto; e poi, lasciato solo col pazzo, si al- ed espresse a questo il suo compiacimento nell' aver compagnia morte; surse quindi, mangiò i cibi che avea d' innanzi, ed al o che se ne maravigliava disse: esser egli da lungo tempo mor- e conoscer bene ciò che i morti si facessero. Il pazzo si acquetò esta assicurazione; mangiò e bevve del pari, e fu guarito. So- ti la pazzia può esser guarita per via di una parola che operi im- diatamente sul concetto del folle. Così p. e. un pazzo che si te- per lo Spirito Santo, guarì poichè un altro pazzo gli dimandò: come puoi essere lo Spirito Santo se lo sono io? Un altro inte- sante esempio è quello di un orologiaio che s'immaginava d'es- re stato ghigliottinato innocente, e che perciò il giudice essendose- pentito avea comandato gli si riponesse la testa sul busto, ma e per uno scambio malaugurato gli aveano posto un capo altrui ttivo ed estremamente inutile. Or questo pazzo una volta facea apologia della leggenda che narrava aver S. Dionigi baciata la te- a spiccatagli: allora un altro pazzo gli disse: Oh! arcipazzo, e con he S. Dionigi la baciava, forse col calcagno? Tal quistione scos- e talmente il folle orologiaio, da riaversi interamente dalla sua llia. Però tali motti arguti possono annientare del tutto la malat- ia, sol quando questa abbia già perduto d'intensità.

γ.

L' abitudine.

33.

Il senso di se stesso, immerso nella specialità del sentire (de' più emplici sentimenti, come di brame, istinti, passioni, e delle loro atisfazioni) è indistinto dalle medesime. Ma in sè il *Sè* è il sempli-

ce rapporto dell' idealità a sè, formale universalità (e questa è la v rità di quella specialità). Per esser siffatta universalità, il *Sè* sta questa vita di senso; così è desso l'universalità che è per sè, e ch distinguesi dalla specialità. Tale universalità non è la fermissim verità de'determinati sentimenti, brame e simili, perchè qui non prende a considerare il contenuto de'medesimi. La specialità in qu sta determinazione è altresì formale, è sol l' Essere speciale, o l'im mediatezza dell' anima a fronte del suo stesso formale astratto Ess re per sè. Siffatto speciale Essere dell'anima è il momento della su corporeità, con cui essa qui si rompe, se ne distingue come su semplice Essere, e sta come ideale sostanzialità di tale corporeità in quanto essa, nella sua nozione che è in sè, era soltanto la sostan za della stessa come tale (§ 13).

Questo astratto Essere per sè dell' anima nella sua corporeità non è ancora Io, non l'esistenza dell'universale che è per l' universale. Esso è la corporeità che ritorna alla sua pura idealità, che conviene all' anima come tale. Ciò vuol dire, che come lo spazio e 'l tempo, quale astratta reciproca esteriorità e come vuoto spazio e tempo, sono soltanto subbiettive forme e pure intuizioni; così quel puro Essere che è Esser per sè, per venir tolta in lui la specialità della corporeità, cioè l'immediata corporeità come tale, è l'intuizione al tutto meramente inconscia; ma insiemamente è il fondamento della coscienza cui esso va in sè, mentre toglie in sè la corporeità di cui è subbiettiva sostanza e sta per la stessa sol come limite; ed in conseguenza è posto per sè come subbietto.

34.

Il farsi dell'anima astratto universale Essere, e 'l ridursi in lei la specialità del sentire (ed anche della coscienza) ad una determinazione, che solo è, questa è l' abitudine. L' anima per tal guisa ha in possesso il contenuto, e lo racchiude in lei così che essa in tali determinazioni non è che senziente; non istà, distinguendosi da

elle, in relazione con le medesime, nè è immersa in sè, ma le ha in senza sentimento e senza coscienza, e si muove in quelle. In tanne è libera, in quanto non se ne interessa, non se ne affanna; ichè dessa esiste in queste forme come in suo possesso, essa sieme aperta ad un' ulteriore attività e funzione del sentimento, ar che della coscienza dello spirito in generale.

Siffatto configurarsi del particolare o corporeo della determiione del senso nell' Essere dell' anima apparisce come una rizione dello stesso, e la generazione dell'abitudine come un eserio. Imperocchè questo Essere, come astratta universalità in rapto al naturalmente speciale che vien posto in questa forma, è iversalità di riflessione (§ 175 della Logica); lo stesso ed idenio sentimento, come esterno molteplice, ridotto alla sua unità; quea astratta unità come posta.

L' abitudine, al par che la memoria, è un punto difficile nell'organizzazione dello spirito: l'abitudine è il meccanismo del senso di se stesso, come la memoria è il meccanismo della intelligenza. Le naturali qualità e cangiamenti dell' età, del sonno e della veglia, sono immediatamente naturali: l' abitudine all'incontro è la determinazione del senso, anche dell'intelligenza, della volontà e simili, fatta un che naturale e meccanico in quanto appartiene al senso di se stesso. L' abitudine a buon dritto è chiamata una seconda natura; natura, perchè è un immediato Essere dell'anima; seconda, perchè è un immediato posto dall'anima, un informare e trasformare la corporeità che conviene alle determinazioni del senso come tale, ed alle determinazioni del concetto e della volontà, come incarnate (§ 25).

L' uomo nell'abitudine è nella guisa di esistenza naturale, e perciò non libera in lei; ma libera, in quanto egli non è più nella differenza, e quindi non più nell' interesse nel funzionare nell'indipendenza, a fronte della natural determinazione del sentimento, rabbassata per via dell'abitudine al suo nudo Essere. La non libertà nell'abitudine è in parte formale, come pertinente soltanto all' Essere dell'anima; in parte è soltanto relati-

va, in quanto che propriamente trova luogo soltanto nelle cattive abitudini, od in quanto un altro scopo si contrappone ad un' abitudine in generale; mentre che l'abitudine giusta in generale, e l'etica ha il contenuto della libertà.

L'essenziale determinazione è che l'uomo si liberi, per via dell'abitudine, da'sentimenti, poichè ne viene affetto. Le diverse forme di tal liberamento ponno venir così determinate:

α.

Il sentimento immediato, posto come negato come indifferente. L' indurarsi contro le esterne sensazioni di gelo, caldo, stanchezza delle membra, e simili, gusto ecc.; come pure l'indurarsi del cuore contro la sventura è una forza la quale consiste in ciò, che sebbene il gelo ecc. o la sventura venga sentita dagli uomini, tale affezione vien rabbassata ad un che esterno ed immediato: l'Essere universale dell'anima vi si racchiude per sè come astratto, ed il senso di se stesso come tale, la coscienza, la riflessione, od altro scopo ed attività non vi è più sviluppata:

β.

L' indifferenza contro l' appagamento. Le brame, gl' istinti per via dell' abitudine di appagarli vengono ottusi: questo è il razionale liberarsi dagli stessi: la rinuncia monacale e l' usar forza contro i medesimi non ce ne libera, nè è razionale secondo il suo contenuto. In ciò va inchiuso che gl'istinti, secondo la loro natura, valgono quali finite determinazioni; ed essi al par che la loro liberazione, come momenti, sono subordinati alla ragionevolezza della volontà.

γ.

Nell' abitudine come abilità non solo dee essere fissato per sè l'astratto Essere dell'anima, ma deve esser fatto valere nel-

la corporeità come un subbiettivo scopo, soggettando quella a questo,e facendola del tutto transeunte. Contro tale interna determinazione dell'anima subbiettiva, la corporeità è determinata come immediato esterno Essere e limite; è un più determinato romperla dell' anima,come semplice Essere per sè,in se stesso contro la sua naturalezza; che perciò non è più in immediata idealità, ma, come esterna, fa d' uopo che venga rabbassata così. L'incarnarsi de'determinati sentimenti inoltre è esso stesso una determinata potenzialità per un determinato scopo, e l'immediata corporeità è una speciale potenzialità,un lato particolare della sua differenza in lei, un organo speciale del suo organico sistema.L' informar tali scopi in quella sta nel porre, come idealità,quella che è in sè idealità della materia in generale e della determinata corporeità; onde l' anima esista nella sua corporeità come sostanza, giusta la determinazione del suo concetto e volere.Nell'abilità la corporeità per tal guisa è passeggiera e resa istrumento tale,che, a norma che io ho il concetto p. e. di una fila di note, anche irresistibilmente ed agevolmente il corpo la manifesti esattamente.

La forma dell' abitudine abbraccia tutte le specie e gradi dell'attività dello spirito. La determinazione dell'individuo nello spazio, per la quale sta ritto, resa abitudine dalla volontà, diviene un'immediata inconscia posizione che resta sempre cosa della perdurante volontà. L' uomo sta ritto, tanto ed in quanto egli lo vuole, e fino a quando inconsciamente lo vuole. Così pure il guardare ed altri simili fatti son la concreta abitudine che immediatamente unisce le molte determinazioni del sentimento, della coscienza, della intuizione, dello intelletto ecc. in un semplice atto. Anche il pensiero intieramente libero, attivo nel puro elemento di se stesso, abbisogna dell' abitudine e dell' agevolezza, di questa forma d' immediato, per la quale è desso non ostacolata compenetrante proprietà dello individual me stesso. Per tale abitudine primamente io esisto come pensante per me. La stessa immediatezza del pensante Essere con sè racchiude corporeità; la mancanza di abitudine nella meditazio-

ne, o un prolungato pensiero produce dolore alla testa. L'abitudine minora tal sentimento, perocchè rende la determinazione naturale un'immediatezza dell'anima.

L'abitudine sviluppata ed attiva nello spirituale è la ricordanza e la memoria, che debbono considerarsi appresso.

Dell'abitudine si parla rabbassandola, e prendendola come cosa non vivente accidentale e particolare. Certamente la forma dell'abitudine è capace di un contenuto accidentale come di qualunque altro: è l'abitudine della vita che porta la morte, o, meglio nella sua massima astrazione, è morte. Ma insieme è dessa l'essenzialissimo per l'esistenza di ogni spiritualità nel subbietto individuale; onde il subbietto sia come concreta immediatezza, come animale idealità, epperò il contenuto religioso, morale ecc. appartenga proprio a questo Sè, a questa anima; e stia in lei non come nudo in sè (disposizione), nè come passeggiero sentimento o concetto, nè come astratta interiorità distinta dal fatto e dalla realtà, ma nel suo Essere.

Nelle scientifiche considerazioni dell'anima e dello spirito si usa trasandare l'abitudine, o come qualche cosa di poco conto, o meglio, perchè appartiene alle più malagevoli determinazioni.

Dilucidazione. Noi siamo adusati al concetto di abitudine: nonpertanto la determinazione ne è difficile. Per tal motivo daremo alcuni altri rischiarimenti di tal nozione.

Primamente fa d'uopo mostrare la necessità del dialettico passaggio dalla follia considerata nel § 32 all'abitudine di che si tratta nei § 33 e 34. Noi toccammo in fine qualmente nel vaneggiamento l'anima si sforzi di ripristinare nella perfetta interna armonia dello spirito la contraddizione che vi ha tra l'obbiettiva coscienza e 'l fisso concetto. Codesto ripristinamento può dare in secco, come può riuscire. Per l'anima individua, il giungere ad un libero in sè armonico senso di se stesso sembra un che accidentale. In sè però l'assoluto farsi libero del senso di se stesso, l'indisturbato Esser con sè dell'anima in ogni specialità del suo contenuto, è un che del

necessario. In effetti, l'anima in sè è l'assoluta idealità, è ciò
sta al di sopra di tutte le sue determinazioni ricomprendendole; e
sua nozione sta ch'essa, togliendo via le specialità in lei fer-
si mostri come illimitata potenza sulle medesime; sta ch'essa
assi l'Immediato, l'Essere ad una mera proprietà, divenendo per
ta assoluta negazione libera individualità per se stessa. Noi già
mo avuto a considerare l'Esser per sè di se stesso nella re-
ne dell'anima umana al suo genio. In questa però tal Esser per
tuttavia la forma di esteriorità, la divisione in due individua-
in una persona che domina ed in un'altra dominata: e tra que-
ne lati non trova luogo ancora un preciso contrapposto, una
raddizione tale che il genio, questa determinata interiorità, ap-
sca nell'individuo umano senza ostacolo. Nel grado all'incontro
al quale noi ora abbiamo portato lo sviluppo dello spirito sub-
ivo, eccoci ad un Esser per sè dell'anima, che ha luogo per la
one della stessa, vincendo la contraddizione dello spirito data
a follia, e togliendo l'interna scissura di se stesso. Siffatto Es-
con se stesso vien chiamato abitudine. In essa l'anima, non
relegata ad un concetto speciale soltanto subbiettivo, che respin-
al centro della sua concreta realtà, apprende tanto perfetta-
te nella sua idealità il contenuto immediato e smembrato in lei
ravveniente, e vi ci si attiene così pienamente, da muoversi in
llo nella sua piena libertà. Valdire che, mentre nel puro senti-
to mi affetta per caso or questo or quello, mentre l'anima si
merge nel contenuto di tali affezioni al par che di altre spiri-
attività; fino a che esse pel subbietto son qualche cosa d'inso-
, l'anima vi si perde, non sente il suo concreto *Sè*; al contrario
'abitudine l'uomo non si rapporta ad un accidentale isolato sen-
nto, concetto, brama e simili, ma a se stesso, ad una universal
a di agire che fa la sua individualità, guisa posta da lui e di-
nta a lui propria. Nonpertanto l'universale, cui l'anima si rap-
ta nell'abitudine, a differenza del concreto universale, dato sol-
to dal puro pensiero e determinante se stesso, è l'astratta uni-
ralità, prodotta dalla riflessione col ripetere molte individualità.
nima naturale che s'impaccia d'immediati, e perciò individui, non

può giungere se non alla descritta forma di universale. Intanto l'
versale che si rapporta alle individualità reciprocamente estrinse
è il necessario.

In conseguenza benchè l'uomo, da un lato, divenga libero per
bitudine; dall'altro lato si fa suo schiavo; ed è questa una nat
non immediata non prima, non dominata dalla individualità de'
timenti, ma anzi posta dall'anima; una seconda natura, ma
sempre natura; un che posto il quale assume la fisonomia d'im
diato, un'idealità dell'Essere ancor affetto dalla forma di Essere
in conseguenza qualche cosa che non corrisponde al libero spi
ed è puramente antropologica.

Per siffatto modo divenendo l'anima un'idealità che si rapp
a se stessa, vincendo la sua scissura la sua intrinseca contradd
ne, divelle da sè la sua corporeità già immediata ed a lei iden
ed esercita insieme la forza della idealità sul corporeo abbando
all'immediatezza. In tal posizione non si ha a considerare in co
guenza l'indeterminata distinzione di un Interno in generale e d
mondo dato d'avvanzo; ma la soggezione di quella corporeità
signoria dell'anima. Tale impadronirsi della corporeità forma la
dizione del liberarsi dell'anima, del suo giungere ad obbiettiva
scienza. Certamente l'anima individuale, in quanto corpo, è i
chiusa: Io come vivente ho un corpo organico, il quale non
estraneo, appartiene anzi alla mia Idea; è l'immediato esterno
sere determinato della mia nozione, forma la mia individual vita
turale. E qui sia detto di volo, come debba dichiararsi perfettam
vuoto il concetto di coloro i quali opinano, che l'uomo propriam
non dovrebbe aver corpo organico; perocchè costretto da esso a
rare la soddisfazione de' suoi fisici bisogni, vien revocato dalla
pura spiritual vita, e reso incapace di vera libertà. L'uomo reli
so e spregiudicato si tien lungi da tal vana maniera di vedere
effetti, questi ritiene che la soddisfazione de' suoi corporei bis
non sia indegna di divenire obbietto della sua prece a Dio, all'e
no spirito. E la filosofia deve riconoscere come lo spirito stia
se stesso, sol perchè si contrappone alla materia, sia suo pro
corpo, sia mondo esterno, e porta tali diversi alla mediata u

on sè ponendo e togliendo la contraddizione. Fra lo spirito e 'l suo proprio corpo trova luogo naturalmente un nesso ancor più intimo di quello che sta tra lo spirito e la restante esteriorità. Anche in forza di questo necessario reciproco rapporto del mio corpo con l' anima mia, l'attività esercitata da questa a fronte della prima è infinita, non puramente negativa. In sulle prime, quindi, io debbo credermi in siffatta immediata armonia della mia anima e del mio corpo: certo non debbo farla mio scopo, come p. e. avviene negli atleti e ne'danzatori di corda; però fa d'uopo che il mio corpo goda del suo dritto; di mestieri che io lo sostenga bello sano e forte, senza sprezzarlo, senza trattarlo da nemico. Proprio col disprezzare o trattar male il mio corpo io mi metterei con lui nella condizione di dipendenza dall'esterna necessità del reciproco rapporto: imperocchè per tal guisa io rendo il corpo qualche cosa di negativo ed in conseguenza di nemico, nonostante la mia identità con lo stesso: laonde io lo costringo a ribellarsi contro di me e prender vendetta dello spirito mio. Per lo converso, nel comportarmi secondo le leggi del mio vivente organismo, l'anima mia è libera nel suo corpo.

Intanto l'anima non può restare in siffatta immediata identità col suo corpo. La forma d' immediatezza di quell' armonia contraddice alla nozione dell' anima, alla sua determinazione d' essere l' idealità che si rapporta a se stessa. Per farsi corrispondente a questa sua nozione, l'anima deve rendere la sua identità col corpo un che posto o mediato (il che, nel punto in cui stiamo, l' anima non ha fatto ancora); deve prender possesso del suo corpo, dee far della sua attività uno strumento adatto ed abile; deve così conformarlo da rapportarsi a se stesso in lui, da farne un che contingente messo in accordo con la sua sostanza, con la libertà. Il corpo è il mezzo, pel quale io mi addentello con l'universo in generale. Volendo dunque realizzare i miei scopi, è mestieri che renda il mio corpo capace ad effettuare il subbiettivo nell' esterna obbiettività. Il mio corpo non è da tanto naturalmente: per via immediata il corpo non si diporta che a norma della vita animale. Gl'indirizzi, perciò, meramente organici non sono indirizzi prodotti a causa dello spirito mio. Egli è di mestieri che io educhi il mio corpo per essermi utile. Men-

tre nelle bestie il corpo, obbedendo a' loro istinti, compie immediatamente ciò che divien necessario per l' Idea di bestia; l' uomo, per converso, dee rendere la sua propria attività padrona del suo corpo. In sulle prime l' anima umana compenetra il corpo in guisa indeterminatissima ed universale. Perchè codesta compenetrazione si faccia determinata, si richiede l' educazione. Ne' primi istanti il corpo mostrasi inadatto a fronte dell' anima, non ha sicurezza di movimenti, presta una forza or troppo piccola or grande per lo determinato scopo ad affettuarsi. L' esatta misura di tal forza va raggiunta, quando l' uomo indiriga una speciale riflessione a tutte le moltiplici circostanze dell' esterno in cui vuole realizzare il suo scopo, e commisuri tutti i singoli movimenti del suo corpo a quelle circostanze. In conseguenza anche il più spiccato talento non può colpir dritto, se non quando si educhi tecnicamente.

Quando le attività del corpo messe in servigio dello spirito vengano spesso ripetute, ottengono esse un grado sempre più forte di convenienza; mentre l' anima raggiunge un grado sempre più forte di confidenza nelle circostanze da considerarsi; e quindi si familiarizza semprepiù con le estrinsecazioni, ottenendo una sempre crescente capacità d' immediata incarnazione delle sue interne determinazioni; onde fa del corpo una proprietà sempre più sua, uno strumento sempre più utile: di qui surge una magica relazione, un immediato operare dello spirito sul corpo.

Or poichè le singole attività dell' uomo pel ripetuto esercizio assieguono il carattere di abitudine, la forma di un ricordo, di un che appreso nella universalità dello spirituale interno, l'anima immette nelle sue esternazioni una universale guisa del fatto che agisce anche in altri casi, immette cioè una regola. Siffatto universale è anche ricompreso nella semplicità in sè, di modo che io nello stesso non sono più conscio delle particolari differenze delle mie singole attività. Nello scrivere p. e. noi troviamo che la cosa va così. Allorquando impariamo a scrivere, dobbiamo drizzar la nostra attenzione ad ogni singolarità, ad una mostruosa congerie di mezzi. Ma se l' attività dello scrivere addiviene abitudine, allora la nostra persona si è resa tanto padrona di tutte le rispondenti singolarità, vi ci si è così

immessa con la sua universalità da non aver più presenti le individualità, e da tener innanzi agli occhi soltanto il loro universale. Conseguentemente vediamo, che nell'abitudine la nostra coscienza è in pari tempo presente ed interessata per la cosa, ma insieme lontana ed indifferente per la stessa: vediamo che la nostra persona si appropria la cosa, e per lo contrario se ne ritira: vediamo che l'anima da una parte si spinge del tutto nelle sue esternazioni, e dall'altro lato le diserta, dando loro la fisonomia di un che meccanico, di un'operazione nudamente naturale.

c.

L'anima reale.

35.

L'anima nella sua educata corporeità, fatta sua propria, sta per sè come subbietto individuale; e la corporeità è l'esteriorità qual predicato in cui il subbietto si rapporta solo a sè. Siffatta esteriorità non rappresenta sè, ma l'anima ed è segno di questa. L'anima, quale identità dello Interno con l'Esterno a quello sottomesso, è reale. Essa ha la sua libera figura nella sua corporeità, in cui si sente e si lascia sentire, e che qual'opera d'arte dell'anima ha espressione umana, patognomonica e fisiognomonica.

All'espressione umana appartiene p. e. lo star ritto in generale, e particolarmente la struttura della mano, qual di un assoluto strumento; come pure la struttura della bocca, il riso, il pianto, e simili: infine quell'aria spirituale diffusa nell'intiero, che annunzia immediatamente il corpo quale esteriorità di una natura più elevata. Codesta aria è una lieve indeterminata inesprimibile modificazione, mentre la figura esterna è un che immediato e naturale; e perciò non può essere per lo spirito altro che un segno indeterminato ed imperfettissimo, senza esser capace di rappresentarlo come universale qual esso

è. Per la bestia l'umana fisonomia è la più elevata, poichè lo spirito vi trasparisce. Ma per lo spirito non è che la prima sua appariscenza; mentre la parola è la sua perfetta espressione. Certo la figura è la sua prima esistenza, ma insieme nella sua fisiognomonica e patagnomonica determinazione è un che accidentale per lo spirito. Il voler innalzare la fisiognomonica e più ancora la cranioscopia a scienze è uno degli insulsi ghiribizzi, più vano ancora di una *signatura rerum* per la quale dalla forma delle piante si volesse dedurre la loro forza medica.

Dilucidazione. Come già si è anticipato nel § 14 in forma di asserzione, l'anima reale costituisce la terza ed ultima parte dell'antropologia. Noi abbiamo cominciata la considerazione antropologica con l'Essere dell'anima, con l'anima ancora indistinta dalla sua determinazione naturale. Nella seconda parte siamo passati al suo immediato Essere, che si distingue da sè, e che è per sè astrattamente nelle sue determinazioni, valdire all'anima senziente. Ora in questa terza parte, come si è già accennato, ritorniamo da quella divisione alla mediata unità con la sua naturalezza, all'anima che è per sè in guisa concreta e perciò reale. Il passaggio a questo grado di sviluppo vien formato dalla nozione dell'abitudine considerata nei precedenti paragrafi. In effetti, come abbiam visto, le ideali determinazioni dell'anima nell'abitudine hanno la forma di Essere, di un che esterno a se stesso: e la corporeità, al contrario, diviene una qualche cosa compenetrata irresistibilmente dall'anima, soggetta al potere della sua idealità fatta libera. Così per via della distinzione dell'anima dalla sua corporeità e togliendo codesta distinzione surge la mediata unità di tali Interno ed Esterno. Noi chiamiamo realtà dell'anima codesta unità che da prodotta si fa immediata.

Giunti a questo punto, il corpo non viene più a considerarsi dal lato del suo organico processo, ma in quanto è esso stesso un Esterno posto idealmente nel suo Essere determinato; e l'anima, non più circoscritta alla fatale incarnazione de'suoi interni sentimenti nel corpo, viene ad apparire con tanto di libertà per quanto finora ha avuto di contraddizione per la vittoria della sua idealità.

La incarnazione degl' interni sentimenti, considerata alla conclusione della prima parte dell' antropologia nel § 25, è qualche a in parte comune agli uomini ed alle bestie. L' incarnazione, la quale or si parlerà, e che avviene liberamente, impronta all'uo m corpo un suggello tanto proprio che questo se ne distingue lle bestie assai più che per qualsivoglia altra determinazione me mente naturale. Dal suo lato corporeo l' uomo non si distingue lto dalle scimie; ma per l' aspetto del suo corpo compenetrato llo spirito si distingue da codesto animale, tanto che tra la costui pariscenza e quella di un uccello vi ha minor diversità di quella a tra il corpo dell'uomo e della scimia.

L' espressione spirituale però cade di preferenza nella faccia, esndo il capo la sede propria dello spirito. Ne' popoli più o meno partenenti allo stato naturale, e presso i popoli civilizzati che cuoono per verecondia il resto delle membra, lo spirito si manifesta r via del contegno del corpo. Il che però (e sia detto di passagio) è stato preso in ispeciale considerazione dagli artisti dell' anchità nelle loro rappresentazioni, perchè essi facevano intuire lo pirito di preferenza nel suo diffondersi nella corporeità.

In quanto che l'espressione spirituale vien prodotta da' muscoli lla fisonomia, essa si appella, come si sa, cera, aria: i gesti nel più tretto senso della parola vengono dal restante del corpo. L' assoto gesto dell'uomo è la posizione ritta: egli soltanto se ne mostra npace; lo stesso orang-utang non può star ritto se non poggianosi. L' uomo però non sta ritto in forza della natura e fin da' primordi, egli sta ritto per l' energia della sua volontà; e benchè lo tare in piedi, quando divenga abitudine, non abbisogni più di ulteriore espressa attività volitiva, pure deve restar sempre compenerato dalla nostra volontà tutte le volte che non volessimo cadere in sull' istante.

Il braccio e specialmente la mano dell' uomo son qualche cosa tutta propria di lui: nessuno animale ha al di fuori uno strumento di attività tanto mobile. La mano dell' uomo, questo strumento degli strumenti, è adatta per servir ad un'infinita quantità di estrinsecazioni della volontà. Regolarmente noi gesticoliamo dapprima con la mano, quindi col braccio intiero e col restante del corpo.

L' espressione per via della cera e de' gesti offre un interessante obbietto di considerazione. Nonpertanto non è agevolissimo assegnare il fondamento della determinata simbolica natura di certe cere e gesti, la rispondenza reciproca del loro significato con ciò che essi sono in sè. Noi parleremo de' più ordinari, se non di tutti i fenomeni che appartengono a ciò che diciamo. L' inclinare il capo, per principiar da questo, significa un assentimento, perocchè vi riconosciamo una specie di suggezione. L' attestato di stima espresso col curvarsi, presso gli Europei, in tutti i casi, si fa soltanto con la superior parte del corpo, perocchè noi non vogliamo rinunciare alla nostra indipendenza. Gli Orientali, al contrario, esprimono la loro venerazione verso il Signore, gittandosi a terra innanzi a lui: essi non osano affisarlo nell' occhio, perchè con ciò terrebbero fermo il loro Esser per sè, mentre il Signore soltanto ha il dritto di guardar libero i servi e schiavi. Lo scrollare il capo è un diniego: perchè noi vi cenniamo un vacillamento, un respingere. L' elevare il capo indica disprezzo, l' elevarsi su qualcuno. L' arricciar il naso dinota fastidio, come se si trattasse di un cattivo odore. L' aggrinzare il fronte enuncia un voler male, un fissarsi in sè contro altri. Allunghiamo noi il viso quando ci vediamo ingannati nella nostra aspettativa; perocchè in tal caso noi sentiamo dissolverci. I gesti espressivi hanno lor sede nella bocca e nelle adiacenze della stessa, perocchè da essa procede l' esternazione della parola, e porta con sè moltiplici modificazioni delle labbra. Per ciò che riguarda le mani, riunirle insieme sulla testa per dinotar maraviglia è in certo modo uno sforzo per tenersi sopra se stesso. Lo stringer la mano nel promettere mostra, come facilmente si vede, un esser concordi in un punto. Anche il movimento dell' estremità inferiori, anche il camminare è molto significativo. Anzi tutto bisogna che l' incesso sia conformato così da disvelare il predominio dell' anima sul corpo. E le varie maniere d' incesso esprimono non solo l' educazione o la rozzezza, ma la trascuraggine altresì, l'affettatura, la verità, l' ipocrisia e così via via da una parte; e dall'altra l'assegnatezza, la prudenza, il senno, la cordialità e simili: cosicchè si può leggiermente distinguere gli uomini fra loro al modo di camminare.

Del resto, l'uomo educato ha una cera ed un gesto men vivo dell'incivile. Quello impone la calma all'interna burrasca delle sue passioni, e perciò serba anche esternamente un calmo contegno, e dà alla libera incarnazione de' suoi sentimenti una certa media misura: al contrario l'ineducato, senza potere sul suo Interno, non crede potersi fare intendere altrimenti che per un lusso di contrazioni della fisonomia e di gesti: ma con ciò esso ne addiviene smorfioso, e per tal guisa acquista un aspetto risibile; mentre nella smorfia l'Interno si fa del tutto esterno, e l'uomo quindi lascia passare ciascun singolo sentimento all' esterno Essere determinato; ed in conseguenza s'immerge esclusivamente in tal determinato sentimento, quasi come la bestia. L'uomo culto non ha d'uopo di fare sciupo di contrazioni fisiognomoniche e di gesti: egli nella parola possiede il mezzo più degno e più proprio per esprimersi; perocchè la parola può apprendere ed echeggiare immediatamente tutte le modificazioni del concetto: cosicchè gli antichi sono giunti fino all'estremità di lasciar presentare i loro attori con le maschere sul viso; e così, contentandosi di codesta incangiabile fisonomia caratteristica, annullarono del tutto la vivente espressione del viso dell' attore.

Come le libere incarnazioni dello spirituale finora discorse addiventano per l' abitudine qualche cosa di meccanico, che non abbisogna più di uno speciale sforzo di volontà; così viceversa alcune delle involontarie incarnazioni di ciò che l'anima sente, considerate nel § 29, possono seguire con coscienza e libertà. Alle stesse appartiene soprattutto la voce umana: la quale, divenendo parola, cessa d'essere una involontaria esternazione dell' anima. Così pure il riso, nella forma di sorriso, diviene qualche cosa prodotta liberamente. Anche il sospiro non è tanto infrenabile, quanto è volontario. Ed in ciò sta il motivo per lo quale si parla delle cennate esternazioni dell' anima in due luoghi, tanto nel trattar dell' anima meramente sensitiva, quanto in trattando dell' anima reale. Già nel § 25 si era cennato che, tra le involontarie incarnazioni di ciò che è spirituale, vi sono molte da opporsi alle patognomoniche e fisiognomoniche delle quali si tratta nel suddetto § 35. La differenza tra queste due determinazioni consiste in ciò, che l'espressione patognomonica si riferisce più alle passioni

passeggiere; l'espressione fisiognomonica, al contrario, concerne il carattere e perciò qualche cosa di permanente. Nonpertanto il dato patognomonico diviene fisiognomonico, quando le passioni in un uomo non sono passeggiere ma dominano durature. Così p. e. la permanente passione della collera s' incide sulla fisonomia : la pietà s' impronta indelebilmente sull' aspetto e sull' intiero contegno del corpo.

Ogni uomo ha un aspetto fisiognomonico; egli apparisce a prima vista come una grata od ingrata, forte o debole personalità. Per tale apparenza, in forza di un certo istinto, si pronuncia un primo universale giudizio sugli altri. In ciò può cadere facilmente errore, mentre quella preponderante esteriorità, affetta dal carattere d'immediatezza, non corrisponde perfettamente allo spirito, ma in un grado più o men forte: l'esterno spiacevole od avvenente può avere celato ben altro di quello che lascia di sè credere. In conseguenza l'espressione biblica: Guardati da quegli che Dio ha segnati, viene spessissimo usata a sproposito:ed il giudizio fondato sull'espressione fisiognomonica non ha che il merito di un giudizio immediato, che può essere tanto non vero, quanto vero. Per tal motivo si è rinvenuto dalla stima che si avea troppo spinta per la fisiognomonica in un tempo,quando Lavater facea gran chiasso, e quando s' impromettevano da essa un considerevolissimo profitto per la vantata conoscenza dell' uomo. Questi vien conosciuto meno nella sua esterna appariscenza di quello che lo sia nelle sue azioni.Perfino la parola è esposta al destino di servire tanto a velare quanto a manifestare l'umano pensiere.

36.

La materia in sè non ha verità nell' anima : questa, come quella che è per sè,distinguesi dal suo Essere immediato, e si contrappone allo stesso in quanto corporeità, che non può opporre resistenza al suo configurarsi nella medesima. L' anima, che si contrappone al suo Essere, togliendolo e determinandolo come suo, perde il significato di anima, dell' immediatezza dello spirito. L' anima reale nel-

abitudine del sentimento e del suo concreto senso di se stessa è in è l'idealità delle sue determinazioni che è per sè; nella sua esteriorità s'interna in sè, ed è infinito rapporto a sè. Tal Essere per sè della libera universalità è il più alto svegliarsi dell'anima ad Io, lo svegliarsi dell' astratta universalità, in quanto essa è per l' astratta universalità, che, per tal via, è pensiero, è subbietto per sè determinato, subbietto del giudizio in cui l' Io esclude da sè la naturale totalità delle sue determinazioni come un obbietto, un mondo a lui esterno, e vi si rapporta così da esservi immediatamente in sè riflesso. Questa è la coscienza.

Dilucidazione. Il configurarsi dell'anima nella corporeità, quale vien considerato ne' due precedenti paragrafi, non è assoluto, non rileva completamente la differenza dell' anima e del corpo. La natura della logica Idea, che svolge tutto da sè, importa che questa differenza serbi suo dritto. Qualche cosa nella corporeità resta in conseguenza totalmente organico, e quindi sottratto alla potenza dell'anima: valdire che il configurarsi dell' anima nel suo corpo non è che un lato dello stesso. Quando l'anima giunge a sentire tale limitazione della sua potenza, si riflette in sè e rigetta la corporeità da sè come un che a lei estraneo. Riflesso in sè, lo spirito compie il suo affrancamento dalla forma di Essere, si dà quella di Essenza, e si fa Io. L'anima, in quanto è subbiettività o personalità, è di già in sè Io. Ma per la realtà dell'Io vi vuole ben altro che l'immediata naturale subbiettività dell'anima; perocchè l'Io è questo universale, questo semplice che esiste in verità sol quando ha se stesso per obbietto, quando egli è divenuto l' Esser per sè del semplice nel semplice, il rapporto dell'universale all' universale. L' universale che si rapporta a sè non esiste che nell' Io. Come già si è detto nella introduzione alla scienza dello spirito subbiettivo, l' universale nella natura esterna, sol per via dell'annullamento dell'individuale Essere determinato, giunge alla più elevata attuazione della sua potenza, ma non al reale Essere per sè. Anche l'anima naturale in sulle prime non è che la reale potenzialità di questo Essere per sè. Nell' Io primamente simile potenzialità divien realtà. Laonde in lui siegue uno svegliarsi di specie più elevata del naturale destarsi, circoscritto al

mero sentimento delle individualità. In effetti, l'Io è un lampo cl colpisce l' anima naturale e distrugge la naturalezza: onde nell' l l'idealità della naturalezza e l'Essenza dell'anima sta per l'anima.

A questa meta tende l' intiero antropologico sviluppo dello spir to. Guardando al quale, ci sovverrà come l'anima dell' uomo, a di ferenza dell'anima delle bestie immerse nella singolarità e limitazi ne del sentimento, innalzasi sul limitato contenuto delle cose sent te, che contraddice in sè alla sua infinita natura; lo idealizza; lo fi specialmente nell'abitudine, un che universale, internato, totale, somma un Essere: per questo stesso riempie lo spazio della sua i teriorità, già vuoto, con un contenuto a lei adeguato in forza di su universalità; pone l'Essere in se stesso: configurando dall'altro la il suo corpo ad immagine della sua idealità, della sua libertà; e co l'individuale determinato universale che si rapporta a se stesso, qua è dato nell' Io, giunge ad essere una totalità astratta, che è per si libera dalla corporeità. Mentre nella sfera dell'anima meramente sen sitiva, il Sè, sotto la forma di genio, apparisce qual potenza che o pera sull'esistente determinata individualità solo esternamente, epp rò solo internamente; il Sè, giunto al presente grado di sviluppo de l'anima, si realizza, come si è detto nell'Essere determinato dell' a nima nella sua corporeità; e viceversa pone l' Essere in se stesso cosicchè ora il Sè, o l'Io, guarda nel suo Altro se stesso, ed è tu guardare in sè.

B.

LA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO.

La coscienza.

37.

La coscienza forma il grado della riflessione e della relazione delle spirito, di sè come appariscenza. L'Io è l'infinito rapporto dello spi-

rito a sè, ma come subbiettivo, come consapevolezza di se stesso. L'immediata identità dell'anima naturale elevasi a questa pura ideale identità con sè: il contenuto di quella è obbietto di questa riflessione che è per sè. La pura astratta libertà per sè toglie da sè la sua determinazione, la natural vita dell'anima, come obbietto tanto libero quanto indipendente; e l'Io sa di questo obbietto essergli un che esterno, onde è coscienza.

L'Io, in quanto è siffatta assoluta negatività, è in sè l'identità nell'Esser Altro: l'Io è esso stesso, ed apprende l'obbietto come rilevato in sè; è uno de' lati della relazione e della relazione intiera, è la luce che manifesta sè ed insieme l'Altro.

Dilucidazione. Come si era avvertito nelle dilucidazioni de' precedenti paragrafi, l'Io dee esser compreso come l'universale individualmente determinato, che si rapporta solo a se stesso nella sua determinazione, nella sua differenza.

Nel detto sta già che l'Io è l'immediato negativo rapporto a se stesso, ed in conseguenza il non mediato contrapposto della sua universalità che astrae da ogni determinazione; quindi è l'astratta semplice individualità. Non solamente noi, che lo consideriamo, distinguiamo l'Io ne' suoi momenti opposti; ma l'Io stesso è tal distinguersi da sè in forza della sua individualità in sè universale, epperò diversa da se stessa; perchè, come quello che si rapporta a sè, esclude da se stesso, e quindi dalla individualità, la sua esclusiva individualità; e ponesi perciò come il contrapposto di se stesso immediatamente fuso con lui, cioè come universalità. La determinazione dell'astratta universale individualità, essenziale all'Io, forma però l'Essere di lui. L'Io ed il mio Essere sono in conseguenza connessi l'uno all'altro inseparabilmente: la differenza del mio Essere da me è una differenza che è nulla. Da un lato l'Essere fa d'uopo sia distinto dall'Io come l'assoluto immediato, indeterminato, indiscernibile dal pensiero, che distingue se stesso e divien mediato togliendo il diverso: dall'altro lato però l'Essere è identico al pensiero, il quale ritorna all'indisturbata identità con sè da tutte le distinzioni di se stesso, e riede all'immediatezza da ogni mediazione. L'Io quindi è l'Essere, o lo ha in sè come momento. Ponendo io siffatto Essere

come un che Altro ed insieme Identico a me di centro, *io mi so* ed ho l'assoluta consapevolezza del mio Essere. Tale consapevolezza non può riguardarsi quasi una proprietà speciale all'Io, come ordinariamente si concepisce; non può considerarsi quasi una determinazione nella natura dell'Io; ma fa d'uopo si comprenda come la natura stessa dell'Io, perocchè l'Io non può esistere senza distinguersi da sè ed essere con se stesso nel suo diverso; valdire che non può esistere senza *sapersi*, senza avere ed essere la consapevolezza di se stesso. Laonde la consapevolezza è per l'Io quello che la libertà è per la volontà: come la consapevolezza fa la natura dell'Io, così la libertà fa la natura del volere. Nonpertanto in sulle prime la consapevolezza è a paragonarsi sol con la subbiettiva libertà, con l'arbitrio: l'obbiettiva consapevolezza, la verità soltanto corrisponde alla schietta libertà del volere.

L'Io consapevole di se stesso è, in sul principio, il subbiettivo semplicissimo, l'astrattissimo libero, la idealità o negatività di ogni determinazione, perfettamente indeterminata. Respingendosi da se stesso, l'Io giunge ad un che da lui diverso formalmente non realmente. Intanto la logica dimostra, qualmente la diversità che è in sè dee esser *posta* altresì, svolgendosi in una diversità reale. Tale sviluppo, per ciò che concerne l'Io, siegue in maniera che questi (senza ricader nell'antropologica inconscia identità dello spirituale e del naturale, ma rimanendo consapevole di se medesimo e nella sua libertà) lasci svolgere il suo Altro ad una totalità pari alla totalità dell'Io, e da un che corporeo appartenente all'anima lo lasci divenire qualche cosa che gli si oppone indipendente, un obbietto nel proprio senso di questa parola. Mentre l'Io, or la prima volta astrattissimo subbiettivo, è il distinguersi da sè meramente formale e privo di contenuto; la reale differenza, il determinato contenuto trovasi al di fuori dell'Io ed appartiene soltanto agli obbietti. Poichè però l'Io ha già in se stesso il diverso; o, con altre parole, poichè l'Io in sè è l'identità di sè e del suo Altro; perciò si rapporta necessariamente alla diversità esistente nell'obbietto, e si riflette immediatamente in sè da questo suo Altro. L'Io comprende altresì ciò che è realmente da lui diverso, è con se stesso in questo suo Altro; e rimane in ogni intui-

zione consapevole di se stesso. Quando io son giunto a comprendermi come Io, l' Altro si fa obbiettivo, si affaccia a me di fronte, viene insiememente posto in me in guisa ideale, e riportato all' identità con me. Perciò nel paragrafo sopra esposto l'Io vien paragonato con la luce. Come la luce è la manifestazione di se stessa e del suo Altro, la tenebra; e sol si può rivelare in quanto rivela il suo Altro; così pure l'Io in tanto è manifesto, in quanto rivela il suo Altro nella forma di un che indipendente da lui.

Per simile universale segregamento della natura dell' Io è abbastanza chiaro, che l'Io, poichè si dà a lottare con gli esterni obbietti, è qualche cosa di più elevato dell'identità si può dir fanciullesca che ha col mondo la pregiudicata imbelle naturale anima: alla quale, per l'impotenza appunto, spettano gli stati d'infermità spirituale già prima considerati.

38.

L'Identità dello spirito con sè, in quanto che primamente è posto come Io, non è che la sua idealità astratta, formale. Come anima nella forma di sostanziale universalità, egli, quale subbiettiva riflessione in sè, si rapporta a questa sostanzialità quasi al negativo di sè, fosco e trascendente. Per la qualcosa la coscienza, al par che la relazione in generale, è la contraddizione della fermezza de' due lati e della loro identità in cui quelli spariscono. Lo spirito, come Io, è Essenza; e poichè la realtà nella sfera dell'Essenza vien posta come quella che è immediatamente ed insieme come ideale, l'Io come coscienza è l'apparire dello spirito.

Dilucidazione. La negatività, che l'Io astrattissimo o la nuda coscienza esercita sul suo Altro, è indeterminatissima, superficiale, non assoluta. Quindi surge in questo punto la contraddizione che l'obbietto da una banda è in me, e dall'altra banda ha fuori di me una stabilità indipendente come quella della tenebra fuori la luce. L'obbietto non apparisce alla coscienza come un che posto dall' Io, ma come immediato, come Essere, come dato; perocchè la coscienza non sa ancora che l' obbietto in sè è identico con lo spirito, e

solo per una partizione che lo spirito fa di se stesso viene lasciato in un'indipendenza apparentemente compiuta. Solo *noi* sappiamo che la cosa vada così, quando noi ci siamo spinti all' Idea dello spirito elevandoci sull'astratta formale identità dell' Io.

39.

Poichè l'Io è per sè sol come formale identità, il dialettico movimento della nozione, l' ulterior determinazione della coscienza non sta in lui quasi sua attività, ma essa è in sè e per la stessa un' alterazione dell'obbietto. Che imperò la coscienza sembra diversamente determinata secondo la diversità dell' obbietto dato; e la sua trasformazione sembra un'alterazione delle determinazioni del suo obbietto. L'Io, il subbietto della coscienza, è pensiero: la logica ulterior determinazione dell'obbietto è l'Identico nel subbietto e nell' obbietto, la loro assoluta reciproca dipendenza, quello per cui l' obbietto è il *suo* del subbietto.

La filosofia di Kant può venir determinatissimamente considerata, così da aver essa appreso lo spirito qual coscienza, e che perciò racchiude le determinazioni della fenomenologia e non la filosofia dello spirito. Essa considera l' Io come rapporto ad un che trascendente che chiama, nella sua astratta determinazione, *cosa in sè;* e secondo tale finità comprende tanto l'intelligenza quanto la volontà. Quando nella nozione della facoltà del giudizio di riflessione viene quella filosofia all' Idea dello spirito, al subbiettivo-obbiettivo, all' intelletto intuente, e simili, nonchè all' Idea della natura, questa Idea medesima vien rabbassata ad un'appariscenza, cioè ad una massima subbiettiva (1). È mestieri perciò riguardare come un'esatta maniera di sentirla quella di Reinhold, che ha appresa siffatta filosofia come una teoria della coscienza sotto il nome di facoltà di concepire.

(1) Vedi la Logica, Introduzione paragr. 58.

La filosofia di Fichte ha lo stesso punto fermo;ed il Non-io è solo un obbietto dell'Io,determinato soltanto in coscienza:esso resta come *Urto* infinito, cioè come *cosa in sè*. Ambe codeste filosofie mostrano di non esser giunte alla nozione ed allo spirito, qual esso è in sè e per sè, ma d'essersi arrestate allo spirito quale esso è in rapporto all'Altro.

In quanto allo Spinozismo all'incontro,è da avvertire che lo spirito nel giudizio, per via del quale si costituisce come Io, come libera subbiettività contro la determinazione, esce dalla sostanza; e perciò la filosofia, per la quale tal giudizio è l'assoluta determinazione dello spirito,esce dallo Spinozismo.

*Dilucidazione 1.*ª Benchè l'ulterior determinazione della coscien- provvenga dal suo proprio Interno,ed abbia un negativo indirizzo ontro l'obbietto, questo vien alterato dalla coscienza. Siffatta alte- azione nonpertanto sembra alla coscienza avesse luogo senza sua ubbiettiva attività; e per lei le determinazioni ch'essa pone nell'ob- ietto appariscono come obbiettivi, come esseri.

*Dilucidazione 2.*ª In Fichte domina sempre la necessità che re- ola le interferenze dell'Io col Non-io. Egli dunque non giunge alla era identità di questi due lati: siffatta identità resta sempre un *da arsi*, perchè fin da' primordi vien presupposto falsamente d'essere 'Io e 'l Non-io assoluti nella loro distinzione, nella loro finità.

40.

La meta dello spirito, come coscienza, è l'identificare la sua ap- pariscenza con la sua Essenza, ed elevare a verità la consapevolez- a di se stesso. L'esistenza,che lo spirito ha in coscienza,ha la sua finità nell'esser formale rapporto a sè, nell'esser soltanto consape- volezza.Mentre l'obbietto vien determinato soltanto astrattamente co- me suo, od egli nello stesso è in sè riflesso solo come astratto Io, simile esistenza ha perciò tuttavia un contenuto che non è se non suo.

Dilucidazione. Il concetto, nudamente tale, non fa distinzione al-

cuna tra consapevolezza (1) e verità. Ciò che pel concetto è certo ciò che il concetto ritiene per un subbiettivo che si accorda con l'obbietto, vien ritenuto dal concetto per vero, per quanto meschino e cattivo potesse essere il contenuto di un tal subbiettivo. La filosofia al contrario dee distinguere essenzialmente la nozione di verità dalla nuda consapevolezza; perocchè la consapevolezza che lo spirito ha di se stesso nella posizione di nuda coscienza è non-vera, contraddittoria; stante che lo spirito qui, accanto all'astratta certezza di essere con se stesso, ha precisamente l'opposta certezza di rapportarsi essenzialmente ad un Altro a lui opposto. Tal contraddizione deve esser tolta: ha in se stessa la spinta a dissolversi. La consapevolezza subbiettiva non sa porre alcun limite all'obbietto: essa deve acquistare la vera obbiettività; e, viceversa, l'obbietto da sua parte deve farsi mio non solo astrattamente, ma per tutti i versi della sua concreta natura. Siffatta meta vien già presentita dalla ragione che crede a se stessa, ma non può essere raggiunta che dal sapere della ragione, dalla cognizione compreensiva.

41.

I gradini ascendenti dalla consapevolezza alla verità sono i seguenti:

a) La consapevolezza è in generale coscienza, che ha un obbietto come tale:

b) È inoltre coscienza di sè, cui l'Io è obbietto:

c) È infine unità della coscienza e della coscienza di sè; chè lo spirito intuisce il contenuto dell' obbietto come se stesso, e se stesso come un che determinato in sè e per sè: questa è la ragione, nozione dello spirito.

(1) Qui, al par che ne' precedenti paragrafi della Fenomenologia, la forza della parola esigerebbe che traducessi *certezza*, o *percezione*. Noto ciò, perchè si scorgesse il ligame con le altre teorie precedenti.

Il traduttore.

Dilucidazione. I tre gradini dell'elevarsi della coscienza a ragione, dati in questo paragrafo, sono, tanto nel subbietto quanto nell'obbietto, attuose potenze della nozione, e possono esser considerati come altrettanti giudizi. Però, come si è già avvertito, l'astratto Io, o nuda coscienza, non ancora sa. Quindi, mentre il Non-io, che vale in sulle prime in coscienza come indipendente, vien tolto per via della potenza della nozione che opera in quello, dando all' obbietto la forma di universale, d' interno, invece della forma d' immediato di esterno d' individuale; e mentre la coscienza apprende in sè tal internato, il suo proprio internarsi che ha luogo in coscienza apparisce all'Io come un rendere interno l' obbietto. Sol quando l' obbietto è stato intrinseco all'Io, e la coscienza perciò si sviluppa a coscienza di sè, lo spirito conosce la potenza della sua propria interiorità come quella che è presente ed operante nell' obbietto. Ciò che nella sfera della nuda coscienza è sol per noi che lo consideriamo, nella sfera della coscienza di sè sta per lo spirito stesso. La coscienza di sè ha per suo obbietto la coscienza, e si contrappone alla stessa. Insiememente la coscienza è racchiusa nella coscienza di sè come un momento. In conseguenza la coscienza di sè procede necessariamente ad opporsi ad un' altra coscienza di sè respingendosi da se stessa, ed darsi in tale altra coscienza di sè un obbietto che è insieme indipendente ed a lui identico. Tale obbietto in sulle prime è un Io immediato individuale. Liberandosi questo dalla forma di unilaterale subbiettività che lo affetta, compreso come realtà compenetrata dalla subbiettività della nozione e conseguentemente come Idea; la coscienza di sè, alla contraddizione che serba con la coscienza, procede alla mediata identità con la stessa, e diventa perciò il concreto Esser per sè dell'Io, l' assolutamente libera ragione che riconosce se stessa nel mondo obbiettivo.

Non vale la pena di osservare che la ragione, la quale apparisce alla nostra considerazione come terza ed ultima, non è un che davvero ultimo, un risultato provveniente da qualche cosa a lei estranea: al contrario, è quella che fa da base alla coscienza ed alla coscienza di sè, ed è perciò il primo, originaria identità e verità di tali due unilaterali forme, e che si mostra togliendo queste.

a.

La coscienza come tale.

α.

La coscienza sensibile.

42.

Primamente la coscienza è immediata: il suo rapporto all' obbietto è perciò la percezione non mediata. L' obbietto stesso in conseguenza vien determinato come immediato, come Essere ed in sè riflesso, inoltre come immediatamente individuale. Questa è la coscienza sensibile.

La coscienza, qual relazione, racchiude soltanto le categorie pertinenti all'astratto Io, ossia al formale pensiero (parag. 39), le quali sono per lei le determinazioni dell' obbietto. Per la qual cosa la coscienza sensibile conosce l'obbietto come un Essere, come qualche cosa, cose esistenti, individuali, e così via via. Essa apparisce come la più ricca di contenuto, ma è la più povera di pensiero. Son le determinazioni del senso quelle che fanno tal ricca pienezza: son esse la materia della coscienza (paragr. 38), il sostanziale ed il qualitativo, che l' anima è e trova in sè nella sfera antropologica. La riflessione dell' anima in sè, l' Io, segrega da sè codesta materia, e le dà la determinazione dell'Essere.

L'individualità estesa e successiva, il quivi e l' ora, quale io ho determinato nella Fenomenologia dello spirito (1), l'obbietto della sensibile coscienza, appartiene propriamente all' intuizione. L'obbietto qui deve primamente prendersi nella relazione

(1) Vedi Fenomenologia dello spirito, pag. 57 e segg.

che esso ha alla coscienza, cioè come un che esterno a questa, ma non ancora determinato come a lui stesso esterno; ossia come un Esser fuori di sè.

Dilucidazione. Il primo de' tre gradini di sviluppo dello spirito fenomenologico nominati ne' precedenti paragrafi, cioè la coscienza, ha in sè i tre passi della coscienza

1) sensibile,
2) osservatrice,
3) intellettiva.

In siffatta gradazione manifestasi un processo logico.

1) Primamente l'obbietto è intieramente immediato, è un Essere; e così apparisce alla coscienza sensibile. Ma codesto immediato non ha verità: da esso bisogna passare all'Essere essenziale dell'obbietto.

2) Quando l'Essenza delle cose si fa obbietto della coscienza, questa non è più coscienza sensibile, ma osservatrice. In simile posizione le cose individuali vengono rapportate all' universale, ma solo rapportate. In conseguenza qui non ha luogo una vera identità dello individuale e dello universale, ma una miscela di simili due lati. In ciò sta una contraddizione che spinge al

3) terzo grado della coscienza, cioè alla coscienza intellettiva; e qui trova una soluzione, in quanto che l' obbietto viene rabbassato od elevato all'appariscenza di un Interno che è per sè. Tale appariscenza è il vivente. In considerando il quale, si svolge la coscienza di sè; mentre nel vivente l'obbietto coincide col subbiettivo: quindi la coscienza si scovre come l' Essenziale dell' obbietto, si riflette dall'obbietto in se stessa, e si fa a se stessa obbiettiva.

Giusta codesto universale sguardo a'tre passi di sviluppo della coscienza, volgiamoci primamente al-

La coscienza sensibile.

Questa è diversa dalle altre guise della coscienza, non perchè in essa l' obbietto viene a me per via del senso, ma piuttosto perchè

nella posizione della medesima, l' obbietto, sia interno od esterno, non ha altre determinazioni di pensiero se non quella di Essere in generale, susseguentemente quella di essere rimpetto a me un Altro indipendente,e un Riflesso in sè,un individuo,come individuo ed immediato. Lo speciale contenuto del sensibile, per esempio l' odore, il gusto, il colore e simili, è tutto proprio al sentimento, come abbiam visto nel paragrafo 25. Però la forma particolare del sensibile, l'Essere a se stesso esterno, l'affacciarsi in reciproca esteriorità nel tempo e nello spazio, è la determinazione dell' obbietto appresa dalla intuizione, come vedremo nel § 72: di modo che per la sostanza sensibile come tale non avvanza se non la determinazione di pensiero succennata: in forza della quale il moltiplice speciale contenuto de'sentimenti si ricomprende in un'unità che è fuori di me, e che in questa posizione vien conosciuto da me in guisa immediata ed isolata; accidentalmente cade per un istante nella mia coscienza, e quindi ne sparisce; in generale è per me, tanto secondo la sua esistenza che secondo la sua funzione, un dato tale da non saper io donde provvenga, perchè ha questa determinata natura, e se sia vero.

Per codesti brevi cenni sulla natura della coscienza immediata o sensibile si fa chiaro esser la stessa una forma del tutto inadeguata al contenuto in sè e per sè universale del dritto, del costume e della religione, una forma che corrompe anzi siffatto contenuto; perchè in simile coscienza all'assolutamente necessario, all'eterno, all'infinito, all' interno vien data la fisonomia di un finito,smembrato, esterno a se stesso.

In conseguenza,quando ne'tempi moderni non si è voluto riconoscere altro sapere oltre la scienza immediata di Dio, si è limitato il sapere a dir soltanto che Dio è, che esiste fuori di noi, e che, per quello sembra al sentimento, possiede talune date proprietà. Tale coscienza non mena ad altro che ad una ciarla ed un grossolano agire che si tien per religioso, con le sue accidentali asserzioni sulla natura di ciò che è divino, per essa trascendente.

43.

Il sensibile, per essere qualche che,si fa Altro. La riflessione del qualche che in sè, la cosa,ha molte proprietà, e, come individuale, ha nella sua immediatezza moltiplici predicati. In conseguenza, la moltiplice singolarità della sensibilità addiviene una latitudine, una moltiplicità di rapporti, di determinazioni,di riflessione ed universalità. Son esse determinazioni logiche, poste dal pensante, cioè dall'Io. Ma per esso, come appariscente, l'obbietto si cangia. La sensibile coscienza in tale determinazion dell'obbietto è Osservazione.

Dilucidazione. Il contenuto della coscienza sensibile è dialettico in se stesso. Esso dee esser individuale; ma per questo stesso non è un individuale, bensì molti individui; e poichè il contenuto individuo esclude da sè l'Altro, esso si rapporta precisamente all'Altro, addimostrasi qual superiore a se stesso e dipendente dall'Altro, quasi fosse da questo mediato ed avesse in se stesso l'Altro. La esatta verità dell'individuo immediato è perciò l'esser rapportato all'Altro. Le determinazioni di tal rapporto son quelle che si chiamano determinazioni di riflessione; e la coscienza che abbraccia codeste determinazioni costituisce l'Osservazione.

β.

L'Osservazione.

44.

La coscienza, passando oltre la sensibilità, prenderà l'obbietto nella sua verità, non come nudamente immediato, ma come mediato, in sè riflesso ed universale. Si ha così un nesso delle sensibili determinazioni con le ingrandite determinazioni pensate delle concrete relazioni e reciproche dipendenze. Quindi l'identità della coscienza con l'obbietto non è più l'astratta della percezione, ma è determinata, è sapere.

Il primo grado della coscienza, in cui la filosofia di Kant prende lo spirito, è quello dell'osservazione, che è in generale il punto fermo della nostra ordinaria coscienza, e più o meno della scienza. Essa parte dalla sensibile consapevolezza delle singole appercezioni o considerazioni, che vanno elevandosi a verità col venir considerate nel loro rapporto, col venir riflesse sopra di loro, in generale col divenir qualche cosa di necessario ed universale, col divenir esperienza secondo determinate categorie.

Dilucidazione. Benchè l'osservazione provvenga dalla considerazione della materia sensibile; pure non si arresta alla medesima; cosicchè non si limita all'odorare, al gustare, al vedere, al palpare, ma procede necessariamente a rapportare il sensibile ad un universale non immediatamente osservabile, a riconoscere ciascuna cosa isolata come avente in sè una reciproca dipendenza, a ricomprendere per esempio nella forza tutte le esternazioni della medesima, ed a ricercare tutti i rapporti, tutte le mediazioni che han luogo tra le cose singole. Che imperò mentre la coscienza meramente sensibile mostra soltanto le cose, valdire le appalesa nella loro immediatezza; l'osservazione, al contrario, comprende la dipendenza reciproca delle cose, pruova che, date talune circostanze, ne siegue un che determinato, e comincia così a dimostrar come vere le cose. Codesto dimostrare, intanto, è difettoso, e non è un che supremo. In effetti, quello pel quale una cosa va ad essere così dimostrata, è esso stesso un presupposto, bisognoso anch'esso di dimostrazione; di modo che in tal campo si va da presupposto in presupposto, e ne surge un progresso all'infinito. L'osservazione poggia sul punto fermo: bisogna scrutar tutto. Ma quando si parla di filosofia, dalla dimostrazione, che resta connessa a presupposti, propria dell'empirismo, è uopo elevarsi all'assoluta necessità della cosa.

Già nel paragrafo 39 è stato detto, che la trasformazione della coscienza apparisce come un cangiamento delle determinazioni del suo obbietto. In rapporto a siffatto punto può qui esser cennato che, mentre la coscienza osservatrice toglie la singolarità delle cose, le

idealizza, e nega così l'esteriorità del rapporto dell' obbietto all' Io; questo va in se stesso, guadagna interiorità; ma però la coscienza considera tal andare in sè come se accadesse nell'obbietto.

45.

Tale rannodamento dell' individuale e dell' universale è una miscela, mentre l' individuale resta l' Essere di fondo, fermo contro l'universale cui si rapporta. Vi ha in conseguenza una contraddizione da molti lati; quella in generale delle individue cose della sensibile appercezione che debbon essere la base dell' esperienza universale, e dell'universalità che invece è uopo ne sia il fondo e l'Essenza; quella della individualità, che presa nel suo concreto contenuto sta di per sè ferma, e delle moltiplici proprietà, che libere da tal negativo ligame e reciprocamente, son consistenti universali materie (1); e così via via. Qui è propriamente concretissima la contraddizione del finito per tutte le forme delle logiche sfere, in quanto che il qualche che è determinato come obbietto (2).

γ.

L'intelletto.

46.

La più esatta verità della osservazione sta in ciò che l' obbietto è piuttosto appariscenza e sua riflessione in sè, e per contrario un Interno un universale che è per sè. La coscienza di codesto obbietto è Intelletto. Siffatto Interno da una parte è la tolta moltiplicità del sensibile, e per tal via l' astratta identità; dall'altra parte racchiude anche perciò la moltiplicità, però come interna semplice differenza che nella vicissitudine delle appariscenze rimane identica a

(1) Vedi paragr. 123 e segg. della Logica.
(2) Ivi paragr. 194 e segg.

sè. Tal semplice differenza è il regno delle leggi dell'appariscenza suo fermo universale tipo.

Dilucidazione. La contraddizione notata ne' precedenti paragrafi viene sciolta da che le moltiplici determinazioni del sensibile, ferme e l' una a fronte dell' altra, e rimpetto all' interna unità di ciascuna singola cosa, vengono a rabbassarsi a fenomeno di un Interno che è per sè; e l' obbietto perciò dalla contraddizione della sua riflessione in sè e della sua riflessione in Altro viene a svilupparsi ulteriormente in una essenziale relazione di sè a se stesso. Elevandosi però la coscienza dalla considerazione della immediata individualità e dalla miscela dell' individuale e dell' universale all' appreensione dello Interno dell' obbietto; e determinandosi l' obbietto in una guisa pari all'Io; questo addiviene coscienza intellettiva. In tale Interno non soggetto al senso l' Intelletto crede carpire il vero. In sulle prime però siffatto Interno è un astratto identico in sè indivisibile, e noi abbiam presente tale Interno nella categoria di forza e di causa. Il vero Interno al contrario deve essere disegnato come concreto, come indistinto in se stesso. Appreso così, questo è quello che noi chiamiamo Legge. Perocchè l' Essenza della legge, sia che si rapporti alla natura esterna od all' etico ordinamento del mondo, consiste in una indivisibile unità, in una necessaria interna dipendenza reciproca delle determinazioni diverse. Così per legge va connesso al delitto necessariamente la punizione: al delinquente, per dir vero, la pena può sembrare qualche cosa a lui estranea; ma nella nozione del delitto sta essenzialmente il suo opposto, la punizione. Così pure, per ciò che concerne la natura esterna, la legge per esempio del movimento de' pianeti, per la quale, come si sa i quadrati de' tempi della rotazione stanno come i cubi del loro allontanamento dal sole, dee esser compresa come un'interna necessaria unità di determinazioni diverse. Simile unità in ogni caso vien compresa primamente dal pensiero speculativo della ragione, ma viene già scoverta dalla coscienza intellettiva nella moltiplicità delle appariscenze. Le leggi sono le determinazioni dello intelletto insito al mondo stesso: in esse per conseguenza la coscienza intellettiva ritrova la sua propria natura, e si fa così a se stessa obbiettiva.

47.

La legge, relazione di universali permanenti determinazioni, in
anto la sua differenza è interna, ha la sua necessità in se stessa:
ascuna delle determinazioni, come non diversa esternamente dall'al-
a, sta immediatamente nell'altra. L'interna differenza per tal guisa è
ella che è in verità, la differenza in lei stessa, o la differenza che
on è. In codesta determinazione di forma dispare la coscienza in
, che come tale racchiude la indipendenza reciproca del subbietto
dell'obbietto: L'Io giudica un obbietto che non è da lui diverso, se
esso; ed è coscienza di sè.

Dilucidazione. Ciò che si dice in questo paragrafo circa l' inter-
a differenza che forma l'Essenza della legge, esser cioè codesta dif-
renza una differenza nulla, lo stesso vale circa la differenza che
siste nell' Io a se stesso obbiettivo. Come la legge è un diverso non
olo contro qualche altra cosa, ma un che diverso in se stesso, e
ella sua diversità con sè identico; tale è pure l' Io che ha sè per ob-
ietto e conosce se stesso.

Poichè dunque la coscienza, come intelletto, conosce la legge,
nesta si rapporta ad un obbietto in cui l' Io ritrova la copia del
uo proprio Sè, e quindi sta in procinto di svilupparsi la coscien-
a di sè come tale.

Poichè però, come si è avvertito nell'aggiunta al § 46, la coscien-
a puramente intellettiva non giunge a comprendere la unità delle
iverse determinazioni date nella legge, valdire non giunge a svi-
uppare dialetticamente da ciascuna di tali determinazioni l' oppo-
ta; così codesta unità per quella coscienza resta qualche cosa di
norto, che perciò non si accorda con l'attività dell' Io. Nel vivente,
l contrario, la coscienza intuisce il processo stesso del porre e del
ogliere le diverse determinazioni; osserva che la diversità non è di-
ersità, o meglio non è una differenza assolutamente fissa. Peroc-
hè la vita è quell' Interno che non rimane astratto, ma va tutto
ella sua esternazione: essa per la negazione dello immediato, dello
sterno, del mediato che leva all' immediatezza la stessa sua media-

zione, è un'esistenza sensibile esterna, ed insieme assolutamente interna; è una materia in cui sembra togliersi la reciproca esteriorità delle parti e rabbassarsi l'individuo ad un che ideale, ad un momento a membro dello intiero: in breve la vita dee esser compresa come uno scopo a se stessa, come uno scopo che ha in sè il suo mezzo, come una totalità in cui ciascuna differenza è insieme scopo e mezzo. Nella coscienza di questa dialettica, di questa vivente unità del diverso si avviva quindi la coscienza di sè, la coscienza di ciò che è a se stesso obbiettivo, epperò in sè indistinto semplice Ideale; la conoscenza della verità di ciò che è naturale, dell' Io.

b.

La coscienza di sè.

48.

La verità della coscienza è l' esser conscio di sè; e questo è il fondamento di quella; cosicchè nell' esistenza ogni coscienza di un altro obbietto è coscienza di sè: Io conosco l' obbietto come mio (cseo è concetto mio); Io in conseguenza vi conosco me. L'espressione della coscienza di sè è io = io; astratta libertà, pura idealità. Onde non ha realtà; imperocchè essa stessa è l'obbietto di sè; e non è tale, poichè non è presente differenza alcuna dello stesso e di sè.

Dilucidazione. Con l'espressione io = io viene enunciato il principio della ragione assoluta e della libertà. La libertà e la ragione consistono in ciò, che io mi elevi alla forma di io = io; che io riconosca tutto come mio, come Io; che io comprenda ogni obbietto come un membro nel sistema di ciò che io stesso sono; in breve, che io tenga nella stessa ed identica coscienza l' Io ed il mondo, ritrovando nel mondo me stesso, e viceversa avendo nella mia coscienza ciò che è, ciò che ha obbiettività.

Intanto tale identità dell'Io e dell' obbietto, che fa il principio dello spirito, è presente nell' immediata coscienza solo astrattamente; e

vien riconosciuto sol da *noi*, da coloro che la considerano e non dalla stessa coscienza di sè. L' immediata coscienza di sè non ha ancora per obbietto l' io = io, ma soltanto l' Io; ed è perciò libera solo per noi e non per se stessa; non sa nulla di sua libertà, ha in sè il fondamento della stessa, ma non è ancora la vera reale libertà.

49.

L' astratta coscienza di sè è la prima negazione della coscienza, ed è quindi affetta da un obbietto esterno, formalmente con la negazione di sè: laonde è insieme il grado precedente, quello della coscienza, e la contraddizione di sè come coscienza di sè, e di sè come coscienza. Poichè l'ultima, e la negazione in generale nell' io = io, è in sè già tolta; la coscienza di sè, qual consapevolezza di se stesso contro l'obbietto, ha la spinta di por quello ch'essa è in sè, di dare cioè da se stessa contenuto ed obbiettività allo astratto sapere, e viceversa di liberarsi dalla sua sensibilità, togliendo la data obbiettività e ponendola identica a se stessa. L' una e l' altra cosa son lo stesso; è l'identificazione della coscienza e della coscienza di sè.

Dilucidazione. Il difetto dell' astratta coscienza di sè sta in ciò, che questa e la coscienza sono reciprocamente di due diverse maniere, e non si sono ancora vicendevolmente ragguagliate. Nella coscienza noi vediamo la mostruosa differenza dell' Io, di questo semplicissimo, da un lato, e dall' altro dell' infinita moltiplicità del mondo. Tal contraddizione dell' Io e del mondo, non giunta ancora a vera riconciliazione, forma la finità della coscienza. La coscienza di sè, all' incontro, ha la finità nella sua identità con se stessa tuttavia del tutto astratta. Nell' io = io della immediata coscienza di sè si ha una differenza che dev' essere, ma non è posta ancora e non è reale.

Questa scissura tra la coscienza di sè e la coscienza rappresenta un'interna contraddizione della coscienza di sè con se stessa, mentre questa è insieme il grado precedente, quello della coscienza, ed in conseguenza il contrapposto di se stessa. Voglio dire che, poichè l'astratta coscienza non è che la prima ed in conseguenza la negazione

ancor condizionata dall' immediatezza della coscienza, e non è l' solutа negazione, cioè la negazione di negazione che è affermazi infinita; così essa stessa ha la forma di un Essere, di un immedia di un che riempito di esteriorità, non ostante, o meglio, proprio la sua indistinguibile interiorità: essa quindi racchiude la negazi non solamente in sè, ma anche fuori di sè, come un obbietto es no, come un Non-io, ed è perciò coscienza.

La contraddizione qui delineata dee essere sciolta, e questo viene in modo che la coscienza di sè, che ha se stessa per obbi come coscienza come Io, sviluppa ulteriormente la semplice idea dell' Io a differenza reale; onde si dà obbiettività, togliendo la unilaterale subbiettività. Tal processo è identico col rovescio, quale l'obbietto posto subbiettivamente dall' Io, viene immerso l' interiorità della persona, annullando così la dipendenza dell dall' esterna realtà quale è data in coscienza. Per tal via la coscie di sè giugne non ad avere a sè d'accanto la coscienza, nè ad esser c nessa con la medesima esternamente, ma a compenetrarla veram te, ed a contenerla in sè come disciolta.

Per raggiungere siffatta meta, la coscienza di sè dee percorr tre gradi di sviluppo.

1) Il primo di questi gradi ci presenta l'individuale coscienza di immediata, semplice, identica a se stessa, ed insieme rapportata un esterno obbietto, e perciò in contraddizione. Determinata co la coscienza di sè è la percezione di sè come di un Essere, a fro del quale l' obbietto ha la determinazione di un che solo apparen mente stabile, ma nullo nel fatto. È questa la coscienza che bran

2) Nel secondo gradino l' Io obbiettivo acquista la determinaz ne di un altro Io, e nasce così la relazione di una coscienza di ad un' altra coscienza di sè, e fra le due il processo del Riconosc si. In simil punto la coscienza di sè non è più meramente indi duale; bensì in lei già comincia l'unificazione dell'individualità e d l'universalità.

3) Inoltre, poichè si toglie l' Esser altro delle persone recipro mente opposte, e queste nella loro indipendenza addiventano nonp tanto l' una all' altra identiche, nasce il terzo di que' gradi, l' univ sale coscienza di sè.

a.

La brama.

50.

La coscienza di sè nella sua immediatezza è individuo e brama, è ı contraddizione della sua astrazione che deve essere obbiettiva, o ella sua immediatezza, che ha la fisonomia di un obbietto esterno dee essere subbiettiva. Per la consapevolezza di se stesso provve- ıiente dal levarsi della coscienza, l'obbietto è determinato come nul- ɔ;e pel rapporto della coscienza di sè all'obbietto, pur la sua astratta ıealità è determinata come nulla.

Dilucidazione. Come già si è avvertito nella giunta al preceden- e paragrafo, la brama è quella forma in cui la coscienza di sè ap- ıarisce nel primo grado del suo sviluppo. Qui, nella seconda parte ella scienza dello spirito subbiettivo, la brama non ha ulteriore de- erminazione che quella di spinta, in quanto essa è indiretta ad un ısterno obbietto in cui cerca appagarsi, senza esservi determinata lal pensiero. La necessità per la quale esiste nella coscienza di sè ın istinto così determinato, consiste in ciò, che la coscienza di sè, ome si è fatto rilevare nell'aggiunta al precedente paragrafo, è in- ıieme anche il suo precedente grado, valdire è coscienza, e cono- ıce siffatta interna contraddizione. Quando un che identico a se stes- ıo porta in sè una contraddizione ed è riempito dal senso della sua dentità con sè che è in sè, ed insieme dall' opposto senso della sua nterna contraddizione, allora nasce necessariamente l' istinto per togliere codesta contraddizione. Ciò che non vive non ha istinto, mentre non può sostenere la contraddizione, ma cade a precipizio quando lo spinge l' Altro di se stesso. Lo animato, al contrario, e lo spirito hanno necessariamente un istinto, perocchè nè l'anima nè lo spirito ponno stare senza avere in sè la contraddizione, o senten- dola o conoscendola. Però nella coscienza di sè immediata, e per- ciò naturale, individua, esclusiva, la contraddizione, come si è già

detto, ha la forma seguente; valdire che la coscienza di sè, la cui nozione consiste nel rapportarsi a se stessa, nell'essere io = io, si rapporti ad un esterno obbietto, ad un Non-io, ad un Altro immediato non posto esternamente, essendo esterno a se stessa: in effetti, benchè esista come totalità, come unità del subbiettivo ed obbiettivo, nonpertanto in sulle prime sta come unilaterale, come un che soltanto subbiettivo che per l'appagamento della brama giugne ad essere totalità in sè e per sè.

Nonostante quella interna contraddizione, la coscienza di sè rimane assolutamente consapevole di se stessa, mentre sa che l'obbietto immediato esterno non ha vera realtà, che anzi è nullo a fronte del subbietto, avendo sì un' apparenza di stabilità, ma nel fatto essendo tale da non aver merito e non poter stare da sè, ma da soccombere per la reale potenza del subbietto.

51.

In conseguenza la coscienza di sè, in sè, si sa nell'obbietto, che in questo rapporto è congruo allo istinto. Nella negazione di ambi gli unilaterali momenti come della propria attività dell' Io, si fa per lui la detta identità. Codesta attività non può prestare alcuna resistenza all'obbietto, come impersonale in sè e per la coscienza di sè. La dialettica nel togliersi, che è sua natura, esiste qui quale attività dell' Io. Quivi il dato obbietto vien posto tanto subbiettivamente, quanto la subbiettività si spoglia della sua unilateralità e si obbiettiva.

Dilucidazione. Il subbietto di sè conscio si sa identico in sè all'esterno obbietto, sa che questo racchiude la possibilità dell' appagamento della brama; che l'obbietto corrisponde alla brama, e che perciò questa vien eccitata per via di quello. Il rapporto all'obbietto è quindi necessario al subbietto. Questo intuisce in quello il suo proprio difetto, la sua propria unilateralità, vede nell' obbietto una qualche cosa che appartiene alla sua propria Essenza e che nonpertanto le manca. La coscienza di sè è nel caso di toglier via simile contraddizione, perocchè non è Essere ma assoluta attività; ed

essa la toglie impadronendosi dell'obbietto che si presenta come consistente, ed appagandosi col consumarlo: con tal processo, suo proprio scopo, la coscienza di sè si sostiene. L'obbietto in conseguenza dee perire, perocchè ambi, il subbietto e l'obbietto, son qui immediati, ed essi non possono altrimenti unificarsi, se non negando l'immediatezza di uno di essi e propriamente dell'obbietto impersonale. Con l'appagamento della brama si pone quella che è in sè identità del subbietto e dell'obbietto, tolta la unilateralità della subbiettività e l'apparente indipendenza dell'obbietto.

Però mentre l'obbietto viene annullato dalla bramosa coscienza di sè, può sembrare che esso soggiaccia ad una forza del tutto estranea. Ciò non è che un'illusione. In effetti, l'obbietto immediato dee togliersi per sua propria natura per la sua propria nozione, perocchè nella sua individualità non corrisponde all'universalità della sua nozione. La coscienza di sè è l'appariscente nozione dell'obbietto stesso. L'obbietto, nell'essere annullato dalla coscienza di sè, soggiace alla potenza della sua propria nozione a lui interna, e che perciò pare gli venga soltanto dall'esterno.

Così l'obbietto vien posto subbiettivamente. Ma col togliere l'obbietto, il subbietto, come si è già avvertito, toglie anche il suo proprio difetto, il suo spezzarsi in un indistinguibile io = io, ed in un Io che si rapporta all'obbietto esterno; e dà in conseguenza molto della sua subbiettività obbiettività quando rende subbiettivo il suo obbietto.

52.

Il prodotto di questo processo si è, che l'Io si fonde con se stesso, e quindi si appaga per sè, è reale. In questo ritorno, dal lato esterno, egli in sulle prime resta determinato come individuo, e si sostiene come tale; e mentre si rapporta all'obbietto impersonale sol negativamente, questo vien distrutto. La brama quindi nel suo appagamento è in generale distruttrice, come è egoistica quanto al suo contenuto. E poichè l'appagamento avviene soltanto in una cosa singola, che passa via, così nello appagamento si rigenera la brama.

Dilucidazione. La relazione della brama all'obbietto è completamente l'egoistico disfarlo, e non quella d'informarlo. In quanto la coscienza di sè si rapporta all'obbietto come attività formatrice, l'obbietto prende la forma di subbiettivo che acquista in lui una consistenza e vien conservata quanto alla sua materia. Al contrario per l'appagamento, la coscienza di sè vincolata dalla brama, poichè non possiede ancora la forza di sostener l' Altro come indipendente, distrugge la consistenza dell'obbietto; cosicchè la forma di subbiettivo in questo non giugne a fermezza alcuna.

Tanto l'obbietto della brama e la brama stessa, quanto necessariamente anche l'appagamento della brama, è qualche cosa d'individuale e passeggiero che riproduce sempre nuove brame; un obbiettivare che resta sempre in contraddizione permanente con l'universalità del subbietto, e che si risveglia sempre per la sentita mancanza della subbiettività immediata: non raggiunge mai la meta, ma importa un progresso all'infinito.

53.

Ma il senso di sè, che si fa Io nell' appagamento, dal lato interno od in sè non si arresta allo astratto Esser per sè od alla sua individualità; ma, qual negazione dell' immediatezza e dell' individualità, il risultato racchiude la determinazione dell'universalità e la identità della coscienza di sè col suo obbietto. Il giudizio o la direzione di questa coscienza di sè è la coscienza di un obbietto libero in cui l' Io ha la conoscenza di sè come Io, ma che però è tuttavia fuori di lui.

Dilucidazione. Dal lato esterno, come si è avvertito nell'aggiunta al precedente paragrafo, l' immediata coscienza di sè resta presa al noioso avvicendamento della brama e dello accontentamento della stessa, che si protende all'infinito; alla subbiettività che ritorna sempre in sè dal suo obbiettivarsi. Dal lato interno però o secondo la nozione, la coscienza di sè, togliendo la sua subbiettività e l'obbietto esterno, nega la sua propria immediatezza, il punto fermo della brama; si pone a fronte di se stessa con la determinazione dell'Es-

ser altro, riempie l'Altro con l'Io, rende l'impersonale un obbietto libero e personale, un altro Io, e così si contrappone a se stesso come un Io diverso; con che s'innalza sull'egoismo della brama soltanto distruttrice.

β.

La riconoscente coscienza di sè.

54.

Una coscienza di sè per una coscienza di sè è in sulle prime immediata, come un Altro per un Altro. Io guardo in essa, qual Io, me stesso; ma vi guardo un immediato esistente, un altro obbietto assolutamente consistente a fronte di me come Io. Il toglier via l'individualità della coscienza di sè è il primo toglier via, onde essa si determina come particolare. Tal contraddizione dà la spinta a mostrarsi come libero Sè, e di esistere per Altri come tale. Questo è il processo della riconoscenza.

Dilucidazione. Il secondo grado di sviluppo della coscienza di sè, segnato nell'intitolazione di questo paragrafo, ha di comune l'immediatezza con quello che forma il primo grado dello sviluppo della coscienza di sè, vincolata dalla brama. In simile determinazione sta la mostruosa contraddizione che l'Io, universalissimo, assolutamente compenetrante, non franto da limite alcuno, Essenza comune a tutti gli uomini, identità unica de' due individui che qui si rapportano e che fanno per dir così una luce sola; ciò nonpertanto è doppio; ed i due stanno in perfetta rigidezza e ritrosia l'uno a fronte dell'altro, ciascuno come un riflesso in sè, assolutamente diverso all'altro ed incompenetrabile.

55.

È una lotta: perocchè io non posso conoscer me stesso nell'Altro, in quanto che l'Altro è per me un altro immediato Esser deter-

minato. Così pure io non posso venir riconosciuto come immediato, ma solo in quanto tolga in me stesso l'immediatezza e quindi dia un Essere determinato alla mia libertà. Ma questo immediato è insieme la corporeità della coscienza di sè; in cui questa ha il suo proprio senso di se stesso, come nel suo indice e strumento, ed ha il suo Esser per altri al pari che il suo mediato rapporto con quelli.

Dilucidazione. La prima fisonomia della contraddizione, data nelle aggiunte a'precedenti paragrafi si è, che ambi i conscii subbietti che si rapportano a vicenda, per aver un immediato Esser determinato, sono naturali, corporei; e perciò esistono in forma di cose sottoposte ad una forza estranea, e come tali stanno l'uno a fronte dell'altro: insiememente sono assolutamente liberi, e non può l'uno trattar l'altro sol come immediato Esser determinato, come un che meramente naturale. Per vincere codesta contraddizione è necessario che i due individui, vicendevolmente opposti nel loro Esser determinato, nel loro Esser per altro, si pongano e si riconoscano per quelli che essi sono in sè o secondo la loro nozione, valdire per Essenza non meramente naturale ma libera. Per tal via solamente viene ad aver luogo la vera libertà: perocchè come questa consiste nella mia identità con l' Altro, così Io son veramente libero quando anche l'Altro è e vien da me riconosciuto libero. Tale libertà dell'uno nell'Altro unisce gli uomini intimamente; mentre il bisogno e la necessità non gli accozza se non esternamente. Gli uomini, quindi, debbono volersi ritrovare l'uno nell' altro. E ciò non può accadere fino a quando sian vincolati dal loro Essere immediato, dalla loro naturalezza. In effetti, è questa che gli segrega l' uno dall' altro e gl' impedisce ad essere reciprocamente liberi. In conseguenza la libertà esige che il subbietto conscio non lasci star ferma la sua propria naturalezza, nè soffra la naturalezza dell' Altro; ma piuttosto, indifferente pel suo proprio Essere determinato, nelle singole immediate azioni ponga in giuoco la propria e l'altrui vita pel conseguimento della libertà. Laonde la libertà non può guadagnarsi che lottando: l'asserire d' esser libero, non basta: sol quando l'uomo porti se stesso come l' altro in periglio di morte, si appalesa, nel punto in cui siamo, la sua capacità ad esser libero.

56.

La lotta della riconoscenza va alla vita ed alla morte: ciascuna delle due coscienze di sè mette in periglio la vita dell'altro, e si rassegna a perigliare, ma solo a perigliare: imperocchè ciascuno è indiretto a sostener la propria vita, come Esser determinato della sua libertà. La morte dell' uno, che scioglie da un lato la contraddizione per via dell' astratta epperò piena negazione dell' immediatezza, è una nuova contraddizione più forte della prima per l' essenzial lato, per l'Essere determinato della riconoscenza che vien tolto via.

Dilucidazione. L' assoluta pruova della libertà nella lotta della riconoscenza è la morte. Mentre i lottanti rischiano di morire, pongono essi dall'una e dall'altra parte il loro natural Essere come negativo, mostrano che lo riguardano come nullo. Nonpertanto con la morte vien negata in fatto la naturalezza, e quindi sciolta la sua contraddizione con l' Io. Ma codesta soluzione è astrattissima, soltanto negativa non positiva. Imperocchè, quando uno de' due che lottano a vicenda pel loro reciproco riconoscimento soccombesse, allora non ha luogo riconoscenza alcuna; epperò tanto il superstite quanto il morto non verrebbe riconosciuto. Laonde per la morte nasce la nuova e più grande contraddizione, che quelli i quali mostrano per mezzo della lotta la loro interna libertà, non giungono al riconosciuto Esser determinato di loro libertà.

Per evitare qualche sbaglio in ordine alla delineata posizione, è buono avvertire che la lotta pel riconoscimento, nella assegnata forma spinta fino all'estremo, può aver luogo soltanto nello stato naturale quando gli uomini stanno come individui: nella società civile, all' incontro, e nello Stato non ha luogo; mentre in essi è già dato quello che forma il risultato della lotta, cioè l'esser riconosciuto. In effetti, benchè lo Stato possa surgere anche per via della forza, non riposa però sulla stessa: la forza nel suo prodursi porta all' esistenza sol ciò che è giusto in sè e per sè, la legge, la costituzione politica. Nello Stato domina lo spirito del popolo, il costume, la legge: in esso l'uomo vien riconosciuto e trattato come Essenza razionale, come li-

bero e persona; e l'individuo da sua parte si fa degno di tal riconoscimento col vincere la naturalezza della sua coscienza di sè, obbedendo ad un universale, alla volontà che è in sè e per sè, alla legge; onde si comporta a fronte dell'Altro in guisa universalmente valida, riconoscendolo per quello che egli stesso vuol valere, cioè per libero e persona. Il cittadino assiegue il suo onore nello Stato per la carica ch' egli occupa, pel mestiero da lui esercitato, e per la sua attività in altro modo lavoratrice. Onde il suo onore ha un contenuto sostanziale, universale, obbiettivo, non più dipendente dalla vuota subbiettività. Il che manca nello stato naturale, in cui gl' individui debbono costringere gli altri al riconoscimento, checchè essi sieno o far possano.

Si fa chiaro pel detto, che il duello non può in modo alcuno esser confuso con la lotta pel riconoscimento, la quale forma un necessario momento nello sviluppo dello spirito umano. Quello non avviene nella posizione naturale dell' uomo, come l' altra; ma in una più o meno civilizzata forma della società civile e dello Stato. Il proprio posto del duello, nella storia del mondo, è sito nel sistema feudale, che dovrebbe essere una posizione giuridica, ma che non l' è se non in picciol grado. Col duello il cavaliere, per qualunque cosa accadergli potesse, volea far valere di non aver commesso trascorso alcuno, ma d'esser del tutto senza macchia. E ciò venia a dimostrarsi col duello. Quantunque il dritto della guerra privata venisse usato in una certa forma, pure essa avea a suo assoluto fondamento l' egoismo: in conseguenza l'esercitarlo non era una pruova di razionale libertà e d' onore veramente cittadinesco; era anzi un saggio di rozzezza e spesso d' inverecondo senso che reclamava, non ostante sua malignità, un onore esterno. Ne' popoli antichi non si trova duello, perchè loro era straniero il formalismo della vuota subbiettività, la voglia subbiettiva di valere nella sua immediata individualità: essi aveano il loro onore soltanto nella loro solida identità con la relazione etica, qual' è lo Stato. Negli Stati d'oggidì il duello non può altrimenti dichiararsi che un fittizio ritorno alla rozzezza del medio evo. In ogni caso, presso i militari d'altri tempi il duello potea avere un senso passabilmente razionale, in quanto l' individuo volea mo-

strare d'avere uno scopo più elevato di quello di lasciarsi ammazzare per ragion del soldo.

57.

Poichè la vita è tanto essenziale quanto la libertà, la lotta finisce come unilaterale negazione, con la differenza che l'uno de' lottanti preferisce vivere, conserva la sua individuale coscienza di sè, ma abbandona il venir riconosciuto; l'altro poi si tien fermo nel suo rapporto a se stesso, e vien riconosciuto dal primo come da un soggetto. È questa la relazione di signoria e servitù.

La lotta pel riconoscimento, e la soggezione ad un Signore, è l'appariscenza, per la quale la convivenza degli uomini si produce come principio dagli Stati. La forza che sta in fondo a tale appariscenza non è però fondo al dritto, ma soltanto il necessario ed autorevole momento del passaggio dallo stato di coscienza di sè immersa nella brama e nella individualità allo stato di coscienza universale. Quella forza è l'esterna od appariscente cominciamento degli Stati, e non il loro sostanzial principio.

Dilucidazione. La relazione di signoria e schiavitù racchiude un relativo dissolversi della contraddizione tra la specialità in sè riflessa; e la opposta identità de' diversi conscii subbietti. In effetti, in siffatta relazione l'immediato delle speciali coscienze vien tolto dal lato del servo, ma conservato dal lato del signore. Mentre la naturalezza della vita si arresta a questo doppio lato, l'arbitrio del servo si abbandona alla volontà del signore; acquista per suo contenuto lo scopo del padrone, che da sua parte non apprende nella coscienza di sè la volontà del servo, ma cura soltanto il mantenimento della naturale vitalità di lui; di modo che in questa relazione la posta identità della coscienza di sè de' subbietti che si rapportano reciprocamente viene ad aver luogo unilateralmente.

Per quello concerne la storia della relazione di che parliamo, si

avverta, che gli antichi popoli, greci e romani, non si erano elevati ancora alla nozione dell' assoluta libertà; perocchè essi non riconoscevano che l' uomo come tale, come questo universale Io, come razionale coscienza di sè, ha dritto alla libertà. Per essi l'uomo venia ritenuto libero sol quando fosse concepito tale. Onde la libertà per loro avea tuttavia la determinazione di naturalezza. Perciò vi era schiavitù ne' loro liberi Stati; ed in Roma nacquero sanguinose guerre, in cui gli schiavi tendevano a farsi liberi, tentavan giugnere al riconoscimento del loro eterno dritto umano.

58.

Da un lato, la relazione cennata è la comunanza de'bisogni e della cura per appagarli, stantechè il mezzo della signoria, il servo, dee esser conservato nella sua vita. Invece della barbara distruzione dell'obbietto, subentra l'acquisto, la manutenzione, la cultura dello stesso, qual mezzo in cui si fondano ambi gli estremi della propria stabilità e dell'instabilità. La forma della universalità nello appagamento del bisogno è un mezzo permanente, ed una preveggenza che tien d'occhio ed assicura l'avvenire.

59.

Dall' altro lato, secondo la differenza, il Signore nel servo e nel servigio di lui tien di mira a valere nel suo proprio Esser per sè, mediante il dileguamento dell' immediato Esser per sè che compete all' Altro. Questi, il servo, lavora perciò in servigio del Signore secondo lo arbitrio e la singolare volontà di lui; toglie l'interna immediatezza della brama; ed in tale alienazione fa del timore del Signore il principio della saggezza, il passaggio all'universale coscienza di sè.

Dilucidazione. Lavorando il servo pel Signore, e perciò non nell' esclusivo interesse della sua propria individualità; la sua brama acquista la latitudine di essere non solo la brama di un dato uomo, ma di racchiudere insieme quella dell' Altro. Con ciò il servo si ele-

sulla egoistica individualità della sua naturale volontà; e sta, giu-
il suo merito, più in su del signore che, vincolato nel suo egoi-
o, riguarda nel servo solo la sua immediata volontà, e vien rico-
sciuto sol formalmente da una coscienza non libera. La soggezio-
dell' egoismo nel servo forma il principio della vera libertà del-
uomo. La trepidazione dell' individualità del volere, il senso della
llità dell' egoismo, l' abitudine ad obbedire è un necessario mo-
nto nella civilizzazione di ogni uomo. Senza aver pruovata cotale disciplina che frange il capriccio, nessuno divien libero, razionale e capace di comando. Per divenir libero, per acquistare la capacità di governarsi da sè, tutti i popoli hanno dovuto passare a traverso la forte trutina della soggezione ad un Signore. Così p. e. era necessario che, avendo Solone democratizzato gli Ateniesi con le sue leggi, Pisistrato si creasse una forza per costringere i suoi concittadini ad obbedire a quelle leggi: e quando siffatta obbedienza ebbe preso radice, la signoria de' Pisistratidi divenne inutile. Così pure Roma dovè vivere sotto il duro regime de're, prima che potesse nascere quella maravigliosa romana virtù pronta ad ogni sagrificio per l'amor di patria: virtù surta col frangere l'egoismo.

La servitù e la tirannia sono altresì un necessario momento nella storia de' popoli, e perciò un che relativamente giusto. A' popoli che rimangon servi non si fa un' assoluta ingiustizia; perocchè chi non possiede il coraggio di rischiar la vita per l'acquisto della libertà, egli merita di essere schiavo: epperò quando un popolo non solo si educa ad esser libero, ma ha il reale energico volere della libertà, non vi ha forza umana che possa tenerlo nella schiavitù di una passività governativa.

L' obbedienza servile rappresenta, come abbiam detto, soltanto il cominciamento della libertà, mentre quello cui si soggetta la naturale individualità della coscienza di sè, in tale obbedienza, non è la razionale volontà che è in sè e per sè, veramente universale, ma è l'individua accidentale volontà di un altro subbietto. Che imperò qui si presenta solo un momento della libertà, quello della negazione dell'egoistica individualità; mentre il positivo lato della libertà ottiene realtà da una banda, quando la servile coscienza di sè si scioglie

tanto dalla individualità del Signore quanto dalla sua propria individualità, abbracciando nella sua universalità indipendente dalla specialità del subbietto ciò che è razionale in sè e per sè; dall' altra banda, quando la coscienza di sè del Signore per la comunanza di bisogno e della cura per soddisfarlo, comunanza che ha luogo tra lui e 'l servo, come pure per l' intuizione del dileguarsi dell' immediata individualità a lui opposta nel servo, vien portato a riconoscere come vero tal dileguamento anche in rapporto a lui stesso; ed a soggettare così la sua propria personale volontà alla legge della volontà che è in sè e per sè.

γ.

La universale coscienza di sè.

60.

La universale coscienza di sè è l' affermativo saper il proprio Sè in un altro Sè, de' quali ciascuno, come libera individualità, ha assoluta indipendenza; ma, in forza della negazione della sua immediatezza o brama, non si distingue dall'altra; è universale coscienza di sè ed obbiettiva: ha la reale universalità come opposizione, in quanto si sa riconosciuto nel libero Altro; e conosce ciò, in quanto riconosce l'Altro e lo conosce libero.

Simile universale riflessa appariscenza della coscienza di sè, la nozione, che si conosce nella sua obbiettività come subbiettività con sè identica e perciò universale, è la forma della coscienza della sostanza di ogni essenziale spiritualità, della famiglia, cioè, della patria, dello Stato; come pure di tutte le virtù, dell'amore, dell' amicizia, della bravura, dell' onore, della gloria. Ma siffatta appariscenza del sustanziale può esser anche distinta dallo stesso, e tenersi ferma per sè in un vuoto onore, in una stolta gloria e simili vanità.

ilucidazione. Tal risultato della lotta pel riconoscimento, de-
a dalla nozione dello spirito, è l' universale coscienza di sè, che
resenta il terzo gradino in questa sfera; valdire, è quella libera
ienza di sè, per la quale la coscienza di sè a lui opposta non è
non libera come nel secondo gradino, ma è del pari indipenden-
n siffatta posizione i conscii subbietti che si rapportano a vi-
là si elevano reciprocamente alla coscienza della loro reale uni-
alità, della libertà competente a tutti;e quindi all' intuizione del-
ro determinata vicendevole identità.

Signore che si opponeva al servo non era ancor libero; peroc-
egli non peranco riguardava nell'Altro se medesimo.Sol col far-
bero del servo,il Signore di conseguenza addiviene perfettamen-
ibero. Nello stato di simile universale libertà, io; essendo in me
sso, immediatamente son riflesso nell' Altro; e viceversa, io mi
porto immediatamente a me stesso,rapportandomi all'Altro.Laon-
oi abbiamo qui la potente direzione dello spirito in molti spiriti,
sono in sè e per sè ed a vicenda perfettamente liberi, indipen-
ti, assolutamente restii e resistenti , e non pertanto reciproca-
nte identici e quindi non indipendenti non incompenetrabili, ma
del pari insieme. Questa relazione è di una specie tutt'affat-
speculativa: e quando si creda che la speculazione sia un che lon-
o ed incomprensibile, basta considerare il contenuto di simile re-
ione per convincersi dell'inconsistenza di siffatta opinione.Lo spe-
ativo o razionale e vero consiste nell' identità della nozione, ossia
subbiettivo, e della obbiettività. E tale identitá è visibilissima
punto di che discorriamo. È dessa che rappresenta la sostanza
costume; cioè della famiglia, della filogenia (in dove quell'unità
la forma di specialità), del patriottismo, volere degli universali
pi ed interessi dello Stato, dell'amor di Dio;della bravura altresì,
quanto impegna la vita in una cosa universale, e finalmente an-
e dell' onore, tutte le volte che questo abbia per suo contenuto
n l' indifferente singolarità dell' individuo,ma qualche cosa di su-
nziale e veramente universale.

61.

Codesta identità della coscienza e della coscienza di sè racch in sulle prime gl' individui quasi apparissero l' uno nell' altro. M siffatta identità la loro diversità è una diversità indeterminatissi o meglio è una differenza nulla. La loro verità in conseguenza loro universalità che è in sè e per sè, è l' obbiettività della cosc za di sè, la Ragione.

La Ragione, come l'Idea (Logica, parag. 213) apparisce così determinata che i contrapposti della nozione e della re in generale, di cui essa è l'unità, qui hanno la forma della zione che esiste per sè, della coscienza e dell' obbietto d esternamente a fronte della medesima.

Dilucidazione. Quella che ne' precedenti paragrafi abbiam c mata universale coscienza di sè, essa nella sua verità è la noz della Ragione: dico nozione in quanto non esiste solamente c logica Idea, ma come Idea sviluppata a coscienza di sè. In effi come già sappiamo per Logica, l' Idea consiste nell' unità del s biettivo, ossia della nozione e della obbiettività. E l' universale scienza di sè ci si è mostrata come siffatta identità; poichè abb visto, che la stessa, nella sua assoluta diversità dal suo Altro, è rò insieme assolutamente identica allo stesso. Codesta identità d subbiettività e dell'obbiettività, forma la universalità alla pur fine raggiunta dalla coscienza di sè; universalità la quale sorvola su c due lati come particolari che vanno a dissolversi nella stessa. C gnendo la coscienza di sè a simile universalità, cessa di essere scienza di sè nel proprio e più stretto senso della parola; mer appartiene alla coscienza di sè, come tale, precisamente il tenersi f ma alla specialità del Sè. Togliendo tale specialità, la coscienza sè si fa Ragione. Il nome *Ragione* in questo luogo ha solam te il senso dell' identità della coscienza di sè col suo obbietto, id tità in sulle prime tuttavia astratta o formale. Siffatta identità

ndamento di ciò che si usa chiamare meramente *esatto* in una determinata differenza dal *vero*. Il mio concetto è esatto pel suo semplice armonizzarsi con l'obbietto, anche quando pochissimo corrisponda alla sua nozione e non abbia perciò verità alcuna. Sol quando mi divien obbiettivo il vero contenuto, la mia Intelligenza ottiene nel senso concreto il significato di ragione. In tal significato sarà considerata la ragione nella fine dello sviluppo dello spirito teoretico (§ 91), quando ritornando da una contraddizione del subbiettivo e dell'obbiettivo, sviluppata più in là del segno raggiunto ora, riconosceremo la Ragione come l'identità piena di siffatti contraddittorii.

c.

Ragione.

62.

La unità che è in sè e per sè, qual'è la Ragione, è la semplice identità della subbiettività della nozione e della sua obbiettività ed universalità. La universalità della ragione, in conseguenza, ha tanto il significato dell'obbietto dato alla coscienza come tale, e che ora è esso stesso universale, compenetrante ed abbracciante l'Io; quanto il significato dell'Io, della pura forma che sorvola all'obbietto e lo comprende in sè.

65.

La coscienza di sè, per tal via, nell'esser consapevole che le sue determinazioni son tanto obbiettive determinazioni dell'Essenza delle cose, quanto suoi propri pensieri, si fa Ragione: la quale, essendo tale Identità, non è soltanto l'assoluta sostanza, ma la verità come sapere. Imperocchè essa ha qui la consapevolezza di sè quale infinita universalità, per propria determinazione, per immanente forma della pura Idea che esiste per se stessa, dell'Io. Lo spirito è la verità che sa.

C.

LA PSICOLOGIA.

Lo spirito.

64.

Lo spirito si determina a verità dell' anima e della coscienza, ro semplice immediata totalità, e scienza di quello che, quale, int ta forma di quel contenuto, non è limitato, non gli sta in relazi come obbietto, ma è scienza della sostanziale totalità nè subbiet nè obbiettiva. Lo spirito in conseguenza non incomincia che suo proprio Essere, e si rapporta alle sue proprie determinazion

La Psicologia considera quindi le potenze o le univer guise di attività dello spirito come tale (quali sono l'intuire concepire, il ricordare, e così via dicendo, la brama, e sim in parte senza il contenuto che si trova per l'appariscenza i l' empirico concetto tanto nel pensiero quanto nella bram nella volontà; ed in parte senza la duplice forma d' essere n l' anima una determinazione naturale, e nella coscienza st sa un obbietto dato per sè d'avvanzo. Non è questa un' ast zione arbitraria: lo spirito per se stesso è elevato sulla natur sulla determinazione naturale, come sull'impigliarsi in un est no obbietto, cioè sulla materia in generale; come si ha da sua nozione. Egli ora non ha a far altro se non realizzare qu sta nozione della sua libertà, cioè a togliere la forza dell' i mediatezza con cui incomincia. Il contenuto che viene eleva ad intuizioni sono i suoi sentimenti, come le intuizioni si ca giano in concetti, e via via i concetti si cangiano in pensieri, così discorrendo.

Dilucidazione. Lo spirito libero, ossia lo spirito come tale, è

gione, in quanto si distingue da una banda nella infinita forma, l'illimitato sapere, e dall'altra banda nell'obbietto allo stesso idenno. Questo sapere non ha qui altro contenuto oltre sè stesso, con determinazione che esso comprenda in sè ogni obbiettività, e che seguentemente l' obbietto non sia qualche cosa che venga dallo rno allo spirito, e che gli sia incomprensibile. Per tal via lo spi- è l'assolutamente universale consapevolezza di se stesso, al tutpriva di contraddizione. Egli in conseguenza possiede la certezza trovar nel mondo se stesso, di essergli il mondo affine, di esquesto, come disse Adamo ad Eva, carne della sua carne; onde mestieri cercare nel mondo la ragione della sua ragione. La one ci si è data come l'identità del subbiettivo e dell' obbiettivo, nozione che esiste per sè e della realtà. Essendo, quindi, lo ito assoluta consapevolezza di se stesso, scienza della ragione, è ciò scienza della identità del subbiettivo e dell' obbiettivo, scienza è obbietto la nozione, e la nozione obbiettiva. Quindi il libero rito mostrasi come l' identità di ambi gli universali gradi di svi- considerati nella prima e nella seconda suddivisione della scien- llo spirito subbiettivo, cioè dell'anima semplice spirituale sostan- spirito immediato; e della coscienza, spirito appariscente, distin- e di quella sostanza. Infatti le determinazioni dello spirito libero no di comune con le determinazioni animali il dato subbiettivo, e quelle della coscienza il dato obbiettivo. È principio dello spirito ro porre l'Essere della coscienza come animale, e viceversa far l'animale un che obbiettivo. Egli sta al par della coscienza come lato a fronte dell'obbietto; ed è insieme l' uno e l'altro lato, epò totalità, al pari dell'anima.

Che imperò, mentre l'anima era verità sol come immediata incon- totalità, e mentre all'incontro in coscienza questa totalità si di- gue in Io ed in obbietto esterno, onde il sapere non vi ha an- a verità; lo spirito libero dee riconoscersi come la verità che sa stessa (1).

(1) In conseguenza, quando gli uomini dicono che non si possa rico- scere la verità, questo è una menzogna estrema. Gli uomini non sanno

Nonpertanto la scienza della verità non ha in sulle prime la ma della verità; perocchè la stessa, nel grado di sviluppo cui si giunti, è tuttavia qualche cosa di astratto, è la formale identità subbiettivo e dell'obbiettivo. Sol quando codesta identità si svilu a reale differenza, e si fa identità di se stessa e del suo diverso; quando per tal via lo spirito si presenta come determinata in sè stinta totalità, allora primo quella consapevolezza giunge alla verità.

65.

L'anima finalmente è, in quanto si determina immediatament naturalmente: la coscienza è, in quanto ha un obbietto; lo spirit non in quanto ha un obbietto, ma in quanto ha una determina ne nel suo sapere, cioè per la sua immediatezza, o, e val lo stes perchè è subbiettivo o come nozione. Egli è quindi indifferente che nello spirito sia determinato come nozione, e ciò che sia det minato come sua realtà. Posta la ragione del tutto infinita ed obb tiva come sua nozione, la realtà è il sapere o l'intelligenza: post sapere come nozione, la sua realtà costituisce la ragione; e la r lizzazione del sapere consiste nell'appropriarsela. In conseguenza finità dello spirito dee porsi in ciò, che il sapere non abbraccia l'

ciò che si dicono: se lo sapessero, meriterebbero che la verità lor fo ritolta. La moderna disperazione di riconoscer la verità è straniera ogni speculativa filosofia, come ad ogni pura religione. Un poeta tanto ligioso, quanto pensatore, Dante, esprime la sua credenza alla riconos bilità del vero in un modo così reciso, che noi ci permetteremo di portar le sue parole. Egli dice nel canto quarto del Paradiso, versi 1 a 130:

Io veggio ben, che giammai non si sazia
Nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra,
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso, come fera in lustra,
Tosto che *giunto* l'ha; e *giugner puollo*;
Se non, ciascun disio sarebbe frustra.

in sè e per sè della sua Ragione, od anche in ciò che questa si è portata a piena manifestazione nel sapere. La ragione in to è infinita, in quanto è l'assoluta libertà; presuppone quindi il sapere, onde si rende finita, ed insieme è l' eterno movimento togliere tale immediatezza, comprender se stessa, ed esser sapella Ragione.

Dilucida ione. Come abbiam visto, lo spirito libero, secondo la nozione, è una perfetta identità del subbiettivo e dell'obbiettivo, la forma e del contenuto, e conseguentemente assoluta totalità, però infinito, eterno. Noi l'abbiam riconosciuto come sapere delragione. Essendo tale, ed avendo per suo obbietto il razionale, disegnarsi come l'infinito Esser per sè della subbiettività. Quinappartiene alla nozione dello spirito, se in lui l'assoluta identità subbiettivo e dell' obbiettivo non è meramente in sè, ma anche sè, come obbietto del sapere. In forza di questa conscia armoche regna tra il suo sapere ed il suo obbietto, tra la forma ed contenuto, armonia che esclude ogni divisione e cangiamento, lo gito, giusta la verità, può chiamarsi eterno, al par che perfettaente beato e santo. In effetti, può esser chiamato santo sol quello è razionale, e sa il razionale. Onde non ha dritto a quel nome la natura esterna nè il nudo sentimento. Il sentimento immedianon depurato per via del sapere razionale, è affetto dalla determizione di naturale, contingente, di Essere a se stesso esterno, di iproca esteriorità. Nel contenuto del sentimento e delle cose narali l' infinità consiste soltanto in un che formale astratto. Lo spio, per lo contrario, giusta la sua nozione o verità, è infinito od erno nel senso concreto e reale di restar assolutamente identico a nella sua diversità. Laonde lo spirito deve dichiararsi immagine di o, ossia divinità dell'uomo.

Poichè anche lo spirito come tale si dà in sul principio la forma immediatezza, in tale immediato lo spirito non è ancora veramenspirito; stantechè la sua esistenza non istà in assoluto accordo n la sua nozione, col tipo divino; ed il divino sta in lui come Esnza che dee prodursi ancora ad una perfetta appariscenza. Lo spito immediato non ancor comprende la sua nozione: esso è un sa-

per razionale, ma non si sa tale ancora. Che però lo spirito in sulle prime, come si è già detto nell' aggiunta al precedente paragrafo, è solo l'indeterminata consapevolezza della ragione, l'identità del subbiettivo e dell' obbiettivo. Quindi gli manca tuttavia la determinata riconoscenza della razionalità dell' obbietto. Per raggiunger la quale lo spirito dee spogliare l' obbietto in sè razionale dalla forma di accidentalità, individualità ed esteriorità insita allo stesso, e con ciò liberar se stesso dal rapporto ad un Altro. Imperocchè lo spirito, fino a che non abbia raggiunta la sua meta, non si conosce identico al suo obbietto, che anzi se ne trova limitato.

Però la finità dello spirito non può esser tenuta come qualche cosa di fisso, ma dee essere riconosciuta come una guisa di apparire dello spirito, che ciò nonpertanto è infinito secondo la sua Essenza. In ciò sta che lo spirito finito immediatamente è una contraddizione, un non vero, ed insieme è il processo per toglier via siffatta non verità. Tal lotta col finito, tal vittoria sul limite è l' impronta del divino nello spirito umano, e forma un necessario gradino dello spirito eterno. In conseguenza quando si parla di limiti della ragione, si parla a sproposito. È lo stesso infinito spirito quello che si presuppone come anima e come coscienza, epperò si rende finito; ma pone come tolta via codesta finità, la contraddizione in sè evanescente della coscienza a fronte dell' anima da una banda, ed a fronte dell'obbietto esterno dall'altra banda. Tal dileguamento nello spirito libero ha una forma diversa da quella che nella coscienza. Mentre per questa l'ulterior determinazione dell' Io sembra un cangiamento dell'obbietto dipendente dalla sua attività; ed in conseguenza la logica considerazione di simile cangiamento in coscienza avviene soltanto in *noi*; per lo spirito libero è esso stesso che produce da sè le sviluppantisi e cangianti determinazioni dell' obbietto, rendendo subbiettiva la obbiettività ed obbiettiva la subbiettività. Le determinazioni, delle quali è conscio, sono in ogni caso insite all' obbietto, ed insieme poste da lui. Nulla in lui è soltanto immediato. In conseguenza, quando si parla di fatti di coscienza, considerati come Primo dello spirito, e come un Immediato che restar dee un puro dato, fa d'uopo avvertire, che nella posizione di coscienza si trovano molti

di tali dati; ma che lo spirito libero dee mostrare codesti fatti non come dati, non quali cose consistenti, ma come fatti dello spirito, come un contenuto da lui posto; e dee spiegarli così.

66.

Il processo dello spirito è sviluppo, in quanto che la sua esistenza, il sapere, ha in se stesso per contenuto e scopo l' Essere determinato in sè e per sè, cioè il razionale; e l'attività che trasporta codesto scopo alla realtà è soltanto un formale passaggio alla manifestazione ed un ritorno in sè. In quanto il sapere affetto dalla sua prima determinazione è soltanto astratto o formale, la meta dello spirito è quella di produrre l'obbiettiva pienezza e perciò insieme la libertà del suo sapere.

Qui non dee pensarsi allo sviluppo dell' individuo che dipende dall' antropologia, secondo la quale le facoltà o forze si affacciano l'una accanto all' altra e son considerate in estrinseca esistenza. Il conoscere tal processo fu tenuto di gran valore per la filosofia di Condillac durante un certo tempo, quasi che il prodursi di simili potenze, creduto così naturale, potesse ordinarle e spiegarle. Non bisogna però misconoscere in ciò l' indirizzo preso di render compreensibili le moltiplici attività dello spirito nell' unità delle medesime, mostrando tra loro un ligame di necessità. Senonchè le categorie a ciò adibite eran difettose. La determinazione, che vi domina, è proprio questa: che il sensibile sia preso come il Primo, come iniziativo fondamento; e le ulteriori determinazioni, partendo da quel punto, sembrino affacciarsi in guisa positiva, misconoscendo e trasandando il negativo dell'attività dello spirito, per lo quale quella stessa viene spiritualizzata e tolta come sensibile. Il sensibile in tal posizione non è solo il Primo empirico, ma riman talè da dover essere il vero sostanzial fondamento.

Così pure non si ha presente nessuno scopo finale quando le attività dello spirito vengano considerate come mere esternazioni, forse con una qualche determinazione di utilità in generale; val-

dire come corrispondenti ad un altro interesse della Intelligenza o del cuore. Tale scopo finale non può essere se non la nozione stessa; e l'attività della nozione non può avere altro scopo che se stessa, togliendo cioè la forma d'immediato o di subbiettività, raggiungendo e comprendendo se medesima, e liberandosi in se stessa. Per tal via le così dette facoltà dello spirito nella loro diversità non debbono considerarsi che come gradini di codesta liberazione. E ciò deve ritenersi come la sola razional guisa di considerare lo spirito e le sue diverse attività.

Dilucidazione. L'esistenza dello spirito, il sapere, è l'assoluta forma, valdire la forma che ha in se stessa il contenuto, ossia la nozione; e dà a se stessa la sua realtà. Che il contenuto o l'obbietto sia pel sapere un dato, provveniente dallo esterno, è, in conseguenza, un' illusione, togliendo la quale lo spirito si mostra quello che è in sè, cioè l'assoluto determinantesi, l'infinita negatività di ciò che è a lui ed a se stesso esterno; l'ideale che produce da sè ogni realtà. Il progresso dello spirito, in conseguenza, ha soltanto senso in quanto toglie quella illusione, ed il sapere si conservi come forma che sviluppi da sè ogni contenuto. Lungi dunque di limitarsi l'attività dello spirito ad una nuda appreensione del dato, quella dee anzi nomarsi creatrice, pur quando le produzioni dello spirito, soltanto subbiettive, non abbian conseguito ancora la forma d'immediata realtà, e restino più o meno ideali.

67.

Come la coscienza ha per suo obbietto il grado precedente, quello dell'anima naturale (§ 37), in ugual modo od anzi con più forte misura lo spirito ha per suo obbietto la coscienza: valdire che, mentre questa in sè è l'identità dell'Io col suo Altro (§ 39), lo spirito la pone per sè, cosicchè egli or conosca siffatta concreta identità. Le sue produzioni, secondo la determinazione di ragione, sono che il contenuto sia tanto quello che è in sè, quanto il *suo* secondo la libertà. Così, poichè egli è determinato nel suo cominciamento, codesta determinazione è doppia, quella d'*Essere* e quella di *Suo*; per trovare,

secondo quella, qualche cosa in sè come Essere, e per trovarla, secondo questa, sua. La via dello spirito, in conseguenza, è quella

a.

di esser teoretico, di aver da fare col razionale come con la sua immediata determinazione e di porlo come suo; ossia di liberare il sapere dalla presupposizione e quindi dalla sua astrazione, facendo subbiettiva la determinazione. Essendo la determinazione posta come sua, il sapere in conseguenza è determinato in sè e per sè, e quindi sta qual libera Intelligenza, onde esso è

b.

volontà, spirito pratico, che in sulle prime è formale, ha un contenuto come *soltanto suo*, vuole immediatamente, e franca la determinazione del suo volere dalla subbiettività, quale unilateral forma del suo contenuto; cosicchè egli

c.

come libero spirito si fa obbiettivo; con che vien tolta quella doppia unilateralità.

Dilucidazione. Avendo la coscienza immediato l'obbietto, non si può ben dire della stessa d'avere istinti; lo spirito all' incontro non può comprendersi se non come spinta, mentre è essenzialmente attività, ed è

1.

quell' attività per la quale l'obbietto apparentemente estraneo, invece della forma di un dato isolato accidentale, ha la forma di un ricordato, subbiettivo, universale, necessario e razionale. Poichè lo spirito apprende questo cangiamento nell' obbietto, reagisce egli contro la unilateralità della coscienza che si rapporta all' obbietto,

come a ciò che è immediatamente; e che non lo conosce se non subbiettivamente: si fa così spirito teoretico. In esso domina l' istinto del sapere, la sete delle conoscenze. Io so del contenuto della conoscenza ch' esso è, che ha obbiettività, e che insieme egli è in me come subbiettivo. L' obbietto altresì non ha più la determinazione di un che negativo a fronte dell' Io, come nella posizione della coscienza.

2.

Lo spirito pratico prende il punto rovescio di partenza: egli non incomincia come lo spirito teoretico dall' obbietto in apparenza indipendente, ma da' suoi scopi ed interessi, e quindi dalle subbiettive determinazioni, e si prende a renderli obbiettivi. Facendo questo, egli reagisce contro la unilaterale subbiettività della coscienza di sè in sè chiusa, come lo spirito teoretico reagisce contro la coscienza dipendente da un dato obbietto.

Lo spirito teoretico e pratico s' integrano vicendevolmente, mentre essi nell'assegnata guisa son l'uno dall' altro diversi. Tale differenza nonpertanto non è assoluta, mentre anche lo spirito teoretico s'impaccia delle sue proprie determinazioni che son pensieri; e viceversa, gli scopi della volontà razionale non sono un che appartenente ad un subbietto speciale, ma ciò che è in sè e per sè. Ambe le guise dello spirito sono forme della ragione; imperocchè tanto nello spirito teoretico quanto nel pratico vien prodotto, benchè per sentieri diversi, quello in che è sita la ragione, cioè l' identità del subbiettivo e dell' obbiettivo.

Insiememente quelle due forme dello spirito subbiettivo hanno tuttaddue comune il difetto di partire ambe dalla apparente distinzione del subbiettivo e dell'obbiettivo, cosicchè l'identità di tali contraddittorie determinazioni è un che da prodursi. Tal difetto sta nella natura dello spirito; perocchè questo non è un Essere immediatamente perfetto, ma piuttosto ciò che produce se stesso, la pura attività, il dileguamento della presupposizione messa da lui stesso, della contraddizione del subbiettivo e dell'obbiettivo.

68.

Lo spirito tanto teoretico quanto pratico stanno in generale nella sfera dello spirito subbiettivo. Essi non sono a distinguersi come passivo ed attivo. Lo spirito subbiettivo è produttore, ma le sue produzioni sono formali. Internamente le produzioni dello spirito teoretico sono il suo mondo ideale, ed il guadagnare l'astratta determinazione in sè. Lo spirito pratico veramente ha a fare soltanto con le determinazioni di se stesso, sua propria stoffa, però al certo ancor formale; ed in conseguenza ha a fare con un determinato contenuto, per via del quale acquista la forma di universalità. Esternamente, essendo lo spirito subbiettivo identità dell'anima e della coscienza, e quindi una realtà che è, ed è in uno ed antropologica e commisurata alla coscienza, suoi prodotti sono nel ramo teoretico la parola, nel pratico (non ancora fatto ed azione) il godimento.

La psicologia, come la logica, appartiene a quelle scienze che ne' tempi moderni hanno tratto pochissimo vantaggio dalla universale coltura dello spirito e dalla profonda nozione della ragione, e si trova in una posizione sempre più cattiva. Alla psicologia veramente fu apposta una grande importanza per la piega presa dalla filosofia di Kant; cosicchè la psicologia, e veramente l'empirica, formar dovea il fondamento della metafisica; la quale scienza non consisteva in altro, che nell'apprendere empiricamente e connettere insieme i fatti dell'umana coscienza, ritenendoli come cose di fatto. In tal posizione la psicologia, in quanto si mischia con le forme della posizione di coscienza e con l'antropologia, non cangia nulla pel suo stato, ma aggiunge sol questo, che tanto per la metafisica e la filosofia in generale, quanto per lo spirito come tale, rinuncia alla coscienza della necessità di ciò che è in sè e per sè, alla nozione ed alla verità.

Dilucidazione. Solo l'anima è passiva: lo spirito libero essen-

zialmente è attivo, produttore. In conseguenza si erra quando distinguasi lo spirito teoretico dal pratico, in modo da disegnare il primo come passivo ed il secondo, al contrario, come attivo. Quanto all'apparenza, codesta distinzione ha certamente la sua esattezza. Lo spirito teoretico sembra apprendesse sol quello ne è dinnanzi: per lo converso, lo spirito pratico dee produrre una qualche cosa che non è ancora all' esterno presente. Però, secondo si è avvertito nel § 64, lo spirito teoretico non è in verità una passiva appreensione di un Altro, di un obbietto dato; ma mostrasi attivo per ciò, che egli eleva il contenuto dell'obbietto in sè razionale dalla forma dell'esteriorità, e l' individualità alla forma di ragione. Viceversa, anche lo spirito pratico ha un lato di passività, perchè il suo contenuto in sulle prime gli vien dato, se non esternamente, internamente almeno; ed imperò è un immediato, non posto dall' attività del volere razionale; e tal legge gli vien fatta per lo mezzo del sapere pensante, cioè per mezzo dello spirito teoretico.

Non meno falsa dell'anzicennata differenza della teoria e della pratica bisogna venga dichiarata la distinzione, secondo la quale l' Intelligenza sarebbe limitata, ed il volere, per lo converso, illimitato. Proprio tutto al contrario, la Volontà può venir dichiarata come circoscritta, poichè questa scende alla lotta contro la esterna resistente materia, contro l' esclusiva singolarità del reale; mentre l'Intelligenza come tale nel suo esternarsi non procede se non fino alla parola, fluida, evanescente, idealissima realizzazione che ha luogo in un elemento del tutto privo di resistenza; e così nella sua esternazione resta perfettamente con sè, si soddisfa in se stessa, si mostra come scopo proprio, come divina, e porta ad esistere nella forma di compreensiva conoscenza l'illimitata libertà e fusione dello spirito con se stesso.

Ambe le guise dello spirito subbiettivo, tanto l'Intelligenza che la Volontà, hanno in sulle prime una verità soltanto formale. Imperocchè in ambe il contenuto non corrisponde immediatamente alla infinita forma del sapere; onde questa forma non è ancora veramente piena.

Nella sfera teoretica l'obbietto da una parte si fa subbiettivo, dal-

l'altra parte rimane tuttavia un contenuto dell' obbietto al di fuori dell' identità con la subbiettività. Che perciò il subbiettivo qui rappresenta una forma che non compenetra assolutamente l'obbietto; e perciò l' obbietto non è un che posto totalmente dallo spirito. Nella sfera pratica, all' incontro, il subbiettivo immediatamente non ha vera obbiettività; perocchè lo stesso nella sua immediatezza non è un che assolutamente universale, che è in sè e per sè, ma è qualche cosa appartenente alla singolarità dello individuo.

Quando lo spirito vinca il suo qui descritto difetto, quando il suo contenuto non resti più nella forma di scissura, allora non è più formale la consapevolezza della ragione; ed è compiuta la identità del subbiettivo e dell' obbiettivo. Laonde quando l' Idea formi l' unitotale contenuto dello spirito, allora lo spirito subbiettivo ha raggiunto la sua meta e passa a spirito obbiettivo. Questi conosce la sua libertà: riconosce che la sua subbiettività nella verità sua costituisce essa stessa l' assoluta obbiettività, e si comprende non solamente in sè come Idea, ma si produce come esterno presente mondo della libertà.

a.

Lo spirito teoretico.

69.

L'Intelligenza trovasi determinata: questa è la sua apparenza, dalla quale esce nella sua immediatezza. Come sapere, però, essa pone il trovato come suo proprio. La sua attività ha da fare con la vuota forma di una ragione *trovata*; ed è suo scopo l'esser la sua nozione per sè, cioè l'esser per sè ragione; con che insiememente il contenuto si fa per essa ragionevole. Siffatta attività è il riconoscere (1). Il formale sapere della consapevolezza elevasi a sapere determinato e nozionale, perchè la ragione è concreta. Il corso di siffatta elevazio-

(1) Non si confonda il riconoscere (erkennen) ricognizione, col riconoscere (anerkennen) riconoscimento del § 54.

Il traduttore.

ne è essa medesima razionale, ed il passaggio, necessario e determinato dalla nozione, è passaggio da una determinazione dell' intelligente attività, da una così detta facoltà dello spirito, all'altra. La rifutazione dell' apparenza per trovare il razionale, in che è sito il riconoscere, va dalla certezza, cioè dalla fede dell'intelligenza alla sua capacità di conoscere razionalmente, alla possibilità di potersi appropriare la ragione, che è dessa ed il contenuto in sè.

La distinzione della Intelligenza dalla Volontà ha spesso un inesatto senso, quasi che ambe avessero una fissa esistenza distinta l'una dall'altra; in modo che il volere possa stare senza intelligenza, o l'attività dell'intelligenza possa star senza volontà. La possibilità di aversi, come si dice, intelletto senza aver cuore, o di poter formare il cuore senza intelletto, tanto da aversi unilateralmente un cuore privo d' intelletto ed un intelletto senza cuore, indica in ogni caso soltanto che possono aver luogo cattive esistenze in sè non vere. Ma non è la filosofia quella che può prendere tali non verità dell' Essere determinato e del concetto per verità, ed il cattivo per natura della cosa. Una quantità di altre forme usate dall'intelligenza, quale sarebbe quella ch' essa riceva impressioni dall' esterno, ch' essa le apprenda, che i concetti nascano per l' azione dell'esterne cose come cause ecc. appartengono ad una posizione di categorie che non è la posizione dello spirito e della considerazione filosofica.

Una ricevuta forma di riflessione è quella delle forze o facoltà dell' anima, dell' intelligenza o dello spirito. La facoltà, come la forza, è la fissa determinazione di un contenuto concepito come riflessione in sè. La forza (Logica § 136), per vero dire, è l' infinità della forma dello Interno e dello Esterno, ma la sua essenziale finità racchiude la indifferenza del contenuto contro la forma (Logica, Osserv. al § 136). In ciò sta l' irrazionalità che per la forma di riflessione e per la considerazione dello spirito rileva una quantità di forze, nello stesso al par che nella natura. Ciò che può distinguersi nella sua atti-

vità, vien tenuto fermo come una indipendente determinazione; e lo spirito per tal guisa addiviene un'accolta ossea meccanica. Non vi ha minima differenza, quando invece di facoltà e forze venga usata l'espressione di attività. L'isolamento delle attività rende altresì lo spirito un aggregato, e considera la relazione delle medesime come un rapporto esterno accidentale.

Il fatto dell'Intelligenza, quale spirito teoretico, vien chiamato Riconoscere, non già nel senso che essa tra le altre cose anche riconosca, mentre insieme intuisce, concepisce, ricorda, immagina e così via dicendo. Tale posizione importa primamente il riprovato isolamento delle attività dello spirito; ed importa pure la grande odierna quistione sul se sia possibile un vero riconoscere, valdire sul se sia possibile la conoscenza della verità: di modo che, quando noi ne scorgessimo l'impossibilità, rinuncieremmo ad ogni sforzo in proposito. I molti lati, motivi e categorie, con cui una riflessione esterna riempie la latitudine di simile quistione, trovano lor soluzione a luogo proprio: quanto più estrinsecamente l'intelletto vi si rapporti, tanto più diffuso si fa per lui un semplice obbietto. In questo luogo la semplice nozione del Riconoscere è quella che si pon di contro all'universalissimo punto di vista della cennata quistione: il quale pone in dubbio un vero riconoscere in generale, ritenendo per una mera possibilità od arbitrio il tener d'appresso o il rinunciare al riconoscere. La nozione del riconoscere ci si è presentata come l'Intelligenza stessa, come la consapevolezza della ragione: la stessa realtà dell'Intelligenza è il riconoscere. Onde siegue d'esservi inconseguenza quando si parli d'intelligenza ed insieme della possibilità od arbitrio del riconoscere. Il riconoscere veramente non istà se non in quanto si realizza, ossia in quanto pone per sè la nozione dello stesso. Codesta formale determinazione ha il suo concreto senso in quello stesso in cui l'ha il riconoscere. I momenti della sua attività realizzante sono l'intuire, il concepire, il ricordare, e simili; attività che non hanno altro immanente senso: il loro scopo è soltanto la nozione del riconoscere (vedi

osserv. al § 69). Sol quando esse vengano isolate, si cond piscono in parte come tali da servire per qualche altra co diversa dal riconoscere, ed in parte tali da avere per se ste il loro appagamento; onde si vanta la gioia dell' intuire, del ricordare, dello immaginare e così via via. Senza dubbio a che l' isolato, cioè non ispirituale, intuire, fantasticare e può appagarsi. L' arbitrio da una banda può indurre nell' I telligenza ciò che è determinazione fondamentale nella natur fisica, cioè l'esser reciprocamente estrinseco, presentando l'un fuori l' altro i momenti della immanente ragione: e dall' altr banda ciò accade in quanto l'Intelligenza non è che natural ed inculta. Però, e ciò si confessa, il vero appagamento st semplicemente nella intuizione compenetrata dallo intelletto dallo spirito, in un concetto razionale, nelle produzioni dell fantasia che rappresentano Idee ecc.; valdire nell' intuizion nel concetto, nella fantasia che riconoscono. Il vero di siffatt appagamento consiste in ciò, che l'intuire, il concepire e sim non si hanno isolati, ma come momenti della totalità, che è riconoscere.

Dilucidazione. Come si è già avvertito nell'aggiunta al § 65, anche lo spirito, mediato per la negazione dell'anima e della coscienza, ha in sulle prime tuttavia la forma d' immediato; ed imperciò l' apparenza d' essere a sè esterno, rapportandosi del pari alla coscienza, al razionale, come ad un che fuori di lui, trovato d' avvanzo, e non mediato da lui. Togliendo ambi i gradi precipui di sviluppo precedenti, presupposizioni messe da lui stesso, lo spirito ci si mostra già come ciò che si media con se stesso, come quello che ricomprende in sè il suo Altro, come identità del subbiettivo e dell' obbiettivo. In conseguenza l' attività dello spirito che ritorna a se stesso, e che racchiude in sè l' obbietto come in sè tolto via, passa necessariamente a togliere quell' apparenza dell' immediatezza di se stesso e del suo obbietto, ossia la forma di trovato che si ha nell' obbietto. In sulle prime, l' attività della Intelligenza apparisce certamente come formale, incompiuta; e lo spirito sembra insciente;

› si tratta precipuamente di toglier via codesta inscienza. Alla l'Intelligenza si riempie dell' obbietto dato immediatamente, che e affetto, anche a causa di sua immediatezza, da tutta l'accidenà, nullità e non verità dello esterno Essere determinato. L' Ingenza non si resta a tale appreensione del contenuto dell'obbiethe si offre immediatamente: essa purifica l' obbietto da ciò che nostra in lui come puramente esterno, accidentale e nullo. Mencome abbiam visto, anche alla coscienza la trasformazione sua bra derivasse dal cangiamento delle determinazioni del suo obto, cangiamento che siegue per sè; l' Intelligenza, al contraè posta come quella forma dello spirito, in cui egli stesso can il suo obbietto, e per lo sviluppo di se stesso si svolge fino alla tà. Mentre l' Intelligenza cambia l'obbietto da esterno ad interessa stessa s' interna. L' uno e l' altro, il rendere interno obietto e l' internarsi dello spirito sono la stessa ed identica co- Quello, che lo spirito sa razionalmente, addiviene un contenuto, chè conosciuto razionalmente. L' Intelligenza spoglia l' obbietto la forma di accidentalità, ne abbraccia la razionale natura, lo posubbiettivamente; e quindi, viceversa, configura la subbiettività la forma di obbiettiva razionalità. Per tal via il sapere in prima ratto e formale si fa sapere concreto, pieno di contenuto vero, e rciò obbiettivo. Quando l' Intelligenza giunga a questa meta appogli dalla sua nozione, essa è in verità quello che prima sol *dovea* sere, cioè è Riconoscere. Il quale dee distinguersi accuratamente l semplice conoscere. La coscienza già è conoscere: ma il libero irito non si accontenta della semplice conoscenza: egli vuol ricoscere, vale a dire che egli non vuole sapere soltanto di un obbiet› ch'egli *sia* e cosa sia in generale, secondo le sue accidentali ester e determinazioni; ma vuol sapere in dove sia sita la determinata estanziale natura dell'obbietto. Tal differenza tra il sapere ed il rionoscere è una cosa del tutto ovvia al culto pensiero. Così p. . si dice: Noi sappiamo che Dio è, ma non possiamo riconoscerlo. l senso di questa asserzione si è: che noi veramente abbiamo un ndeterminato concetto dell' astratta Essenza di Dio, ma non siamo ello stato di comprendere la sua determinata concreta natura. Quel-

li che parlano così possono averne un pieno dritto, quanto a ro persona. In effetti, quando quella teologia che dichiara D irriconoscibile dice molte cose in proposito esegeticamente, c mente e storicamente, dilatandone in questa guisa la scienza porta ad un sapere esterno, ma prescinde dal sostanziale con del suo obbietto, come da qualche cosa incomportabile dal s bole spirito, e rinunzia così al riconoscer Dio; perchè, con detto, per riconoscere non basta sapere le determinazioni es ma è necessario comprendere la sostanziale determinazione de bietto. Una scienza, quale la cennata, sta nel punto di vista coscienza, e non in quello della vera Intelligenza, che può chi si a buon dritto la facoltà del Riconoscere: se non che l'espre *facoltà* avrebbe il cattivo significato di una mera potenzialità.

In grazia di una chiara veduta vogliamo qui segnare in for asserzione ed anticipatamente il corso dello sviluppo della Intel za a riconoscimento. Eccolo.

Primamente l'intelligenza ha un obbietto immediato;
In secondo luogo ha una stoffa in sè riflessa, ricordata;
Infine ha un obbietto tanto subbiettivo quanto obbiettivo.
Nascono così i tre seguenti gradi:

α.

quello del sapere che si rapporta ad un immediato singolo obbi come alla sua stoffa; ossia il gradino dell'intuizione:

β.

quello della intelligenza che si riflette in sè dalla relazione all' i vidualità dell'obbietto, e che si rapporta all'universale; ossia il g dino del concetto:

γ.

quello della intelligenza che comprende il concetto universale (

o, ossia del pensiero, nel senso determinato che quello, che iamo, è, ha pure obbiettività.

α.

Il gradino della intuizione,

oscere immediato, o della coscienza posta con la determi- di razionalità, compenetrata dalla consapevolezza dello spiri- asi in tre suddivisioni.

Intelligenza comincia qui dal sentimento dello Immediato; iluppasi quindi nell'attenzione che distingue da sè ed affisa tto;

si fa per tal via intuizione propria che pone l'obbietto come a se stesso esterno.

β.

secondo gradino della Intelligenza, quello del concetto, cia i tre seguenti gradi:

αα.

del ricordare,

ββ.

della immaginazione,

γγ.

o della membranza.

γ.

Il terzo gradino di questa sfera, quello del pensiero, almente per contenuto

L'intelletto,

Il giudizio, e

La ragione.

α.

L' intuizione.

70.

Lo spirito che, determinato come anima naturale, è, qual cos
za, in relazione con simile determinazione come con un esterm
bietto, quale Intelligenza trova se stesso determinato così: è

1.

il suo sordo tessere in sè, nel che egli si diporta a mo' di mat
ed ha l' intiera materia del suo sapere. In forza dell' immediatez
cui in sulle prime si trova, egli sta del tutto come individuo c
ne subbiettivo, ed apparisce così senziente.

Quando nel § 23 il senso si presentava come una
dell' esistenza dell' anima, il trovare l' immediatezza avea
senzialmente la determinazione dell'Essere naturale o della
poreità. Qui, però, ha sol la determinazione dell'immedia
in astratto.

Dilucidazione. Noi abbiamo già parlato due volte del senso
ciascuna volta in un diverso rapporto. La prima volta lo ab
considerato nell'anima, e propriamente là dove questa, destandosi
sua vita naturale in sè chiusa, trova in se stessa le determinazion
contenuto di sua dormiente natura e con ciò sente; giunge al s
di se stessa, della sua totalità, tolta la limitazione del sentimento;
nalmente comprendendosi come Io si desta a coscienza. Nella
zione di coscienza si è parlato una seconda volta del senso. I
determinazioni del senso erano la stoffa della coscienza distinte
l'anima appariscente nella forma di un indipendente obbietto. Or
nalmente il sentire ha il significato di essere quella forma che in
le prime si dà lo spirito, identità e verità dell' anima e della cosc

In esso il contenuto del sentire è francato dalla doppia unilalità che avea tanto nella posizione di anima, quanto in quella di scienza. In effetti, quel contenuto ha la determinazione di essere to obbiettivo quanto subbiettivo; e l'attività dello spirito è indita a porlo come identità del subbiettivo e dell' obbiettivo.

71.

La forma del senso sta nell' esser veramente una determinata zione, ma semplicemente questa data determinazione. Ecco il per- il senso, quando pure il suo contenuto sia solido e vero, ha la ma di accidentale particolarità; oltre a che può esser il suo con- nuto anche meschinissimo e non vero.

È una generalissima presupposizione che lo spirito nel suo senso abbia la stoffa de'suoi concetti; ma ciò ordinariamente s' intende in un significato opposto a quello che ha qui. A causa della semplicità del senso si usa presupporre come radicale il giudizio in generale, la distinzione della coscienza in un subbietto ed un obbietto; onde la determinazione del sentimento vien dedotta da un fermo obbietto esterno od interno. Qui, nella verità dello spirito, cade siffatta posizione della coscienza opposta al suo idealismo; e la stoffa del senso viene anzi già posta come immanente allo spirito.

In rapporto al contenuto è un ordinario pregiudizio d'esservi nel senso più di quello che vi sia nel pensiero: e ciò vien fissato specialmente in rapporto al senso morale e religioso. Quello che lo spirito è come senziente, qui si ha come il determinarsi in sè e per sè della ragione: epperò ogni razionale, e più esattamente ogni spirituale contenuto entra nel senso. Ma la forma di personale individualità, che lo spirito ha nel senso, è l'infima, la pessima; in cui egli sta non come libero, non come infinita universalità, essendo anzi il suo valore e contenuto accidentale, subbiettivo, particolare. È culto e vero sentimento quello di uno spirito educato, che ha acquistata la co-

scienza delle determinate differenze, delle essenziali relazi delle vere determinazioni e così via via; sentendo così, c serbando codesta forma in tale stoffa. Il senso è la forma mediata presentissima, con la quale il subbietto si rap ta ad un dato contenuto: egli reagisce contro questo, pri mente, col suo speciale senso di sè, il quale può essere più s plice e compreensivo di una unilaterale veduta intellettuale, può essere altresì circoscritto e cattivo. Quando un uom qualchechè fa appello non alla natura ed alla nozione d cosa, od almeno a motivi, universalità intellettuale, ben suo sentire; non vi ha altro a farsi che lasciarlo stare; rocchè egli rinnegando la comunanza della razionalità, si ch de nella sua isolata subbiettività, nella particolarità.

Dilucidazione. Nel sentimento si ha l' intiera ragione, l' insie della stoffa dello spirito. Tutti i nostri concetti, pensieri e noz dell'esterna natura, del giusto, dell'onesto, del contenuto della r gione sviluppansi dalla nostra senziente intelligenza; e, vicever quando codesti concetti, pensieri ec. han ricevuto la loro intiera stensione, si concentrano nella semplice forma di sentimento. A b dritto perciò un antico disse, che gli uomini si formano gli Dei da'l sentimenti e passioni. Lo sviluppo però dello spirito dal sentimento dinariamente s' intende quasi che l' intelligenza in origine fosse tutto vuota, e quindi ricevesse estrinsecamente ogni contenuto, c me a lui intieramente estraneo. È un errore. In effetti, quello c l' intelligenza sembra ricevesse dallo esterno non è altro che il r zionale, ed in conseguenza identico con lo spirito ed in lui imm nente. L' attività dello spirito quindi non ha altro scopo, se n quello di togliere perfino l' apparenza di essere l' obbietto, un c esterno allo spirito, levando l' apparente Essere fuori di sè dell' o bietto in sè razionale.

72.

2.

Nella direnzione di siffatto immediato trovare, uno de' momenti, cioè l'astratto identico indirizzo dello spirito, tanto nel senso quanto in tutte le altre sue ulteriori determinazioni, è l'attenzione, senza della quale nulla è per lui. È dessa l'attivo ricordare (raccoglimento), il momento del suo, ma come determinazione della Intelligenza tuttavia formale. L'altro momento è quello in cui l'Intelligenza pone la determinazione del senso come un Essere a fronte della sua interiorità, ma come negativo, come l'astratto Altro di se stesso. Con ciò l'Intelligenza determina il contenuto del sentimento come un Essere fuori di sè, e lo slancia nello spazio e nel tempo, che sono le forme in cui essa intuisce. Per la coscienza la stoffa non è che obbietto della stessa, relativo Altro: nello spirito però serba la razionale determinazione di esser l'Altro di se stessa (1).

Dilucidazione. È ancora vedova di spirito la identità dello spirito e dell'obbietto immediatamente data, e perciò priva di sviluppo nel sentimento e nel senso. L'intelligenza quindi toglie la semplicità del sentimento, determina il sentito come un che negativo rimpetto a lei, e per tal modo se ne distingue, ma, ciò nonpertanto, lo pone nella sua distinzione come suo. Sol per questa doppia attività del togliere e ripristinare l'identità fra me e l'Altro vengo io ad afferrare il contenuto del sentimento. Ciò avviene primamente nell'attenzione. Senza questa, perciò, non è possibile appreensione alcuna dell'obbietto: per mezzo di essa lo spirito si fa presente alla cosa, ed ottiene la conoscenza della cosa, ma non la ricognizione che appartiene ad un ulteriore sviluppo dello spirito. L'attenzione quindi forma il principio dell'educazione. Però l'attenzione deve venir compresa in modo da consistere nel riempirsi di un contenuto che ha la determinazione di essere tanto subbiettivo quanto obbiettivo; od in al-

(1) Vedi Logica, § 247 a 254.

re parole, d'essere non soltanto per me, ma d'avere altresì un E sere indipendente. Nell' attenzione trova ancora luogo necessari mente una distinzione ed un' identità del subbiettivo e dell' obbie tivo, un riflettersi in sè del libero spirito, ed insieme un identi indirizzo dello stesso all' obbietto. In ciò sta che l' attenzione sia u che dipendente dall'arbitrio mio, e che io sia attento sol quando vo glio esserlo. Da ciò non siegue che l'attenzione sia cosa agevole. E sa richiede uno sforzo perchè l' uomo, volendo comprendere un ob bietto, astragga dalle mille cose che si muovono nella sua testa astragga dagli altri suoi interessi, e perfino dalla sua propria per sona ; e sopprimendo la sua vanità, che non lascia venire la cos a discussione per giudicarla con troppa facilità, si approfondi nel la cosa, lasciandola valere in sè senza frammischiarvi sue rifles sioni, ossia fissandosi nella stessa. L' attenzione implica altresì l negazione di render se stesso valevole, e l' abbandonarsi alla cosa: tali due momenti sono tanto necessari alla dirittura dello spirito, quanto si credono inutili per la educazione così detta eccellente; vo lendo questa essere abile a tutto, distratta a tutto. Tale distrazio ne riporta in certa misura allo stato selvaggio. Il selvaggio non at tende a nulla: egli lascia passarsi tutto dinnanzi senza fissarvisi. Sol per via della cultura dello spirito l' attenzione acquista forza e pie nezza. Il botanico p. e. in un dato tempo attende ad una pianta in comparabilmente di più di un uomo ignorante di botanica. Natural mente vale lo stesso in rapporto a' restanti obbietti del sapere. Un uomo di gran senno e di grande educazione ha una perfetta intui zione di ciò che gli sta dinnanzi: in lui il sentimento porta totalmen te il carattere di raccoglimento.

Come di sopra abbiam visto, nell' attenzione trova luogo una di stinzione ed una identità del subbiettivo e dell'obbiettivo. Nonpertanto in quanto l' attenzione si affaccia in sulle prime nel sentire, in essa prepondera l' identità del subbiettivo e dell' obbiettivo : la distinzione di siffatti due lati è qualche cosa d' indeterminato. L' Intelligenza procede però necessariamente a sviluppare codesta differenza, ed a distinguere in determinata guisa l' obbietto dal subbietto. La prima forma in cui fa ciò, dà l' intuizione. Tanto in essa prepondera la

fferenza del subbiettivo e dell' obbiettivo, quanto nell' attenzione rmale predomina l' identità di tali contraddittorie determinazioni.

Fa d'uopo qui discutere più esattamente l'obbiettivarsi del senti-,quale ha luogo nella intuizione. Sotto tal rapporto fa d'uopo par-re de'sentimenti interni ed esterni.

Per ciò che concerne i primi, vale,per essi specialmente,che l'uo-o nel sentimento sia sottoposto alla forza delle sue affezioni, e che gli si sottragga a tale forza quando possa portare i suoi sentimenti l' intuizione. Sappiamo p. e. che, quando un uomo è nel caso di ndersi intuibile per a caso in una poesia i sentimenti preponde-nti della gioia o del dolore, distingue da sè ciò che angustia lo pirito suo, e si procura un alleviamento od una libertà compiuta. effetti, benchè per la considerazione de' molti lati del suo senti-ento pare che ne accrescesse la forza, nel fatto la diminuisce, per-è rende i suoi sentimenti un che a lui opposto e che diviene ester-o. Che perciò Göthe, specialmente nel suo Werther,alleviò se stes-, mentre soggettava il lettore di questo romanzo alla potenza del entimento. L' uomo culto, considerando il sentito da tutti i punti i vista che se gli offrono, sente più profondamente dell' uomo in-alto; ma insieme domina la forza del sentire, mentre si muove di referenza in un elemento elevato al di sopra della limitazione del entimento.

Gl' interni sentimenti, come ho cennato, distinguonsi più o meno noi secondo il grado di forza del pensiero riflessivo e razionale.

Negli esterni sentimenti, al contrario, la diversità della loro di-inzione da noi dipende dalla circostanza di rapportarsi essi all' ob-etto in una guisa ferma od evanescente. Secondo questa determi-azione, i cinque sensi si ordinano da un lato in modo da stare l'o-rato ed il gusto, dall' altro la vista ed il tatto, e nel centro l' udi-. L'odorato ha da fare con la volatilizzazione, con l'evaporizzazione, me il gusto con la distruzione dell' obbietto. L' obbietto si offre a esti due sensi nella sua intiera inconsistenza, nel suo materiale arire. L' intuizione in tal caso cade nel tempo, ed il trasportare ò che si sente dal subbietto nell' obbietto diviene più agevole di ello che il sia nel senso del tatto, il quale precipuamente si rapporta

alla resistenza dell'obbietto; o nel senso proprio della intuizion vista, che si comporta verso l'obbietto come se questo avesse preponderante indipendenza ed una consistenza ideale e materi serbando con lo stesso un rapporto ideale, sentendone soltan lato ideale, quello del colore, per via della luce, e lasciando int nell'obbietto il lato materiale. Per l' udito finalmente l' obbiett una materiale consistenza, ed insieme un' ideale evanescenza: tuono l'orecchio carpisce la vibrazione, cioè la negazione della sistenza dell' obbietto; negazione soltanto ideale, non reale. Qu nell'udito la distinzione del sentimento da sè è minore di quello si ha nella vista, ma più grande di quello si ha nel gusto e nel dorato. Noi ascoltiamo il suono, in quanto che parte dall' obbi e penetra in noi, e lo indichiamo senza grande difficoltà in qu o quell'obbietto, che vibra sì, ma resta consistente.

L' attività della intuizione porta in sulle prime la rimozione sentimento da noi; trasformazione del sentito in un obbietto to fuori di noi. Con tal cangiamento non si cangia il contenuto sentimento; il quale anzi allora, nello spirito e nell' obbietto est no, è la stessa ed identica cosa: cosicchè lo spirito non ha in caso un proprio contenuto, che paragonar possa col contenuto d intuizione. Ciò che viene ad aver luogo così per via della intuiz è la trasformazione della forma d'interiorità in quella di esteri E questo è il primo formal modo onde l'Intelligenza si determi

Sul significato di tale esteriorità bisogna avvertire due cos prima si è che il sentito, addivenendo un obbietto esterno alla riorità dello spirito, assiegue la forma di un che a se stesso est poichè lo spirituale o razionale forma la propria natura dell'obb In secondo luogo bisogna avvertire che, provvenendo quella tra mazione del sentito dallo spirito come tale, il sentito acquista steriorità spirituale, cioè astratta, e perciò quella universalità può compartecipare immediatamente l'esterno, valdire un' univ lità formalissima e senza contenuto. La forma di nozione in ta stratta esteriorità cade in reciproca esteriorità; ha in conseg la doppia forma di spazio e tempo. I sentimenti vengono per t posti dall'intuizione come estesi ed in successione. L'estensione

ntasi qual forma dell' indifferente contiguità e calma consistenza: successivo all' incontro ha la forma d' inquietezza, di un negavo in se stesso, del prima e del dopo, del sorgere e dello spari-; cosicchè il successivo è in quanto non è, e non è mentre è. Tutdue le forme dell' astratta esteriorità sono identiche a vicenda in ò, che tanto l' una quanto l'altra è in sè assolutamente discreta ed sieme assolutamente continua. La loro continuità, che racchiude sè l'assoluta discrezione, consiste nella universalità dello esterno, tratta, provveniente dallo spirito, e non isviluppata a reale isolaento.

Però quando abbiam detto che il sentito ottiene dallo spirito inente la forma di esteso e successivo, simile proposizione non de- intendersi quasi che lo spazio e 'l tempo fossero forme solnto subbiettive. Kant volea render tali lo spazio e 'l tempo. Le se stesse nella loro verità sono estese e successive: tal doppia forla di reciproca esteriorità non vien loro apposta unilateralmente alla nostra intuizione, ma è loro originariamente congenita dall'inito spirito che è in sè, dalla creatrice eterna Idea. Quando dunque il nostro spirito intuente fa alle determinazioni del sentimento onore di dar loro l'astratta forma dello spazio e del tempo, facendo- suoi propri obbietti ed assimilandoli; allora non avviene quello che redesi avvenga secondo le vedute dello idealismo subbiettivo; il qua- pensa che noi non asseguiamo altro se non la subbiettiva guisa di ostra determinazione, e non le determinazioni proprie all'obbietto.

Vi ha taluni che nella quistione della realtà dello spazio e del empo oppongono, speciale difficoltà, la limitazione. A costoro biso- na rispondere, che lo spazio e 'l tempo sono determinazioni difetsissime e superficiali: che perciò le cose in queste forme hanno olto poco; e per la perdita delle stesse, se possibil fosse, non anrebbero perdute. Il pensiero riconoscitivo non si attiene a quelle orme; e comprende le cose nella loro nozione che racchiude in sè spazio e 'l tempo come un che tolto via. Come nella natura esterla lo spazio e 'l tempo per la dialettica della nozione in loro immaente si elevano a materia qual loro verità, così la libera Intelligenza è quella che è per sè dialettica di tali forme dell'immediata esteriorità reciproca.

73.

3.

L'Intelligenza come concreta unità di ambi i momenti, e proprio con la determinazione di esser raccolta in sè in siffatta stoffa che è estrinseca, e d'essere immersa nell' Esser fuori di sè nel suo raccogliersi in sè; questa è l'intuizione.

Dilucidazione. L' intuizione non può scambiarsi nè col concetto propriamente tale, cui si considererà più tardi, nè con la coscienza fenomenologica della quale abbiam parlato.

E primamente, per ciò che riguarda la relazione dell' intuizione al concetto, la prima ha con l'ultimo di comune d'essere l'obbietto, in ambe le forme dello spirito, tanto da me distinto, quanto mio. L'aver l'obbietto il carattere di *mio* si ha già nella intuizione, ma non si pone che nel concetto. Nell' intuizione prepondera la obbiettività del contenuto. Sol quando rifletto d' esser io quegli che intuisco, solo allora io mi metto nella posizione del concetto.

In rapporto poi alla relazione della intuizione con la coscienza, dobbiamo avvertire le seguenti cose. Nel più lato senso della parola, certo, alla coscienza immediata o sensibile considerata nel § 32 si può dare il nome d'intuizione. Ma ove codesto nome si prenda nel suo proprio significato, come egli razionalmente fa di mestieri, allora tra la detta coscienza e l' intuizione bisogna far l' essenziale distinzione, che la prima si rapporta all' immediata individualità dell'obbietto reciprocamente estrinseca da molti lati, nella non mediata astrattissima consapevolezza di se stesso; l' intuizione, all'incontro, è una coscienza riempita dalla consapevolezza della ragione; ed il suo obbietto ha la determinazione di essere un che razionale, epperò non una singolarità disgregata in molti lati, ma una totalità, un insieme pieno di determinazioni. Schelling il primo parlò in questo senso della intelligente intuizione. L' intuizione non ispirituale è meramente sensibile coscienza che resta esterna all' obbietto. La vera spirituale intuizione, all' incontro, abbraccia la pretta sostanza del-

obbietto. Uno scrittore di storie pieno di talento p. e. ha a sè d'innanzi in viva intuizione l'intiero delle posizioni ed evenienze cui dee scrivere: all'incontro, quegli che non ha talento per l'esposizione della storia, si arresta alle singolarità e trascura, in conseguenza, il sostanziale. Con dritto, dunque, si vuole che in tutti i rami del sapere, e precisamente anche in filosofia, si parli secondo la intuizione della cosa. Onde importa che l'uomo si rapporti alla cosa con ispirito, cuore ed animo; in una parola, con tutto se stesso, stando al centro della stessa e lasciandola valere. Sol quando stia in fondo al pensiero la intuizione della sostanza dell'obbietto, si può procedere alla considerazione delle specialità, che si radicano nella sostanza e son vuota inezia quando se ne distinguano; e ciò senza uscir dal vero. All'incontro se la pretta intuizione dell'obbietto manca fin ne' primordi, o sparisce, allora il pensiero riflessivo perdesi nella considerazione delle moltiplici determinazioni e relazioni che si accumulano nell'obbietto: allora il distinguente intelletto analizza l'obbietto per via delle sue unilaterali finite categorie di causa ed azione, di scopo esterno e mezzo, e così via via, anche quando l'obbietto fosse vivente, pianta od animale; per la qual cosa, non ostante le sue molte divisioni, non giugne a comprendere la concreta natura dell'obbietto, a riconoscere il legame spirituale che tiene strette insieme tutte le individualità.

La necessità, in forza della quale bisogna uscire dalla semplice intuizione, sta in ciò, che l'Intelligenza, secondo sua nozione, è Riconoscere; mentre l'intuizione non è ancora un saper riconoscere, chè non arriva come tale all'immanente sviluppo della sostanza dell'obbietto, limitandosi anzi ad afferrar la non isvolta sostanza, tuttavia circumfusa dagli accessorii dell'esteriorità e della contingenza. In conseguenza l'intuizione non è che il principio del riconoscere. A la sua posizione si rapporta quell'espressione di Aristotele: Ogni conoscenza comincia dalla maraviglia. In effetti, la subbiettiva ragione, come intuizione, avendo la certezza, benchè certezza solo indeterminata, di ritrovar se stessa nell'obbietto affetto in sulle prime dalla forma d'irrazionalità, la cosa gl'inspira maraviglia e rispetto. Però il pensiero filosofico deve oltrepassare lo stato di maravi-

glia. È errore massiccio il credere che allora solo si conosca davvero una cosa quando se ne abbia un' immediata intuizione. La compiuta conoscenza appartiene soltanto al puro pensiero della ragione comprensiva; e sol colui che si è innalzato a codesto pensiero possiede una vera intuizione perfettamente determinata : per lui l' intuizione presenta solo la pura forma, in cui si ricomprende la sua conoscenza perfettamente sviluppata. Nell' intuizione immediata io veramente ho a me d'innanzi la cosa intiera; ma solo nella conoscenza che ritorna alla forma di semplice intuizione , svolta da tutti i lati , la cosa sta innanzi allo spirito mio come una sistematica totalità in sè organizzata. In generale, soltanto l'uomo culto ha un'intuizione libera dalla massa dello accidentale, dotata di una pienezza razionale. Un uomo culto e pieno di senno, benchè non filosofo , può comprendere l'essenziale, il centro della cosa in una semplice determinazione. Ma per questo è necessario meditare. Spesso ci figuriamo che il poeta, come l'artista in generale, debba comportarsi intuitivamente. Ma la cosa non va affatto così. Un buon poeta e prima e durante l'esecuzione del suo lavoro dee pensare e meditare : solo per questa via può sperare di rilevare il cuore o l' anima della cosa tra tutte le esteriorità che la velano, sviluppando così organicamente la sua intuizione.

74.

L' Intelligenza, a fronte di codesto proprio Essere a sè estrinseco, vi drizza la sua attenzione ed è il destarsi a se stessa in tale sua immediatezza , il suo raccogliersi in sè nella stessa : laonde l' intuizione, concreto della stoffa e di lei stessa, è sua; cosicchè essa non ha più di mestieri di codesta immediatezza e di trovare il contenuto.

Dilucidazione. Nella posizione della nuda intuizione noi siamo fuori di noi nello spazio e tempo, due forme della esteriorità reciproca. L' Intelligenza quivi è immersa nella stoffa esterna , è tutt'una con essa , e non ha altro contenuto oltre quello dell' obbietto intuito. Quindi nell'intuizione noi possiamo divenire non liberi oltre misura. Però, come già si è avvertito nel § 72, l' Intelligenza è per

di la dialettica di quella immediata reciproca esteriorità. In conseguenza lo spirito pone come sua la intuizione, la compenetra, la fa un che interno, vi si raccoglie, si fa in quella a se stessa obbiettiva, e quindi libera. Per tal ritorno in sè l'Intelligenza elevasi al grado di concetto. Lo spirito che concepisce ha l'intuizione; e questa è in lui tolta, ma non isparita, non soltanto passata. Quando si parla di una intuizione elevata a concetto, anche il linguaggio dice esattissimamente: Io *ho visto* così. E con ciò non si esprime il solo passato, ma anche il presente: il passato in tal cosa è semplicemente relativo: esso trova luogo nel paragone della intuizione immediata con quello che noi ora abbiamo nel concetto. La parola *avere* usata nel perfetto ha per ciò proprio il significato di presente: ciò che io *ho visto* è qualche cosa che io non soltanto *avea*, ma che *ho* tuttavia; onde è qualche cosa in me presente. Si può vedere in questo uso della parola *Avere* un segno universale della interiorità dello spirito presente, che non solo riflette essere il passato scorso nella sua immediatezza, ma riflette altresì che il passato è ancor serbato nello spirito.

β.

Il concetto.

75.

Il concetto, qual raccolta (internata) intuizione, è il mezzo tra l'immediato trovarsi determinato della Intelligenza e la stessa nella sua libertà, nel pensiero. Il concetto è *suo* dell' Intelligenza, tuttavia con unilaterale subbiettività, mentre tal *suo*, tuttavia condizionato dalla immediatezza, non è l'Essere in lui stesso. La via dell'Intelligenza nel concepire è quella di fare interna anche l'immediatezza e porsi in se stessa intuitrice; come quella di togliere la subbiettività della interiorità, esternarsi nello stesso *suo*, ed essere in sè nella sua propria esteriorità. Ma poichè il concetto comincia dalla intuizione e

dalla sua materia trovata, perciò siffatta attività è tuttavia affetta da tal differenza, e le sue concrete produzioni in essa son sintesi, che solo nel pensiero si fanno concreta immanenza della nozione.

Dilucidazione. Si usa riguardare le diverse forme dello spirito, che sta nella posizione di concetto, come isolate forze e potenze l' una dall'altra indipendenti, più di quello che non avvenga nel precedente grado della Intelligenza. Accanto alla facoltà di concepire si mette in generale una forza d' immaginazione ed una facoltà di memoria, o si considera la reciproca indipendenza di queste forme dello spirito come qualche cosa di compiutamente stabilita. La vera filosofica appreensione consiste propriamente nel comprendere la razionale reciproca dipendenza che vi ha tra quelle forme, riconoscendovi il conseguente organico sviluppo della Intelligenza.

Noi dinoteremo qui anticipatamente ed in guisa universale i gradi di questo sviluppo per agevolare una superiore veduta de' medesimi.

αα. Noi chiamiamo il primo di codesti gradini ricordanza nel proprio senso della parola, il quale consiste nell' involontaria evocazione di un contenuto che già è il nostro. La ricordanza è il gradino più astratto della Intelligenza che versa su' concetti. Il contenuto in essa concepito è lo stesso che quello della intuizione; ma vi attiene la sua conservazione: come viceversa, il contenuto nell' intuizione si conserva nel mio concetto. Conseguentemente si ha in questa posizione un contenuto, che vien riguardato non solamente come Essere, ma viene del pari ricordato e posto come mio. Determinato così, il contenuto è quello stesso, che noi chiamiamo fantasma.

ββ. Il secondo grado in questa sfera è la facoltà dell'immaginazione. Qui si affaccia la contraddizione tra il mio subbiettivo concepito contenuto, e l' intuito contenuto della cosa. La facoltà dell'immaginazione si fabbrica un suo proprio speciale contenuto; perchè essa si comporta da pensante a fronte dell' obbietto intuito, rileva l' universale dello stesso, e gli dà determinazioni che convengono all' Io. A questa guisa la immaginazione cessa di essere una ricordanza meramente formale, e divien ricordanza che riguarda il contenuto, lo universalizza e crea così concetti universali. Mentre in tal posizione

domina il contrapposto di subbiettivo ad obbiettivo, l'unità di codeste determinazioni non può essere immediata, come nel gradino della semplice ricordanza, ma dee ripresentarsi. Tal ripresentamento avviene in modo che l'intuito esterno contenuto sottoposto al contenuto concepito, elevato ad universalità, vien rabbassato a segno dell'ultimo, il quale diviene obbiettivo, esterno, incarnato.

77. La memoria è il terzo grado del concetto. In essa si evoca da un lato il segno, appreso nella Intelligenza; da un altro lato però a questa si dà la forma di un che esterno e meccanico; e per tal via si ha un' identità del subbiettivo e dell' obbiettivo che rappresenta il passaggio al pensiero come tale.

aa.

La ricordanza.

76.

La Intelligenza, in quanto in sulle prime ricorda la intuizione, pone il contenuto del sentimento nella sua interiorità, nel suo proprio spazio e tempo. In conseguenza essa è

1) fantasma, libero dalla sua prima immediatezza ed astratta individualità a fronte dell' Altro, come appreso nell'universalità dell' Io. Il fantasma non ha più la perfetta determinazione, che ha l' intuizione, ed è arbitrario od accidentale, in generale isolato dal luogo esterno, dal tempo e dall' immediato reciproco rapporto in cui quella stava.

Dilucidazione. Poichè l'Intelligenza, secondo la sua nozione è l'infinita idealità od universalità che è per sè, così lo spazio ed il tempo dell' Intelligenza è l' universale spazio ed il tempo universale. Ponendo io il contenuto del senso nella interiorità della Intelligenza, per farne un concetto, io lo ritolgo alla specialità del tempo e dello spazio, al quale è vincolato nella sua immediatezza, e dal quale anche io dipendo nel sentimento e nella intuizione. Da ciò siegue primamente che, mentre pel sentimento e per l' intuizione è necessaria

l'immediata presenza della cosa, io posso concepire, in luogo tutt'altro di quello ove io mi trovo, qualche cosa, anche che sia lontana assai da me secondo lo spazio esterno e l'esterno tempo. In secondo luogo, da ciò che ho detto di sopra si ha, che tutto quello che avviene ha durata per noi soltanto, pel suo apprendersi nella concettuale Intelligenza; e che all'incontro quelle evenienze le quali non sono state fatte meritevoli di simile appreensione dall'Intelligenza, addivengono una cosa totalmente passata. Il concepito nondimeno guadagna quella fissazione solo a spese della chiarezza e presenza dell'immediata individualità dell'intuito, determinata da tutti i lati: l'intuizione si offusca e si dilegua quando divien fantasma.

Per ciò che concerne il tempo, circa il subbiettivo carattere che questo assiegue nel concetto, si può osservare che nell'intuizione il tempo si fa per noi breve quando intuiamo molte cose, ed al contrario divien lungo quando il difetto della data materia ci spinge alla considerazione della nostra subbiettività vedova di contenuto: e viceversa, nel concetto si fa per noi lungo quel tempo in cui siamo affaccendati in moltiplice guisa, mentre ne sembra breve quello in cui abbiamo avuto poco da fare. Qui nella ricordanza noi guardiamo la nostra subbiettività, la nostra interiorità, e determiniamo la misura del tempo secondo l'interesse che lo stesso ha per noi. Nell'intuizione siamo noi immersi nella considerazione della cosa: quindi in essa il tempo ci apparisce breve, quando acquista una pienezza di vicissitudini, e ci sembra lungo quando la sua uniformità non venga interrotta da cosa alcuna.

77.

2) Il fantasma per sè è transeunte, e l'Intelligenza stessa, come attenzione, è il tempo ed anche lo spazio, è il quando ed il dove dello stesso. L'Intelligenza però non è soltanto la coscienza e l'Essere determinato delle sue determinazioni; ma, come tale, è altresì il subbietto e l'In sè delle medesime. Così ricordata in lei, l'immagine (*fantasma*) non più esistente, vien conservata senza coscienza.

Il ritenere l'Intelligenza, qual tenebrosa miniera in cui serbasi un mondo d'immagini e concetti infinitamente moltiplici, senza che essi fossero in coscienza, da un lato e l'universale postulato di comprendere la nozione come concreta, p. e. come il nocciolo, che racchiude in potenza affermativamente tutte le determinazioni le quali vengono all'esistenza nello sviluppo dell'albero. L'incapacità di comprendere siffatto universale in sè concreto e tuttavia semplice, ha dato luogo a parlare della conservazione de' concetti speciali in particolari libre e luoghi; dovendo il diverso avere essenzialmente anche una smembrata estesa esistenza.

Il nocciolo va dalle esistenti determinazioni soltanto ad un Altro, nocciolo del frutto, al ritorno nella sua semplicità all'esistenza dell'Essere in sè. Ma l'Intelligenza, come tale, è la libera esistenza dell'Essere in sè che nel suo sviluppo s'interna in sè. Dall'altra parte è da intendersi altresì l'Intelligenza come quella inconscia miniera, cioè come l'esistente universale in cui il diverso non è posto ancora come discreto. E veramente tale In sè è la prima forma dell'universalità che si offre nel concetto.

Dilucidazione. L'immagine è la mia : essa mi appartiene ; ma in sulle prime non ha altra omogeneità con me ; perocchè non e ancor pensata, non è elevata ancora alla forma di nozionalità : fra quella e me sta piuttosto una relazione non veramente libera, muovendo dallo stato d'intuizione, secondo la quale io sono soltanto interno, e l'immagine è a me esterna. In conseguenza dapprima non ho io una potenza piena sulle immagini che dormono nella miniera di mia interiorità, e non posso ancora evocarle a capriccio. Nessuno sa quale infinita quantità d'immagini passate sonnecchino in lui ; veramente esse si destano qua e là per caso; ma quando, come suol dirsi, non si pensa alle medesime. Perciò le immagini sono sol formalmente nostre.

78.

3) Simile astratta serbata immagine abbisogna pel suo Essere determinato di una intuizione esistente : ciò che propriamente si dice ricordanza è il rapporto dell' immagine ad una intuizione, come sussunzione dell' immediata individuale intuizione in un che universale secondo la forma, nel concetto che è lo stesso contenuto. Così che l' Intelligenza nel determinato sentimento e nell' intuizione è a sè interna , riconoscendola come già sua ; ed insiememente or conosce l' immagine in sulle prime a lei interna, come immediato contenuto dell' intuizione, e come serbata nella stessa. La immagine che nella miniera della Intelligenza è soltanto sua proprietà , con la determinazione di esteriorità è anche nel possesso della stessa. Essa quindi è posta e come indivisibile dalla intuizione, ed insieme come divisibile dalla semplice notte in cui sulle prime è immersa.

La Intelligenza per tal via è la forza di poter esternare la sua proprietà, e di non aver più bisogno di un' esterna intuizione per farla esistere in lei. Codesta sintesi dell' interna immagine col ricordato Esser determinato è il concetto, propriamente tale ; mentre l' interno ha in esso anche la determinazione di potersi porre innanzi alla Intelligenza e di avere in lei il suo Essere determinato.

Dilucidazione. Le immagini del passato che stanno nascoste nella tenebrosa profondità del nostro Interno addivengono nostro reale possesso ; poichè si affacciano all' Intelligenza nella luminosa plastica figura di un contenuto pari ad un'intuizione esistente, riconosciute da noi con l' aiuto della presente intuizione come intuizioni già da noi avute. Quindi, avviene, per esempio, che noi riconosciamo tra mille un uomo la cui immagine si era già pienamente offuscata nel nostro spirito ; e ciò non appena quell' uomo si ripresenta al nostro sguardo. Quando io serbar voglia ne' miei ricordi qualche cosa , è d' uopo che ne abbia ripetutamente la intuizione. In sulle prime certamente l' immagine vien ridesta non tanto per me stesso , quanto per la corrispondente immediata intuizione. Con la frequente rinnovata evocazione l' immagine assiegue in me una vitalità ed attualità

ınto grande da non aver io più bisogno dell' esterna intuizione per cordarmene. Per tal via i fanciulli passano dalla intuizione al ri-ɔrdo. Quanto più un uomo è culto, tanto meno egli vive in immeiate intuizioni, ma vive insieme in ricordi associati a tutte le sue ıtuizioni: cosicchè egli nulla vede di compiutamente nuovo, e 'l sotanzial valore della massima parte delle cose nuove è anzi per lui n che conosciuto. Così pure l' uomo civilizzato contentasi in prefeenza delle sue immagini, e raramente sente il bisogno dell' intuiione immediata. All'incontro il volgo, avido di novità, corre sempre à dove vi è da aver lo spettacolo di qualche cosa.

ββ.

L' immaginazione.

79.

1. L' Intelligenza attiva in detto possesso è la forza riproduttiva dell' immaginazione, il cavar le immagini dalla propria interiorità dell' Io, che ora è molto più lor potenza. Il primo rapporto delle immagini è quello dell' esterno immediato spazio e tempo conservato in esse.

Però l'immagine nel subbietto, in cui serbasi, ha soltanto la individualità cui si rannodano le determinazioni del suo contenuto : e quindi viene sciolta la sua concrezione immediata, cioè la concrezione in sulle prime estesa e successiva ch'essa avea, come una, nella intuizione. Il contenuto riprodotto, come appartenente all' unità dell' Intelligenza con sè identica, è cavata fuori dalla sua universale miniera, ha un universale concetto pel rapporto associato delle immagini, de' concetti più concreti o più astratti secondo circostanze desunte altronde.

Le così dette leggi dell' associazione delle idee hanno avuto grande interesse quando fioriva la psicologia empirica, contemporanea alla decadenza della filosofia. Ma, primamente, non sono

idee quelle che si associano. E poi non sono leggi codeste maniere di rapportarsi, sia perchè vi sono molte leggi in proposito; ed anche perchè vi ha luogo il capriccio e l' accidentalità che è proprio il contrario di una legge. È casuale se il ligame sia una immagine od una categoria dell' intelletto; quale simiglianza e dissimiglianza, motivo o conseguenza, e così via via. Il corso delle immagini e de' concetti secondo l' immaginazione associante è in generale il giuoco di un concetto inconseguente, pel quale la determinazione della Intelligenza è generalmente un'universalità ancor formale, di cui il contenuto è quello dato nelle immagini. In quanto si trascurano le assegnate esatte determinazioni di forma, l' immagine ed il concetto son diversi quanto al contenuto, perchè quella è un concetto sensibilmente più concreto; ed il concetto, siane contenuto una immagine od una nozione od un' idea, ha in generale il carattere di essere un dato od immediato, secondo il contenuto, sebbene appartenente all' Intelligenza. L' Essere, il trovarsi determinato dell'Intelligenza affetta tuttavia il concetto; ed è ancora astratta l' universalità che quella stoffa ottiene per via del concetto. Il concetto è il mezzo termine nel raziocinio dell' elevarsi dell' Intelligenza; e il rannodamento de' due significati del rapporto a sè, cioè dell' Essere e della universalità che sono determinati in coscienza come obbietto e subbietto. L'Intelligenza compie il trovato col significato della universalità; e compie il proprio, l' Interno, col significato dell' Essere posto da lei. Circa la differenza di concetti e pensiero vedi l' Introduzione alla Logica, nell'osservazione al paragrafo 20.

L' astrazione che trova luogo nell' attività del concepire, onde si producono concetti universali (i concetti come tali hanno già in loro la forma di universalità), viene soventi espressa come l' esteriorità reciproca di molte simiglianti immagini, e fa d' uopo sia compresa così. Ma perchè codesto cader dell' una fuori dell' altra non sia del tutto casuale, innozionale, fa d'uopo apprendersi ad una forza d' attrazione delle immagini simiglianti, o ad una tale che fosse la negativa potenza per la quale

le immagini dissimiglianti vengano staccate a vicenda. Nel fatto l' Intelligenza stessa, l' Io con sè identico, è codesta forza, mentre per la sua ricordanza dà alle immagini l' immediata universalità, e sussume la singolare intuizione nell' immagine già fatta interna (parag. 67)

Dilucidazione. Il secondo grado dello sviluppo del concetto si è la forza d'immaginazione, come già si era detto anticipatamente nell' aggiunta al paragrafo 65. La prima forma del concetto, il ricordo, elevasi a tal secondo grado; perchè l'Intelligenza, procedendo dal suo astratto Essere in sè alla determinazione, dissipa la notturna tenebra che vela il tesoro delle sue immagini, schiarandole con la lucidezza dell' attualità.

La forza immaginativa ha però in se stessa tre forme nelle quali si svolge. Essa in generale è la determinatrice delle immagini.

In prima non fa altro se non determinare che le immagini vengano all' Essere determinato. Onde non è che riproduttiva forza d' immaginazione. Essa ha il carattere di un' attività soltanto formale.

In secondo luogo, la forza d' immaginazione non solo riproduce le immagini in lei presenti, ma le rapporta a vicenda, e le eleva così a concetti universali. In questo grado apparisce la forza d' immaginazione come attività dell' associazione delle immagini.

Il terzo grado in questa sfera è quello, in cui l'Intelligenza identifica i suoi universali concetti con la particolarità delle immagini, dando a quelli un Essere determinato immaginativo. Tal sensibile Essere determinato ha la doppia forma del simbolo e del segno; cosicchè questo terzo grado abbraccia la fantasia simbolica, e quella de' segni, la quale forma il passaggio alla memoria.

La riproduttiva forza d' immaginazione.

Nel primo grado si ha la formale riproduzione delle immagini. Veramente anche i pensieri ponno essere riprodotti; ma la forza d'immaginazione non ha che fare con essi, bensì con le immagini. La

riproduzione delle immagini però avviene dal lato dell' immaginazione arbitrariamente e senza l' aiuto di un' immediata intuizione. Ed in ciò distinguesi questa forma dell'Intelligenza concettuale dalla mera ricordanza, la quale non è di per se stessa attiva, abbisognando di una presente intuizione, e lasciando che le immagini si riproducessero involontariamente.

La forza dell' immaginazione associatrice.

Un' attività più elevata di quella del riprodurre le immagini sta nel rapportarle reciprocamente.

Il contenuto delle immagini, a causa di loro immediatezza o sensibilità, ha la forma della finità del rapporto all'Altro. Essendo *qui in* generale io quello che determino o pongo, così pongo anche *io* codesto rapporto. Per tal via l' Intelligenza mette tra le immagini un ligame subbiettivo, dell' obbiettivo in vece. Il primo, in conseguenza, ha in parte la figura di esteriorità a fronte di ciò che si connette. Avendo io, per esempio, l'immagine di un obbietto a me dinnanzi; a questa immagine si connette estrinsecamente l' immagine delle persone, con cui ho parlato di quell' obbietto, o che lo posseggono, e così via via. Soventi è lo spazio ed il tempo quello in cui le immagini si ordinano. Gli ordinarii trattenimenti amichevoli intessono il più delle volte a guisa accidentale ed esterna l' un concetto all' altro. Sol quando si ha nel parlare uno scopo determinato, i trattenimenti amichevoli hanno una fissa rispondenza. Le diverse tempere del cuore danno a tutti i concetti un rapporto proprio , sereno se il cuore è sereno , tristo se il cuore è tale. E ciò vale ancor per le passioni. Anche la gradazione dell' Intelligenza mette una diversità di rapporti tra le immagini: gli uomini ricchi di spirito ed ingegnosi distinguonsi sotto questo rapporto dagli uomini ordinari : un uomo ricco di spirito tien d' appresso ad immagini tali che abbiano qualche cosa di buono e profondo. L' ingegno liga concetti , che quantunque l' un dall'altro lontani hanno non però nel fatto un' interna reciproca dipendenza. Anche il giuoco di parole deve calcolarsi in questa sfera : la più profonda passione può abbandonarsi a tali giuochi ; perocchè uno spi-

grande sa , pure in condizioni sventurate, mettere in rapporto la sua passione tutto che gli accade.

80.

In conseguenza anche l' associazione de'concetti dee prendersi co· una sussunzione de' particolari nell' universale che fa la loro re- roca dipendenza. L'Intelligenza, in lei stessa, non è solo univer- forma, chè la sua interiorità è in sè determinata concreta sub- tività di proprio contenuto, il quale pullula da qualunque suo in- esse, nozione che è in sè, od Idea; per quanto possa parlarsi an- atamente di siffatto contenuto. L' Intelligenza è la potenza sul- ieme delle immagini e de' concetti a lei appartenenti, e perciò) libero nodo e sussunzione di simile accolta nel suo proprio enuto.

Quindi è dessa fantasia determinatamente internata in sè in quel- tenza, e configuratrice di simile suo contenuto: è forza d' imma- zione simbolica, allegorica o poetica. Codeste immagini più o me- concrete, individualizzate sono sintesi, in quanto che la stoffa, in il valore subbiettivo si dà un Essere determinato, provviene da che l' intuizione trova.

Dilucidazione. Di già le immagini sono universali come le intui- ni : intantó esse hanno ancora un contenuto sensibilmente con- to, di cui io sono il rapporto ad un altrettale contenuto. Nel zar la mia attenzione a questo rapporto, giungo io ad univer- concetti, od a' concetti nel proprio senso di questa parola. In ef- i, quello per cui le singole immagini si rapportano a vicenda con- e in ciò che hanno di comune. Questo comune è o qualche parti- r lato dell' obbietto elevato alla forma di universalità, come p.e. carnatino della rosa; ovvero l' universale concreto, la specie, p.e. ser pianta della rosa; nell'uno e nell' altro caso è un concetto che e ad aver luogo per la dissoluzione dell'empirica dipendenza reci- ca delle moltiplici determinazioni dell'obbietto, dissoluzione prov- iente dall' Intelligenza. Nel generare i concetti universali la In- igenza si comporta come di per sè attiva. È per ciò un errore an-

tispirituale il ritenere, che gli universali concetti, senza fatto spirito, sorgano dal succedersi di molte simili immagini, p.e. d lore incarnato della rosa che va in cerca di un'altra simile imm reperibile nella mia testa; per lo qual mezzo si formi in me, so le guardi, l' universal concetto di roseo. In ogni caso, la spec appartenente al concetto è un dato; la divisione della concret dividualità dell' immagine e la forma di universalità che ne provviene da me, come si è avvertito.

Gli astratti concetti, sia detto di passaggio, si nomano frequ mente nozioni. La filosofia di Fries consiste essenzialmente i concetti. Ove si ritenga che con essi si venga alla conoscenza verità, bisognerebbe far rilevare come abbia luogo precisamente il trario; e che, in conseguenza, l'uomo di senno, tenendosi fermo al creto delle immagini, rigetta a buon dritto tale sapienza da sc Però su questo punto noi non abbiamo a discuter oltre. E c' importa qui la più precisa qualità del contenuto od esterno zionale che riguarda la giustizia, il costume e la religione. È d' piuttosto trattar qui in generale della universalità del concetto questo punto di vista, abbiamo ad avvertire quanto siegue.

Nella sfera subbiettiva in cui noi ci troviamo, l'universal con è l' interno; e l'immagine, per contrario, è l'esterno. Ambedue ste determinazioni opposte a vicenda cadono in sulle prime l'una ri l' altra; e sono nella loro distinzione un che unilaterale. All' manca l' esteriorità, l' immaginabilità; all' altra manca l' elevar espressione di un determinato universale. La verità di questi lati è però la loro identità. Siffatta identità, cioè l'immaginabilità l' universale, e la universalizzazione della immagine ha precisam luogo non perchè l' universale concetto si riunisse in un prodo per così dire neutrale, chimico, con l' immagine; ma perchè si a e si sostiene come sostanziale potenza dell'immagine, l'assoggetta me un che accidentale, se ne fa sua anima, si fa per sè in essa s'interna, e manifesta se medesima. Apportando l'Intelligenza si identità dell'universale e del particolare, dell'interno e dello este del concetto e dell' intuizione, e ripresentando per tal guisa c serbata la totalità data nell' ultima; l' attività concettuale com

i in se stessa, in quanto è produttiva forza d'immaginazione. sta effettua il formale dell'arte; perocchè l'arte rappresenta il universale o l'Idea nella forma di sensibile Essere determinato, mmagine.

81.

L'Intelligenza nella fantasia intanto si completa ad intuizione di stessa, in quanto ha immaginosa esistenza il suo valore preso da stessa. Tale immagine della sua intuizione di se stessa è subbiet-: le manca tuttavia il momento dell'Essere. Ma nella identità del-nterno valore e della stoffa l'Intelligenza ritorna all'identico rap-rto a sè come immediatezza in sè. Quando essa come ragione va appropriarsi ciò che trova immediatamente (vedi § 69 e l'osser-ione al § 79), val dire che si determina come universale; il suo to come ragione (§ 62) dagli attuali punti s'indirizza a determi-e come Essere ciò che si completa in lei a concreta intuizione di stessa; vale a dire che si fa Essere, Cosa. Attiva in tale determi-zione, è dessa

3) fantasia che si esterna, producendo intuizione, formando gni.

La fantasia è il punto di mezzo in cui l'universale e l'Esse-re, il proprio e l'esser trovato, l'interno e l'esterno sono fusi perfettamente in uno. Le precedenti sintesi dell'intuizione, del ricordo, e così via via, sono riunioni degli stessi momenti; ma esse sono sintesi. Sol nella fantasia l'Intelligenza non istà come un'indeterminata miniera come l'universale, ma come indi-vidualità, come concreta subbiettività in cui il rapporto a sè è determinato tanto all'Essere quanto all'universalità.

Per tale riunione del proprio, o dell'Interno dello spirito, e dell'intuito sono riconosciute da per ogni verso le immagini della fantasia: il loro contenuto ulteriormente determinato ap-partiene ad altre sfere. Qui siffatto interno lavorio dee com-prendersi soltanto secondo quegli astratti momenti. Come at-

tività di siffatta unione, la fantasia è ragione, ma ragione soltanto formale, in quanto che il valore della fantasia come tale è indifferente: la ragione come tale però determina a verità anche il contenuto.

Fa d'uopo rilevar di particolare che, mentre la fantasia porta l'interno valore ad immagine ed all'intuizione, dicendo che essa le determina come Esseri, non può sembrar buona l'espressione che l'Intelligenza si faccia Essere, si faccia Cosa; perocchè essa stessa è il suo valore, ed insieme la determinazione da le data a questo. L'immagine prodotta dalla fantasia non è intuibile se non subbiettivamente: essa appone ne'segni la propria intuibilità; e nella meccanica memoria completa in sè codesta forma di Essere.

Dilucidazione. Come abbiam visto nell'aggiunta al precedente paragrafo, l'universale concetto forma nella fantasia il subbiettivo, che si dà obbiettività nell'immagine, autenticandosi per tal via. Tale autentica nonpertanto immediatamente è subbiettiva, in quanto l'Intelligenza, rispettando in sulle prime il dato contenuto delle immagini, ordina ad esso la fantasmagoria de' suoi universali concetti. L'attività libera della Intelligenza, che per tal guisa è sol condizionata, solo relativa, vien da noi chiamata fantasia simbolica. Questa, per esprimere i suoi universali concetti, non isceglie altra sensibile stoffa se non quella il cui fermo significato corrisponde al determinato contenuto dell'universale che dee rendersi immaginoso. Così, per esempio, la forza di Giove vien rappresentata dall'aquila, mentre questa si ritiene per forte. L'allegoria esprime più il subbiettivo per un insieme d'individualità. La fantasia poetica finalmente usa, per vero dire, la stoffa più liberamente dell'arte figurativa; nonpertanto essa non può scegliere altra sensibil stoffa se non quella che sia adeguata al contenuto dell'Idea da rappresentarsi.

Dalla subbiettiva autentica, data nel simbolo, mediata dall'immagine, l'Intelligenza procede necessariamente all'autentica dell'universale concetto, obbiettiva, e che è in sè. Imperocchè, mentre il contenuto dell'universale concetto a confermarsi fonde sè con se stesso

el contenuto dell' immagine che serve di simbolo; la forma del-
Esser mediato di quella autentica, di quella unità del subbiettivo
l obbiettivo, ricade nella forma d' immediato. Per simile dialettico
ovimento l' universale concetto viene a non aver bisogno per la sua
nferma del contenuto dell' immagine, ma ad essere in sè e per sè
tenticato; valendo immediatamente. Or poichè l' universale con-
tto, francato dal contenuto dell'immagine, si rende un che intuibile
una esterna stoffa scelta arbitrariamente; vien così prodotto quel-
che si chiama segno, per distinguerlo determinatamente dal sim-
lo. Il segno dee essere ritenùto qualche cosa di grande. Quan-
l' Intelligenza ha apposto un segno a qualche cosa, essa si è sba-
zzata del contenuto della intuizione ed ha animata la sensibile
toffa di un significato alla stessa estraneo. Così p.e. una coccarda,
d una bandiera, od una pietra sepolcrale indica tutt' altro di quello
h' esse accennano immediatamente. L' arbitrario della connessione
ella sensibile stoffa con un universale concetto, quale si presenta
n questo proposito, ha per necessaria conseguenza, ch' e' bisogna
rima apprendere il significato de'segni. Ciò vale specialmente pe'se-
ni della parola.

82.

In questa identità, provveniente dall' Intelligenza, identità dell'in-
dipendente concetto e della intuizione, la materia dell' ultima è in
sulle prime un che appreso, qualche cosa d'immediato o dato (co-
me p. e. i colori della coccarda e simili). L' intuizione però in sif-
fatta identità non vale come positiva e rappresentante se stessa, ma
rappresenta qualche altra cosa. Essa è un' immagine che ha accolto
in sè come anima, come suo significato, un indipendente concetto
dell' Intelligenza. Tale intuizione è il segno.

Il segno è sempre un' intuizione immediata, che rappresenta tutt' altro contenuto di quello ha per sè: è una piramide in cui è trasportata e conservata un' anima estranea.

Il segno è diverso dal simbolo: il quale è una intuizione, la

cui propria determinazione, giusta la sua Essenza e nozione, è più o meno il contenuto di ciò che esprime : per contrario nel segno come tale, il proprio contenuto della intuizione e quello di cui essa è segno non si accordano l'uno all'altro. In quanto appresta un segno, l'Intelligenza mostra più di arbitrio, più di dominio sull'uso della intuizione, di quello che ne mostri nel simboleggiare.

Ordinariamente si parla del segno e della parola in psicologia od anche in logica come per appendice, senza che vi si pensi alla loro necessità e reciproco ligame nel sistema della attività dell'Intelligenza. La vera posizione del segno è quella da noi indicata; val dire che l'Intelligenza, poichè intuendo genera la forma di spazio e tempo, sembrando accogliere il sensibile contenuto e formarsi concetti con tale stoffa, dà da sè a' suoi concetti indipendenti un determinato Essere, usa come sua la intuizione, il riempito spazio e tempo, da cui estirpa l'immediato proprio contenuto, per dargli qual significato un altro contenuto. L'attività che crea codesti segni può esser nomata di preferenza memoria produttiva (la mnemosine in prima astratta); perocchè la memoria, che nella vita ordinaria viene soventi scambiata e creduta equipollente con la ricordanza, col concetto e con l'immaginazione, non s'impaccia se non di segni.

83.

La intuizione, come immediatamente data, ed estesa, in quanto viene usata qual segno, consiegue l'essenzial determinazione d'esser come tolta via. L'Intelligenza è questa sua negatività : onde la vera fisonomia della intuizione, che serve di segno, è l'Esser determinata nel tempo, uno sparire dell'Esser determinato non appena sia; e, secondo la sua ulteriore esterna psichica determinazione, è un che posto dall'Intelligenza, e prodotto dalla sua (antropologica) propria naturalezza : è un suono, piena esternazione dell'Intelligenza che si manifesta. Il tuono ulteriormente articolato per i determinati con-

tti; la parola, ed il suo sistema, il linguaggio dà un secondo Es-
r determinato, più alto dell' immediato, a'sentimenti, intuizioni e
ncetti; loro dà in generale un' Esistenza che vale nel regno del
oncetto.

Il linguaggio qui viene a considerarsi soltanto secondo la propria determinazione, come prodotto della Intelligenza che manifesta i suoi concetti in un elemento esterno. Quando si dovesse trattar del linguaggio in guisa concreta, allora si dovrebbe richiamare quanto al materiale della stessa (dizionari) la posizione antropologica, o più esattamente la psichico-fisiologica (§ 25); e quanto alla forma (grammatica) si dovrebbe parlar anticipatamente della posizione dell'intelletto. Pel materiale elementare del linguaggio si è perduto da un lato il concetto di mera accidentalità; e dall' altro lato si è limitato il principio dell'imitazione alla sua più esigua cerchia, cioè all' oggetto sonoro. La lingua tedesca vien soventi vantata come ricca a causa delle molte espressioni che possiede per suoni speciali, p. e. mormorio, sibilo, strepito etc., delle quàli se ne son raccolte forse più che cento, e potrebbero trovarsene altre se ne saltasse il ticchio. Ma tale sovrabbondanza del sensibile ed insignificante non dee credersi quello che forma la ricchezza di una lingua culta. La propria parte elementare non tanto riposa su di un simbolismo che si rapporti ad un esterno obbietto, quanto sull' interna simbolica; val dire sull' antropologica articolazione, qual gesto della corporea esternazione della parola. Si è cercato il proprio significato per ciascuna vocale e consonante, come pe' loro più astratti elementi (quali l' accento delle labbra, del palato, della lingua), e quindi per le loro composizioni: ma tali inconscie stolte imprese vengono rese dubbie ed insignificanti per gli ulteriori momenti sia dell' esteriorità sia de' bisogni della cultura; perchè le sensibili intuizioni vi vengono rabbassate a segni, onde il loro originario significato vien in esse ottenebrato e spento. La parola formale è un'opera dello intelletto, che immette in essa le sue categorie; codesto istinto logico porta nella lingua la parte grammaticale,

Lo studio delle superstiti lingue primitive, che si son cominciate ad apprendere a fondo al giorno d' oggi, ha mostrato in proposito, che quelle lingue racchiudono, nelle loro singole grammatiche, e vi esprimono differenze che mancano o sono sparite nel linguaggio di popoli più culti. Sembra che la lingua de' popoli più culti abbia più imperfetta grammatica, e la stessa lingua siasi formata in uno stato d' inciviltà con una perfezione maggiore di quella che si avesse in popoli più culti (1).

Col linguaggio fonico, come originario, può cennarsi anche il linguaggio scritto, ma sol di passaggio: questo non è che un ulteriore sviluppo della speciale sfera del linguaggio che si aiuta di un' esterna pratica attività. Il linguaggio scritto procede al campo dell' intuizione immediata, estesa, in cui prende e produce i segni (paragr. 78). Ed in particolare i geroglifici segnano i concetti per via di figure plastiche, mentre la scrittura alfabetica segna i suoni stessi. Questo è dunque un segno di segni, e propriamente così da sciogliere i concreti segni del linguaggio fonico, le parole, ne' loro *semplici elementi*, segnando siffatti elementi. Leibnitz si è lasciato traviare dal suo intelletto, fino a ritenere come cosa desiderabilissima una perfetta scrittura conformata in guisa geroglifica, quale universale scrittura a profitto de' popoli e specialmente de' dotti; il che in parte trova luogo anche nella scrittura alfabetica, p.e. ne' nostri segni de' pianeti, de' numeri e degli elementi chimici. Si può al contrario ritenere che il vantaggio de' popoli abbia introdotto il bisogno della scrittura alfabetica e del suo nascere, il che forse avvenne in Fenicia, e presentemente avviene in Canton (2). Oltre che non si può pensare ad una compreensiva scrittura geroglifica già bell'e fatta; gli obbietti sensibili sono certamente capaci di segni fissi; ma il processo dello sviluppo del pensiero, il progressivo logico sviluppo importa vedute successivamente varie sulle loro relazioni e quindi sulla loro natura, onde subentrerebbe un'al-

(1) Vedi Humboldts. Scritti su Dualis. 10, 11.
(2) Macartney. Viaggio di Staunton.

tra geroglifica determinazione. Già avviene ne' sensibili obbietti che si cambiino soventi i loro segni nel linguaggio fonico, il loro nome; p. e. in chimica ed in mineralogia. E dimenticando ch' essi son nomi come tali, cioè sensibili esteriorità che hanno un significato sol come segni; esigendosi, di propri nomi in vece, una specie di definizioni formate soventi secondo l'arbitrio ed il capriccio; le denominazioni, cioè la composizione de' segni per via della determinazione del genere o di altre proprietà ch' esser dovrebbero caratteristiche, si cambiano secondo le vedute che si ha del genere o della proprietà ch' esser dovria specifica. La scrittura geroglifica de' Cinesi non è commisurata se non all'immobilità della fisonomia spirituale di quel popolo: oltre a che tale specie di scrittura non può esser di vantaggio se non a quella piccola parte del popolo che si tiene nell' esclusivo possesso della cultura spirituale.

La cultura del linguaggio fonico corrisponde esattamente all' abitudine della scrittura, per la quale soltanto il linguaggio consiegue la determinazione e purità delle sue articolazioni. È risaputa la imperfezione del linguaggio fonico cinese. Una quantità di pari vocaboli ha vari diversi significati, che giungono alle volte fino a dieci o venti; cosicchè in parlando la differenza vien fatta rilevare dall' accento, dalla intensità, da una sommessa o forte pronuncia. Gli Europei, quando cominciano a parlar cinese, prima di appropriarsi le assurde finezze dell'accentuazione, incorrono in controsensi ridicolissimi. Ed intanto la perfezione consiste nel *parler sans accent;* il che a buon dritto forma in Europa il postulato di una culta favella. Il cinese linguaggio fonico, a causa della geroglifica scrittura, manca di quell' obbiettiva determinazione che vien guadagnata dall' articolazione per via della scrittura alfabetica.

La scrittura alfabetica è la più intelligibile in sè e per sè: in essa la parola, cui l' Intelligenza porta alla coscienza come proprio degno modo dell' esternazione de' suoi concetti, vien fatta obbietto della riflessione. Essa viene analizzata, nel mentre che l' Intelligenza se ne affaccenda; valdire che il segno fonico vien

ridotto a' suoi semplici pochi elementi (originari gesti dell' articolazione) : con ciò il sensibile della parola, portato alla forma di universalità, ottiene in tale elementar guisa completa determinazione e purezza. La scrittura alfabetica, in conseguenza, conserva anche il vantaggio del linguaggio fonico , chè in quella come in questo i concetti hanno proprio nome. Il nome è il semplice segno per il concetto proprio, cioè semplice , non disciolto nelle sue determinazioni e ricomposto con le medesime. La scrittura geroglifica non sorge dall' immediata analisi del segno sensibile, come la scrittura alfabetica; ma dalla precedente analisi de' concetti : a proposito di che si comprende agevolmente, che tutti i concetti possono essere riportati alle semplici logiche determinazioni : cosicchè la scrittura geroglifica vien generata componendo i segni elementari scelti per questo : così nel Cinese Koua codesti segni elementari sono una linea retta, ed un' altra spezzata in due parti. Tale circostanza dell' analitica disegnazione de'concetti nella scrittura geroglifica , ritenuta per ciò da Leibnitz come preferibile alla scrittura fonica , si oppone piuttosto al bisogno fondamentale del linguaggio in generale, a'nomi: perocchè l'immediato concetto, che è semplice nel nome per lo spirito , non ostante tutta la possibile ricchezza del suo contenuto , dee avere altresì un segno semplice ed immediato , che , come Essere , per sè non dia nulla a pensare ,ed abbia soltanto la determinazione di rappresentare e significare il semplice concetto come tale. Non solo la Intelligenza concettuale fa questo , tanto nel rimanersi alla semplicità de' concetti, quanto nel ricomprenderli dagli astratti momenti in cui si analizzano ; ma anche il pensiero riassume nella forma di un semplice pensiero come tale il concreto contenuto, dopo l' analisi in cui questo era divenuto un gruppo di molte determinazioni. Per l'una e l' altra cosa è indispensabile possedere in rapporto al significato tali semplici segni, che, pur consistendo di più lettere o sillabe e così compaginate, non però rappresentino il nesso di più concetti.

Ciò che si è detto finora è la determinazione fondamentale

per giudicare del merito del linguaggio scritto. Arroge che ne' geroglifici i rapporti de' concetti più concretamente spirituali necessariamente debbono essere complicati e confusi; ed altronde sembra potersi fare in molti e diversissimi modi l'analisi degli stessi; i cui ulteriori prodotti son pure da analizzare. Ciascun deviamento nell'analisi induce un altro sistema di scrittura; come ne' tempi moderni, a seconda della già fatta osservazione anche nella sensibile sfera, l'acido muriatico ha cangiato in molte guise il proprio nome. Una scrittura geroglifica richiederebbe una filosofia immobile, come l'educazion cinese in generale.

Siegue dal detto, che l'apprendere a leggere e scrivere è un mezzo di educazione non abbastanza valutabile; perocchè porta lo spirito dal sensibile concreto all'attendere ad un che più formale, alla parola fonica cioè ed al suo astratto elemento, e rende essenziale il basare e purificare il fondamento dell'interiorità nel subbietto. L'abitudine che infine si acquista, spianta più tardi la proprietà della scrittura alfabetica, fino a sembrare, nell'interesse della vista, quasi una strada tortuosa per l'udito al concetto, e diventa per noi uno scritto geroglifico; cosicchè nell'uso di quella non abbiamo d'uopo di aver nella nostra coscienza l'intermedio del suono. Coloro, che, al contrario, hanno poca abitudine al leggere, pronunciano ad alta voce ciò che leggono, per intenderlo ne'suoni. Prescindendo da ciò che nella prontezza, la quale cangia la scrittura alfabetica in geroglifica, rimane la capacità di astrarre, acquistata per via di simile esercizio; la lettura geroglifica per se stessa è una lettura sorda, ed uno scriver muto. L'udibile, ossia il successivo, ed il visibile, ossia l'esteso, o per vero dire ciascuno in sulle prime ha il suo proprio fondamento di pari valore: però nella scrittura alfabetica il fondamento è sol uno, e sta nella esatta relazione che la parola visibile come segno ha con la fonica: l'Intelligenza si esterna immediatamente ed incondizionatamente per via della parola.

L'acquisto de' concetti per mezzo del suono, men soggetto

al senso, mostrasi meglio nella propria essenzialità pel susseguente passaggio del concetto al pensiero, passaggio sito nella memoria.

85.

Il nome, qual rannodamento della intuizione prodotta dalla Intelligenza e del suo significato, in sulle prime è una singola evanescente produzione; ed il rannodamento del concetto, come interno, con l'intuizione come esterna, è esso stesso esterno. L'internarsi di questa esteriorità è la memoria.

γγ.

La memoria.

85.

L'Intelligenza, qual memoria, a fronte dell'intuizione della parola corre per le stesse attività del ricordare, che, qual concetto in generale, ha percorso a fronte della prima immediata intuizione. Vedi par. 73 e seguenti.

1) Il rannodamento sito nel segno, e che lo rende *suo*, eleva per tal ricordo il nesso singolo ad universale, cioè ad un permanente nesso, in cui nome e significato sono per sè obbiettivamente connessi; e rende concetto quell' intuizione in che in sulle prime è sito il nome. Cosicchè il contenuto, significato, ed il segno s' identificano, si fanno un sol concetto; ed il concetto concreto nella sua interiorità, il contenuto, è quasi il suo Essere determinato. Questa è la memoria che serba i nomi.

Dilucidazione. Noi consideriamo la memoria sotto tre forme:

primo quella che conserva i nomi;

poi la riproduttiva;

in terzo luogo la memoria meccanica.

La prima è sita in ciò, che noi conserviamo il significato de' nomi,

nell'esser capaci a ricordare ne'segni della parola i concetti obbiettivamente connessi co' medesimi. Onde noi, nell' udire o nel vedere una parola appartenente ad una lingua straniera, ce ne facciamo presente il significato; ma viceversa non possiam produrre il segno fonico corrispondente in quella lingua al nostro concetto: noi impariamo ad intendere una lingua prima assai che a parlarla e scriverla.

86.

Il nome è così la cosa, quale essa è data ed ha valore nel regno del concetto.

2) La memoria riproduttiva ha e riconosce nel nome la cosa, e non la cosa il nome, senza intuizione ed immagine. Il nome, come esistenza del contenuto nell' Intelligenza, è l'esteriorità di essa stessa in lei, ed il ricordare il nome al par che l' intuizione da lui prodotta è insieme l' esternazione, in cui l' Intelligenza si pone all' interno di se stessa. L' associazione de' nomi particolari sta nel significato delle determinazioni della Intelligenza senziente, concettuale o pensante, di cui essa percorre in sè le serie come senziente, concettuale, o pensante.

Dicendo *leone* noi non abbisogniamo nè di aver l'intuizione di simile animale, nè anche di vederne l' immagine, ma basta il nome; perchè ciò che intendiamo è il semplice concetto privo d' immagine. È co' nomi che noi pensiamo.

La mnemonica degli antichi, rimessa in voga durante qualche tempo e poi di nuovo dimenticata, consiste nel trasformare i nomi in immagini, e quindi riabbassare la memoria ad immaginazione. Si fa un quadro di una serie d' immagini, alle quali si connette l' insieme da apprendersi a memoria, il seguito de' propri concetti: tal quadro fisso e permanente nella immaginazione subentra in luogo della forza della memoria. Stante l' eterogeneità del contenuto di codesti concetti e di quelle permanenti immagini, come pure a causa della rapidità con

cui dee avvenire tal nesso, questo non può essere se non u ligame vuoto, assurdo, accidentalissimo. Non solamente lo sp rito vien posto alla tortura impacciandosi di una stravagan materia ; ma ciò che in tal guisa s' impara a memoria rapid mente, vien rapidamente obbliato : oltre a che usandosi sem pre lo stesso quadro per imparare a memoria qualunque alt serie di concetti, quella che prima vi era connessa va ad esse re cancellata. Ciò che ha l' impronta mnemonica, non si cav come quello che si serba nella memoria, dall' interno, dal profondità dell' Io, e così esposto; ma, per dir così, vien let sopra un quadro immaginativo. La mnemonica dipende dag ordinari pregiudizi, che si sono avuti circa la memoria in rap porto all' immaginazione ; la quale fu ritenuta come un' attivi tà più elevata e spirituale della memoria. La memoria non h a fare più con l' immagine, che provviene dall' immediato ne ispirituale determinarsi della Intelligenza, della intuizione; m con un Essere determinato che è il prodotto della Intelligen stessa, con tale un esterno, che resta chiuso nell' interno del l' Intelligenza, e solo in tal interno è il suo esterno esisten te lato.

Dilucidazione. La parola come suono sparisce nel tempo : questo così mostrasi in quella come negatività astratta, valdire annullante. La vera concreta negatività del segno della parola è la Intelligenza, mentre questa cambia quella da un che esterno in un che interno, conservandola in tal cangiata forma. Per tal via le parole addivengono un Essere determinato avvivato dal pensiero. Tal Essere determinato è assolutamente necessario al nostro pensiere. Noi conosciamo i nostri pensieri; abbiamo determinati reali pensieri, sol quando loro diamo la forma di obbiettività, del distinguersi dalla nostra interiorità, e quindi la figura di esteriorità, ed esteriorità tale che insieme porti lo stampo della più alta interiorità. Tale interno esterno è solamente il suono articolato, la parola. In conseguenza il voler pensare senza parola, come una volta tentò Mesmer, sembra un' irragionevolezza, che ebbe condotto quell'uomo pressochè al de-

o,secondo egli stesso assicurò. Ma è però ridicolo il voler riguar-
e come sventura e come difetto del pensiero il connettersi di que-
alle parole: in effetti, benchè ordinariamente si creda che l'inef-
le sia l' ottimo, codesta opinione idoleggiata dalla vanità non ha
lamento; poichè l' ineffabile in verità è qualche cosa di fosco e
mentante; la quale guadagna chiarezza quando possa formolarsi con
ole. La parola perciò dà al pensiero il suo più degno e verissimo
ere determinato. Beninteso che si ponno dir parole senza com-
nder le cose. Ma questa non è la colpa della parola, bensì di un
siero difettoso, indeterminato, senza valore. Come il vero pen-
o è la cosa, l' è pure la parola, quando vien usata da un pensar
o Poichè dunque l'Intelligenza si riempie di parole, essa appren-
in sè la natura delle cose. Tale appreensione insiememente signi-
che l' Intelligenza con ciò si fa cosa; valdire che la subbiettivi-
nel suo distinguersi dalla cosa, diviene un vuoto non ispirituale
batoio di parole, epperò memoria meccanica. In tal guisa coinci-
per dir così, il sovrabbondare della ricordanza delle parole con
più alta alienazione dell' Intelligenza. Quanto più mi affido al si-
ificato della parola, quanto più la unisco con la mia interiorità,
nto più va a sparire l' obbiettività e quindi la determinazione del
gnificato della stessa, tanto più in conseguenza e la memoria stes-
e la parola insieme si fanno un che diserto di spirito.

87.

3) In quanto la reciproca dipendenza de' nomi sta nel significa-
, il nesso di questo con l' Essere di nome è tuttavia una sintesi,
la Intelligenza in tal sua esteriorità non ritorna in sè semplicemen-
. Ma l' Intelligenza è l' universale; la semplice verità delle sue spe-
ali alienazioni; ed il suo svolto appropriare è il toglier via quella
fferenza di significato e di nomi. Tale altissimo internarsi del con-
etto è la sua più alta esternazione, in cui esso si pone come Essere,
pone l'universale spazio de'nomi, come tale; valdire pone parole che
on han senso. L' io che è questo Essere astratto, come subbietti-
o, è insieme la potenza de'nomi diversi, il vuoto ligame, che ne fis-

sa in sè la serie, serbandola in un ordinamento fermo. In quan
nomi non hanno se non l' Essere, e l' Intelligenza stessa è qui
desto loro Essere, è dessa codesta potenza come astrattissima s
biettività ; è memoria che dicesi meccanica (vedi Logica § 195
causa dell'esteriorità intiera in cui sono le membra di tali serie, m
tre essa è insieme siffatta esteriorità, comunque subbiettiva.

Evidentemente si conosce bene un insieme a memoria, qu
do non si appicchi nessun senso alle parole, onde la recita
siffatto insieme si fa senza accento. L'accento esatto, che v
mette, riguarda il senso. Ma il significato, il concetto che v
introduce, guasta la meccanica reciproca rispondenza e con
de quindi agevolmente la recitazione. In conseguenza la fac
tà di serbare in mente una serie di parole, nel cui rapp
non vi ha intelletto, o che già per loro stesse son prive di sen
p.e. una filza di nomi propri, è una facoltà maravigliosissim
perchè mentre lo spirito dee essere con se stesso, qui però
lui stesso si spoglia di sè, addivenendone l' attività meccani
Intanto lo spirito è con sè come identità della subbiettivit
dell'obbiettività. Ma mentre egli in sulle prime sta nell' int
zione come esterno, onde dee trovar le determinazioni, e dee
ternarsi in sè nel concetto di tal trovato, facendolo suo ;
come memoria lo spirito in lui stesso si rende esterno, cosi
apparirvi il *suo* come trovato. L' uno de' momenti del pens
ro, quello dell'obbiettività, è qui apposto all' Intelligenza ste
come qualità. Siegue che la memoria vien compresa come
attività meccanica, come l' attività di ciò che non ha senso,
lo spirito giustifica a causa della sua utilità, e forse perchè
dispensabile per altri scopi ed attività dello spirito. Con ci
trascura il significato proprio, ch' essa ha nello spirito.

88.

L' Essere, qual nome, abbisogna di Altro, cioè del significato
l' Intelligenza concettuale, per esser la cosa, la vera obbietti

Intelligenza, qual meccanica memoria, è insieme quell'esterna obettività stessa e significato. Essa è posta come l'esistenza di costa identità; valdire che per sè è attiva come quella identità, che a è in sè come ragione. Per tal guisa la memoria è il passaggio l'attività del pensiero, che non ha più significato; val dire dalla i obbiettività il subbiettivo non è più diverso, poichè quella interità è in lei stessa.

È divenuto un pregiudizio il parlare con isprezzo della memoria; cui il linguaggio stesso dà l'alta posizione dell'immediata parentela con la mentalità (1). Non è per caso se la gioventù ha miglior memoria de' vecchi; nè la loro memoria vien esercitata sol per causa di utilità: la gioventù ha buona memoria, perocchè non si è fatta meditativa; e la esercita di proposito od anche no per livellare il fondo della sua interiorità all'Essere puro, al puro spazio in cui possa esplicarsi, conservando la cosa, il contenuto che è in sè, senza la contraddizione con una subbiettiva interiorità. Un talento sodo è sempre connesso in gioventù con una buona memoria. Nonpertanto tali dati empirici non giovano a riconoscere cosa sia la memoria in lei stessa. È un punto, finora trascurato, e nel fatto il più difficile nella scienza dello spirito, quello d'intendere il posto e il significato della memoria nel sistema dell'Intelligenza, comprendendone la reciproca dipendenza col pensiero. La memoria come tale è la guisa solo esterna, il momento unilaterale dell'esistenza del pensiero. Il passaggio per noi od in sè è la identità della ragione e della guisa dell'esistenza. E questa identità fa che la ragione esista soltanto nel subbietto, e sia come sua attività; ed è così pensiero.

(1) Mi si passi qui la traduzione letterale, perchè pare che tra Gedanken e Gedachtniss stia la stessa analogia che ha Mens e Meminiscor.

Il traduttore.

γ.

Il pensiero.

89.

L'Intelligenza è riconoscitrice; essa riconosce un'intuizione in quanto questa è già la sua (§ 78) , riconosce inoltre nel nome la cosa (§ 84). Ora è dessa per sè il suo universale nel doppio significato dell' universale come tale, e dello stesso come immediato od Essere ; e perciò come vero universale che è la superiore compreensiva unità di se stesso e del suo Altro, l' Essere. E per tal via l' Intelligenza è per sè riconoscitrice in lei stessa, l' universale in lei stessa. Il suo prodotto, il pensiero , è per sè la cosa, semplice identità del subbiettivo e dell' obbiettivo : ella sa che il pensato è , e sa che ciò che è, è solo in quanto è pensiero (vedi Logica § 5 e 21). Il pensiero dell' Intelligenza è l' aver pensieri: essi sono suo contenuto ed obbietto.

Dilucidazione. Il pensiero è il terzo ed ultimo gradino di sviluppo dell' Intelligenza ; perocchè in esso l'unità del subbiettivo e dell' obbiettivo, presente, immediata, che è in sè nell' intuizione, dalla contraddizione di questi due lati avente luogo nel concetto, viene a ripresentarsi arricchita da codesta contraddizione, ed imperò come quello che è in sè e per sè, ritornando così questa fine in quell'inizio. Nella posizione del concetto la unità del subbiettivo e dell' obbiettivo, operata in parte per via dell' immaginazione ed in parte per via della memoria meccanica, benchè in questo io faccia violenza alla mia subbiettività, rimane nonpertanto un che subbiettivo: nel pensiero, per lo converso, la detta unità assiegue la forma d' identità tanto obbiettiva che subbiettiva ; perocchè il pensiero si conosce come natura della cosa. Coloro che non s' intendono di filosofia, si dànno delle mani in testa quando odono la proposizione : Il pensiero è l' Essere. E nondimeno in tutti i nostri fatti sta in fondo la presupposizione della identità del pensiero e dell' Essere; e noi fac-

un simile presupposizione come Essenza tanto razionale quanto pensante.

Intanto bisogna ben distinguere se noi siamo soltanto pensanti, o noi ci sappiamo pensanti.

In ogni circostanza noi siamo pensanti; ma il saper di pensare non ha luogo perfettamente se non quando ci siamo elevati al pensiero puro. Questo riconosce ch'esso soltanto, e non già il sentimento od il concetto, è nel caso di afferrare la verità delle cose; che perciò bisogna dichiarare come rovesciante la natura dello spirito dell'asserzione di Epicuro: solo il sentito esser vero. Certamente il pensiero non può restare pensiero astratto e formale, ciò guasta il contenuto della verità; bensì dee svilupparsi a concreto pensiero, in un riconoscere compreensivo.

90.

Il riconoscere pensante nonpertanto in sulle prime è formale. L'universalità ed il suo Essere è semplice subbiettività dell'Intelligenza. Per tal via i pensieri non son determinati in sè e per sè; e ne ha contenuto tuttavia i concetti che s'internano a pensiere.

Dilucidazione. In sulle prime il pensiero conosce l'identità del subbiettivo e dell'obbiettivo come astrattissima, indeterminata, certa ma non piena, non autentica. In conseguenza la determinazione del pensiero razionale sta in siffatta identità tuttavia esterna, e perciò data; onde il riconoscere è formale. Poichè però tale determinazione in sè è racchiusa nel riconoscere pensante; quel formalismo lo oppugna, e vien perciò tolto dal pensiero.

91.

In siffatto contenuto il riconoscere pensante è

α) formale identico intelletto, che de'ricordati concetti fa generi, specie, leggi, forze ecc., categorie in generale, nel senso che la roffa abbia la verità del suo Essere solo in codesta forma del pensiero. Come infinita negatività in se il pensiero è

β) essenzialmente direnzione, giudizio che non più dissolve la

nozione nella precedente contraddizione di universale ed Essere, ma lo distingue secondo le proprie dipendenze reciproche della nozione;

γ) toglie al pensiero la determinazione di forma, ponendo insieme la identità del diverso. Con ciò si ha la ragione formale, l' intelletto raziocinante.

L' Intelligenza, come pensante, riconosce: quando l'intelletto spieghi l'individuale

α) per le sue universalità si chiama compreensivo:

β) nel giudizio esso riconosce l' individuo come universale (genere, specie). In queste forme il contenuto apparisce come dato.

γ) Nel raziocinio però l' intelletto determina da sè il contenuto, tolte queste differenze di forma. Nel veder la necessità sparisce l'ultima immediatezza che ancora affetta il pensiero formale.

Nella logica il pensiero è, quale è in sè; e la ragione si sviluppa in questi elementi scevri di contraddizione. Nella coscienza esso non si presenta che qual gradino (vedi l' osservazione al § 61). Qui la ragione sta come verità di una contraddizione, quale si è determinata in seno dello spirito stesso. In conseguenza nelle diverse parti della scienza il pensiero si ripresenta sempre ; perocchè le parti son diverse quanto all' elemento ed alla forma della contraddizione ; ma il pensiero è l' unico centro, in cui tutte le contraddizioni si fondono come nella loro identità.

Dilucidazione. Prima di Kant non si era fatta alcuna determinata distinzione tra ragione ed intelletto. Quando però non si voglia immergersi nella volgare coscienza, che grossolanamente cancella le diverse forme del pensiero puro , tra intelletto e ragione bisogna stabilire questa differenza : l' obbietto dell' ultima è il determinato in sè e per sè, l' identità del contenuto e della forma, dell' universale e del particolare : per l' intelletto, al contrario , l' obbietto si spezza nella forma e nel contenuto, nell' universale e nel particolare, in un vuoto In sè ed in una determinazione che le provviene dal-

l'esterno. Cosicchè nel pensiero intellettuale il contenuto è indiffe-
rente alla sua forma; mentre nel riconoscere razionale o compreen-
sivo il contenuto produce da sè la sua forma.

Benchè però l'intelletto abbia in sè il difetto or ora cennato; non-
pertanto esso è un momento necessario del pensiero razionale. La
sua attività in generale consiste nello astrarre. Esso divide l'acci-
dentale dall' Essenziale, e 'l fa di pieno dritto, apparendo tale, quale
in verità esser dee. Perciò si chiamano uomini d' intelletto coloro
che tengono dappresso ad uno scopo essenziale. Senza intelletto non
è possibile fermezza di carattere, essendo proprio dell' intelletto se
l' uomo si tien fermo alla sua individuale Essenzialità. Ciò nonper-
tanto l' intelletto può dare la forma di universalità anche ad una de-
terminazione unilaterale; e divenir così il contraddittorio del sano
intelletto dotato di un senno per l' essenziale.

Il secondo momento del pensiero puro è il giudizio. L' Intelligen-
za, che come intelletto segrega l' una dall' altra le diverse astratte
determinazioni immediatamente unite nella concreta individualità del-
l'obbietto, procede necessariamente a rapportare in sulle prime l'ob-
bietto a codeste universali determinazioni del pensiero; consideran-
do quello come relazione, come un' obbiettiva reciproca dipendenza,
come una totalità. Siffatta attività della Intelligenza la si chiama so-
venti compreensione; ma non esattamente. Perocchè in tal posizio-
ne l' obbietto vien preso ancora come un dato, come un che dipen-
dente e condizionato da Altro. Le circostanze, che son di condizio-
ne ad un' appariscenza, non hanno qui il valore d'indipendenti. On-
de l'identità delle appariscenze rapportate reciprocamente non è che
soltanto interna, e perciò soltanto esterna. La nozione qui non mo-
strasi perciò nella sua propria fisonomia, ma nella forma d' innozio-
nale necessità.

Solo nel terzo gradino del pensiero puro viene riconosciuta la no-
zione come tale. Simile gradino rappresenta altresì la compreensio-
ne propriamente tale. In esso l'universale vien riconosciuto come spe-
cificante se stesso, e riportantesi dalla specialità alla singolarità; o,
e val lo stesso, il particolare dalla sua indipendenza vien rabbassato
a momento della nozione. Laonde qui l' universale non è più una

forma esterna al contenuto, ma la vera forma che si genera dal contenuto, la nozione della cosa che svolge se stessa. In conseguenza il pensiero in simile posizione non ha altro contenuto se non se stesso, come sua propria determinazione che dà la forma all' immanente contenuto : il pensiero cerca e trova nell' obbietto soltanto se stesso. L' obbietto, quindi, è diverso qui dal pensiero, sol per aver la forma di Essere, dello Star da per sè. Onde il pensiero qui sta in una perfetta libera relazione con l' obbietto.

In tal pensiero identico al suo obbietto l' Intelligenza raggiunge il suo completamento, la sua meta ; perocchè è nel fatto quello stesso che esser dovea nella sua immediatezza, la verità che conosce se stessa, la ragione che si riconosce. Il sapere forma qui la subbiettività della ragione, e la ragione obbiettiva è posta come sapere. Siffatto vicendevole compenetrarsi della subbiettività pensante e dell' obbiettiva ragione è il risultato finale dello sviluppo dello spirito teoretico a traverso i gradi dell' intuizione e del concetto che precedono il pensiero puro.

92.

L' Intelligenza, che come teoretica si appropria l'immediata determinazione, dopo il compiuto impossessarsene, è ora nella sua proprietà. Con l' ultima negazione dell' immediatezza è in sè posta che *per essa* il contenuto è determinato per mezzo della stessa. Il pensiero, come libera nozione, è libera anche secondo il contenuto. L'Intelligenza che si sa come determinatrice del contenuto, che è così determinato tanto come suo, quanto come Essere, è volontà.

Dilucidazione. Il puro pensiero si comporta spontaneamente e s' immerge nella cosa. Tal fatto però diviene necessariamente a se stesso obbiettivo. Poiche il compreensivo riconoscere sta assolutamente nell' obbietto con se stesso; deve perciò riconoscere che le sue determinazioni son determinazioni della cosa, e che viceversa le determinazioni che sono e valgono obbiettivamente sono sue determinazioni. Con questo internarsi, con tal andare in sè l' Intelligenza si fa volontà. Per la coscienza ordinaria certamente non si ha simile

passaggio : pel concetto il pensare ed il volere cadono l'uno fuori dell'altro. In verità però, come abbiam visto, il pensiero determina se stesso a volere, ed il primo resta sostanza dell'ultimo; cosicchè senza pensiero non può esservi volere; ed anche l'uomo più inculto in tanto vuole in quanto pensa; la bestia al contrario non può aver volontà, mentre non pensa.

b.

Lo spirito pratico.

93.

Lo spirito, come volontà, si sa come chiuso in se stesso, e come completantesi da sè. Il pieno Esser per sè o l'individualità forma il lato dell'esistenza o della realtà dell'Idea dello spirito. Come volontà lo spirito va alla realtà, come sapere esso è nel fondo della universalità della nozione.

Come quella che dà a se stessa il contenuto, la volontà è con sè, e libera in generale; questa è la sua determinata nozione. La sua finità consiste nel formalismo, per lo quale l'Esser pieno di sè, in sulle prime, è soltanto astratta determinazione, la *sua* in generale, ma non ancora identica con la ragione sviluppata. La determinazione della volontà che è in sè è il portare all'esistenza la libertà nella volontà formale; e perciò è scopo di questa il riempirsi della sua nozione, rendendo cioè la libertà sua determinazione, suo contenuto e scopo, come suo Esser determinato. La nozione della libertà sta essenzialmente sol come pensiero: la via per la quale la volontà si fa spirito obbiettivo, è l'elevarsi a volontà pensante, dandosi il contenuto, che lo spirito può avere sol come pensante se stesso.

La vera libertà, come costume, si ha quando la volontà non ha per suo scopo un contenuto subbiettivo, cioè egoistici interessi, ma un contenuto universale: tal contenuto però è sol-

tanto nel pensiero e per via del pensiero. Non è se non un assurdo il voler escludere il pensiero dal costume, dalla legalità, dalla rettitudine e così via via.

Dilucidazione. L' Intelligenza ci si è mostrata come spirito che va dall' obbietto in sè, che s' interna in sè, e riconosce la sua interiorità per obbiettiva. Viceversa, la volontà tende ad obbiettivare la sua interiorità affetta tuttavia dalla forma di subbiettività. Noi qui, nella sfera dello spirito subbiettivo, dobbiamo tenerci d'appresso a siffatta esternazione, fino al punto in cui l' Intelligenza volitiva si fa spirito obbiettivo, vale a dire fino al punto dove il prodotto della volontà cessa di essere soltanto godimento, e comincia a divenire fatto ed azione.

Il processo di sviluppo dello spirito pratico ad universale è il seguente.

In sulle prime la volontà apparisce nella forma d' immediatezza: essa non si *pone* ancora come Intelligenza libera ed obbiettivamente determinata, ma *trovasi* come tale obbiettivo determinato. Essa è

1) senso pratico, ha un contenuto individuale, ed è immediata, individua, subbiettiva volontà, che, come si è detto, si sente obbiettivamente determinata, ma abbisogna ancora del contenuto veramente obbiettivo, universale in sè e per sè, libero dalla forma di subbiettività. In conseguenza la volontà in sulle prime è libera soltanto in sè o secondo la sua nozione. All' incontro l' Idea della libertà implica che la volontà renda suo contenuto o scopo la sua nozione, la libertà stessa. Quando fa ciò, lo spirito diviene obbiettivo, edifica il mondo della sua libertà, e dà al suo vero contenuto un consistente Essere determinato. La volontà giugne a siffatta meta sol perchè ella demolisce la sua individualità, svolgendosi da quell' universalità, che è solo in se, ad un contenuto universale in sè e per sè.

La volontà dà un secondo passo in simile strada, quando

2) come istinto passa a rendere l' armonia della sua interna determinazione con l' obbiettività (armonia data nel senso), tale da dover esser posta dalla volontà stessa.

Un altro passo sta in ciò

3) che gl' istinti speciali siano subordinati ad un universale, a quello della felicità. Poichè però questo universale non è che universalità di riflessione, esso resta estrinseco alla specialità degl'istinti, e si rapporta a siffatta specialità solo per mezzo della individuale astrattissima volontà, per mezzo dell'arbitrio.

Tanto l' indeterminato universale della felicità, quanto l' immediata specialità degl' istinti e l' astratta individualità dell'arbitrio non son veri nella loro opposta esteriorità, e si fondono in conseguenza nella concreta universale volontà che vuole il concreto universale, la nozione della libertà, che, come si è osservato, è la meta dello sviluppo dello spirito pratico.

94.

Lo spirito pratico, in sulle prime, come formale od immediata volontà racchiude un doppio da farsi,

1) nella contraddizione della determinazione da lui posta, contro l' immediato venir determinato che si riaffaccia, contro il suo Essere determinato e stato, che in coscienza si sviluppa insiememente a relazione contro l'obbietto esterno.

2) Il primo determinarsi, come immediato, non si eleva in sulle prime all' universalità del pensiero: che perciò costituisce in sè il *da farsi* contro quella, quanto alla forma; e può costituirlo quanto al contenuto. Tale contraddizione in sulle prime non è che per noi.

α.

Il senso pratico.

95.

Lo spirito pratico è primieramente il suo determinarsi in guisa immediata e perciò formale; cosicchè egli si trova qual' individualità determinata nella sua interna natura. Egli è così senso pratico. Onde, essendo in sè subbiettività semplicemente identica alla ragio-

ne, ha certamente il contenuto della ragione, ma qual contenuto immediato individuale, e con ciò anche naturale, contingente, subbiettivo, che si determina come può convenire in sè alla ragione tanto per la specialità de' bisogni, delle opinioni ecc., quanto per la subbiettività che si pone per sè a fronte dell' universale.

Quando ci appelliamo al senso del dritto e della moralità od anche della religione, che l' uomo ha in sè, quando facciamo appello alle nostre benevoli inclinazioni ecc., al nostro cuore in generale, cioè al subbietto, in quanto si riuniscono in lui tutti i diversi sensi pratici; è esatto

1) che tali determinazioni son nostre proprie ed immanenti,

2) in quanto si contrapponga il senso all' intelletto, a fronte delle cui unilaterali astrazioni il senso può essere totalità. Il razionale, che come pensato ha la fisonomia di razionalità, ha lo stesso contenuto del buon senso pratico, ma nella sua universalità e necessità, nella sua obbiettività e verità.

Che dunque da una parte è stoltezza opinare che, passando dal senso al dritto ed all' obbligazione morale, ci si perda in contenuto ed eccellenza; mentre questo passaggio porta il senso alla verità sua. È altrettanto stolto ritenere l' Intelligenza come non solo superflua ma dannosa pel senso, pel cuore e per la volontà. La verità, o, che val lo stesso, la reale ragionevolezza del cuore e della volontà può aver luogo soltanto nella universalità dell' Intelligenza e non nell' individualità del senso come tale. Quando il sentire è di un conio vero, lo è per la sua determinazione, cioe pel suo contenuto; e questo è vero in quanto è universale in sè, val dire quando ha lo spirito pensante per sua sorgente. La difficoltà per lo intelletto nasce dal doversi spogliare da quella distinzione da lui arbitrariamente immessa una volta tra le sue facoltà dell' anima, tra il sentire e lo spirito pensante, per giugnere al concetto d' esser nell' uomo unica la ragione nel senso, nel volere e nel pensiero. Una difficoltà che si collega con la precedente vien trovata nel come le Idee, le quali appartengono soltanto

allo spirito pensante, quelle di Dio, del dritto, del costume, possono essere anco sentite. Ma il sentimento non è altro se non la forma dell' immediata propria individualità del subbietto, nella quale può esser posto tanto quel contenuto, quanto ogni altro obbiettivo contenuto cui la coscienza attribuisce anche l' obbiettività.

Dall' altra parte è non sicuro e molto incerto l'attenersi al senso, al cuore, meglio che alla pensata razionalità, quale è il dritto, l' obbligazion morale, la legge; mentre ciò che vi ha dippiù nel senso è la speciale subbiettività, la vanità, l' arbitrio. Per lo stesso motivo è difettoso abbandonarsi nella considerazione scientifica del senso vie più che alla sua forma, e considerarne il contenuto; stantechè questo, come pensato, è anzi il determinarsi dello spirito, nella universalità e necessità, e statuisce i dritti e le obligazioni morali. Per la considerazione propria del senso pratico, come delle inclinazioni, noi restiamo egoisti, cattivi e malvagi; mentre esse appartengono alla individualità che si tien ferma a fronte dell' universale: il loro contenuto è il contrario di quello de' dritti e delle obbligazioni morali, onde queste ottengono la loro più esatta determinazione in contraddizione di quelle.

96.

Il senso pratico racchiude il *da farsi*, il suo determinarsi come quello che è in sè, e si rapporta ad un' individualità che è, e che vale soltanto nel suo essere adeguata a quella determinazione. Poichè ad ambe in siffatta immediatezza manca tuttavia l'obbiettiva determinazione, tale rapporto del bisogno all' Essere determinato è il subbiettivissimo e superficial senso dell' aggradevole o disgradevole.

Il diletto, la gioia, il dolore e simili; la vergogna, il pentirsi, il contento e pari altre sono in parte modificazioni in generale del senso formalmente pratico, ed in parte sono diverse pel loro contenuto che dà la determinazione del *da farsi*.

La famosa quistione sull' origine del male nel mondo, almeno in quanto s' intenda per male il disgradevole ed il dolore, si affaccia in questo punto della pratica formale. Il male non è altro che l' incorrispondenza dell' Essere e del Da farsi. Questo da farsi ha molti significati, ed infinitamente molti, stante che gli scopi accidentali hanno parimenti la forma del *da farsi*. In rapporto a questi, il male è semplicemente un dritto esercitato sulla loro vanità e nullità; anzi essi stessi sono il male.

La finità della vita e dello spirito cade nel giudizio, in cui essa tiene l' Altro da sè distinto come negativo della medesima; e così costituisce quella contraddizione che si chiama male. Nel morto non vi ha più nè male nè dolore, mentre la nozione nella natura inorganica non si oppone al suo Essere determinato, e non resta nella distinzione del suo subbietto.

Nella vita stessa e più nello spirito è data tale immanente distinzione, onde nasce un *da farsi*, e questa negatività, subbiettività, Io, libertà, sono i principii del male e del dolore. Giacomo Böhm ha compreso l'essenza dell' Io come pena e tormento, e come la sorgente della natura e dello spirito.

Dilucidazione. Benchè nel senso pratico la volontà ha la forma della semplice identità con se stessa, nonpertanto in simile identità è già data la differenza; perocchè il senso pratico si sa veramente da una parte come una determinazione di se stesso da valere obbiettivamente, come un che determinato in sè e per sè; ed insieme, dall' altra parte, si sa come determinato immediatamente o dall' esterno, come soggetto all'affezione di una determinazione estranea. La volontà senziente, in conseguenza, è la comparazione del suo venir determinata immediatamente dall'esterno col determinarsi posto dalla propria natura. E poiche quest' ultimo ha il significato di ciò che deve farsi, perciò la volontà esige dall'affezione che si armonizzi col primo. Codesto armonizzarsi è l' aggradevole: il disaccordo è disgradevole.

Però essendo l'interna determinazione, cui si rapporta l'affezione, un che ancora immediato, appartenente alla mia naturale indivi-

dualità, ancor subbiettivo, soltanto sentito; il giudizio che ha luogo per quel rapporto non può essere che superficiale e contingente. Nelle cose importanti dunque sembra indifferentissima la circostanza d'essermi qualche cosa grata o disgradevole.

Il senso pratico, nonpertanto, ha ulteriori determinazioni oltre delle superficiali or cennate.

E nominatamente vi ha, in secondo luogo, un senso che provvenendo dall' intuizione o dal concetto eccede la determinazione di gradevole o disgradevole. Appartiene a questa classe il senso del diletto, della gioia, della speranza, del timore, dell' angoscia, del dolore e simili. La gioia consiste nel senso del singolare accordo del mio determinarmi in me e per me con un' individua evenienza, con una cosa o persona. Il contento all' incontro è anzi un permanente calmo accordo senza intensità. Nella serenità mostrasi un accordo più vivo. Il timore è il senso di me stesso ed insieme di un male che minaccia di rovinare tal senso di me stesso. Nello spavento io provo l'istantaneo disaccordo di un che esterno col mio positivo senso di me stesso.

Ognuna di codeste particolarità del senso pratico non ha un contenuto in essa immanente e che riguardi la loro propria natura: il contenuto lor viene dallo esterno.

Finalmente vi ha una terza specie di senso, perchè il contenuto del giusto, della moralità, del costume, della religione, derivato dal pensiero, può essere appreso dalla volontà senziente. Avvenendo ciò, andiamo incontro ad un senso, che si distingue secondo il contenuto suo proprio, ed ottiene dallo stesso la sua giustificazione. A questa classe appartengono anche la vergogna ed il pentimento; mentre ambi, per regola, hanno un etico fondamento. Il pentirsi è il senso del disaccordo del mio fatto con la mia obbligazione morale, od anche col mio vantaggio; in ogni caso, con un che determinato in sè e per sè.

Quando abbiamo detto che il senso qui ultimamente cennato ha un suo proprio contenuto, questo non si può intendere così quasi che il contenuto giuridico, etico, religioso si trovasse necessariamente nel senso. Si può vedere anche empiricamente che quel contenuto

non è unito indissolubilmente col senso pratico, mentre si può aver pentimento anche di una buona azione. Non è dunque affatto necessario assolutamente che io mi consigli con l'inquietezza o 'l calore del senso nel rapportare la mia azione all' obbligazion morale : io posso anzi far quel rapporto anche nella coscienza concettuale, e concluder la cosa con una calma considerazione.

Ancor meno può entrare il contenuto nel senso della seconda specie di sopra accennata. Un uomo di senno, un gran carattere, può trovar qualche cosa corrispondente alla sua volontà, senza prorompere nel senso della gioia , e può , viceversa , patire una sventura senza abbandonarsi al senso del dolore. Quegli cui sono familiari tai sensi, è preso più o meno dalla vanità di porre una particolare importanza proprio là dove Egli, quel particolar Io, pruova felicità o sventura.

β.

L' istinto e l'arbitrio.

97.

Il pratico *da farsi* è un giudizio reale. L' immediata corrispondenza trovata d' avvanzo tra la determinazione ed il bisogno, per la volontà che determina se stessa, è una negazione allo stesso inadeguata. Perchè dunque la volontà, cioè l' identità che è in sè dell'universalità e della determinazione, si appaghi, cioè sia per sè, fa d'uopo che la corrispondenza della sua interna determinazione e del suo Essere determinato sia posto da lei. La volontà, secondo la forma del contenuto, in sulle prime è volontà ancor naturale, come immediatamente identica con la sua determinazione: è istinto, tendenza. In quanto però la totalità dello spirito pratico sta in una sola delle molte limitate determinazioni poste in generale con la contraddizione, allora è passione.

Dilucidazione. È accidentale nel senso pratico se l' immediata affezione si armonizzi ovver no con l'interna determinazione del vo-

re. Codesta accidentalità, tal dipendere da un' esterna obbiettità contraddice alla volontà che si riconosce come determinata in è e per sè, e che sa di racchiudere l' obbiettività nella sua subiettività. Essa non può quindi fermarsi al paragone della sua imanente determinazione con un che esterno per trovare l' armonia i siffatti due lati; ma deve procedere a porre l' obbiettività come n momento del suo determinarsi, e così produrre anche da sè quelaccordo, onde si appaga. Così l'Intelligenza volitiva sviluppasi ad stinto. È questo una subbiettiva determinazione della volontà che à a se stessa la sua obbiettività.

L' istinto dee distinguersi dalla nuda brama. Come si è visto el § 50, l'ultima appartiene alla coscienza di sè, e sta perciò nella osizione della contraddizione tra il subbiettivo e l'obbiettivo ancor on superata. La brama è un che individuale, ed una satisfazione ilo individuale momentanea. L' istinto, al contrario, per essere na forma dell' Intelligenza volitiva, vien dal toglier la contraddizioe del subbiettivo e dell' obbiettivo, ed abbraccia una serie di appaamenti, e perciò un intiero, un universale. L'istinto insieme, come erivante dalla individualità del senso pratico, formando la prima egazione dello stesso, è qualche cosa di particolare. Laonde l' uoo, in quanto è immerso negl' istinti, sembra non libero.

98.

Le tendenze e le passioni hanno per loro contenuto le stesse determinazioni del senso pratico, hanno similmente per lor fondamento a una parte la razional natura dello spirito; ma dall'altra parte sono, ome appartenenti all' individuale volontà ancor subbiettiva, affette a accidentalità; sembrano, come speciali, rapportarsi all'individuo ome ad un che vicendevolmente esterno, e perciò secondo una non bera necessità.

La passione inchiude nella sua determinazione l' esser circoscritta ad una specialità della determinazione della volontà, in cui s'immerga l' intiera subbiettività dell'individuo, sia qua-

lunque il contenuto di quella determinazione. A causa di simil formalismo, la passione non è nè buona nè cattiva. Questa forma esprime soltanto che un subbietto ha posto l'intiero vivente interesse del suo spirito, talento, carattere e godimento in un contenuto. Non si fa nulla di grande senza passione, nè può farsene. È una moralità morta ed ipocrita quella che si scaglia contro la forma di passione.

Quanto alle tendenze, si fa immediatamente la quistione: Quali sieno buone, e quali malvage: fino a qual grado le buone rimangano tali: come esse si limitino a vicenda, stante che sono particolari l'una a fronte dell'altra, e ve ne ha molte che si trovano tutte in subbietto senza che nell'esperienza possano venir tutte appagate. E dapprima vi ha tra' molti istinti e tendenze quella stessa relazione che tra le forze dell'anima, il cui insieme dee essere spirito teoretico; un insieme che può venire aumentato con la quantità degl' istinti. La razionalità formale dell'istinto e della tendenza consiste nell'universale istinto a non restar subbiettivi, ma a venir realizzati, tolta la subbiettività per l'attività dello spirito stesso. La loro vera razionalità non può risultare da una considerazione della riflessione esterna, la quale presuppone indipendenti determinazioni naturali ed istinti immediati; e quindi abbisogna di un principio e di uno scopo finale per i medesimi. L'immanente riflessione dello spirito stesso oltrepassa la loro specialità del pari che la loro naturale immediatezza, e dà al loro contenuto ragionevolezza ed obbiettività; onde son essi relazioni necessarie, dritti ed obbligazioni morali. Codesto obbiettivare è quello che ne mostra il valore, la reciproca relazione, la loro verità in generale: precisamente come Platone sol nell' obbiettiva fisonomia della giustizia, cioè nella costruzione dello Stato e della vita etica, mostrava potersi esporre nel vero senso ciò che la giustizia sia in sè e per sè, anche in quanto si comprenda per dritto dello spirito la sua natura intiera.

Il ricercare quali sieno le buone, le razionali tendenze e qual la loro subordinazione cangiasi in un'esposizione delle relazioni

prodotte dallo spirito quando si sviluppa in ispirito obbiettivo. In simile sviluppo il contenuto della determinazione di se stesso perde l'accidentalità o l'arbitrio. Che dunque il trattar degl' istinti, delle tendenze e delle passioni giusta il lor valore è essenzialmente la dottrina de' doveri giuridici, morali ed etici.

99.

Il subbietto è l'attività dello appagamento degl'istinti, della razionalità formale, cioè del passare dalla subbiettività del contenuto, che perciò è scopo, all' obbiettività, in cui si fonde con se stesso. L'interesse si ha in quanto che, differenziandosi il contenuto dello istinto, come cosa, da tale sua attività, la cosa che ha luogo racchiude il momento della subbiettiva individualità e della sua attività. Onde niente ha luogo senza interesse.

Un' azione è lo scopo del subbietto, ed altresì è la sua attività che attua codesto scopo; ed un'azione sta in generale sol perchè il subbietto nell'addotta guisa sta pur nell'azione la meno egoistica, voglio dire che vi sta pel suo interesse. Si oppone da un lato agl' istinti ed alle passioni il vuoto sogno di una felicità naturale, in cui i bisogni trovano il loro appagamento, producono l' accordo dell' immediata esistenza e delle sue interne determinazioni, senza l' attività del subbietto. Dall'altro lato vien loro tutt'affatto opposto il dovere per amor del dovere, la moralità. Intanto l' istinto e la passione non è altro se non la vitalità del subbietto, secondo la quale egli sta ne' suoi scopi e nella loro effettuazione. Il costume concerne il contenuto, che come tale è l' universale, il non attuoso, ed ha sua attività nel subbietto. Ciò che in questo immane è l' interesse, è la passione che assorbe in sè l' intiera operante subbiettività.

Dilucidazione. Anche nella più pura giuridica, etica e religiosa volontà, che ha per suo contenuto soltanto la sua nozione, la libertà, sta l' individualizzarsi in un dato che, ad un che naturale. Codesto

momento dell'individuazione dee conseguire il suo appagamento anche nell'effettuazione dello scopo. Questo è il mio interesse. Cui non bisogna confondere con l'egoismo, il quale preferisce il suo speciale contenuto al contenuto obbiettivo.

100.

La volontà, come pensante e libera in sè, distinguesi dalla specialità degl' istinti, e sovrapponsi come semplice subbiettività del pensiero al loro moltiplice contenuto. La volontà per tal via è riflessiva.

101.

Una tale specialità dell' istinto, in questa guisa, non è più immediata, ma è la *sua*, mentre si fonde in lei, dandosi così determinata individualità e realtà. Essa è nella posizione di scegliere tra le tendenze, ed è arbitrio.

102.

La volontà, come arbitrio, per sè è libera, mentre è la negatività del suo determinarsi solamente immediato in sè riflesso. Nonpertanto, in quanto in codesta sua universalità formale si include la realtà, il contenuto non è altro che quello degl' istinti e delle tendenze: l'arbitrio è reale sol come volontà subbiettiva ed accidentale. Qual contraddizione del realizzarsi in una specialità, che insieme per lei è nulla, e dell'avere in quella un appagamento dal quale è fuori; l' arbitrio è in sulle prime il processo del dissipare, del toglier via una tendenza o godimento per via di un altro, e dell' appagamento, che è altrettanto nullo, per mezzo di un altro, all' infinito. Intanto la verità degli appagamenti speciali è l'universale che la volontà pensante come felicità ponga se stessa a scopo.

γ.

La felicità.

103.

Nel concetto di una satisfazione universale, prodotto dal pensiero riflessivo, gl' istinti secondo la loro specialità son posti negativamente, e debbono essere in parte subordinati gli uni agli altri in riguardo a quello scopo; ed in parte debbono essere direttamente soddisfatti, sia totalmente sia parzialmente. La loro circoscrizione reciproca, da un lato, è la miscela di una determinazione qualitativa e quantitativa; dall' altro lato, avendo la felicità un contenuto affermativo soltanto negl' istinti, sta in essi il decidere dove porsi debba la felicità; ed è il subbiettivo senso e piacere quello che dà la decisione.

104.

La felicità è la concettuale astratta universalità del contenuto che solo *dee essere*. Però la verità della speciale determinazione, che ed insieme ed è tolta; e la verità dell' astratta individualità, dell' arbitrio che si dà e non dà nella felicità uno scopo, è l'universale determinazione della volontà in lei stessa, cioè il suo stesso determinarsi, la libertà. In tal guisa l'arbitrio è volontà, sol come pura subiettività; che perciò è pura e concreta insieme, mentre ha per suo contenuto e scopo soltanto quell' infinita determinazione, che è la stessa libertà. La volontà, in tal verità del suo determinarsi, in cui la nozione è identica all' obbietto, è la volontà effettivamente libera.

c.

Lo spirito libero.

105.

La volontà effettivamente libera è la identità dello spirito teoretico e pratico; è libera volontà, che sta per sè come volontà libera, mentre si toglie l'accidentalità e la circoscrizione del contenuto finora pratico. Togliendo la mediazione quivi racchiusa, la volontà è l'immediata individualità posta da sè, la quale si depura ad universale determinazione, alla stessa libertà. La volontà ha per suo obbietto e scopo siffatta universale determinazione; solo in quanto pensa, sa questa sua nozione, ed in quanto è volontà qual libera Intelligenza.

106.

Lo spirito che si sa libero, e si vuole come questo suo obbietto; valdire lo spirito che ha per iscopo e determinazione la sua Essenza, è in sulle prime generalmente volontà razionale, o l'Idea in sè, e perciò sol nozione dello spirito assoluto. Come Idea astratta, è dessa esistente sol nell' immediata volontà: in conseguenza il lato dell' Essere determinato della ragione, l'individuale volontà come scienza di tale sua determinazione forma il suo contenuto e scopo, e ne è l' attività formale. Per tal via l' Idea apparisce sol nella volontà che è finita, ma è l' attività di svolgerla ed apporle qual Essere determinato uno sviluppantesi contenuto, il quale come Essere determinato dell' Idea ha realtà. Questo è lo spirito obbiettivo.

Nell' intiero campo delle Idee, nessuna, quanto quella della libertà, è tanto indeterminata, polisensa, capace di frantendersi, epperò soggetta a sbagli; come nessuna è messa in corso con sì poco di coscienza. Poichè lo spirito libero è lo spirito reale,

gli sbagli sullo stesso hanno mostruose pratiche conseguenze; mentre, quando gl'individui ed i popoli abbiano una volta appresa nel loro concetto l'astratta nozione della libertà che è per sè, null'altro ha tanta insuperabile forza, stante che è dessa la propria Essenza dello spirito, come la sua stessa realtà. Intiere parti del mondo, l'Africa e l'Oriente, non hanno avuta mai tanta Idea,e non l'hanno ancora.I Greci ed i Romani,Platone ed Aristotele e perfino gli Stoici, non l'hanno avuta: essi per lo contrario sapevano che l'uomo fosse realmente libero per nascita (come i cittadini ateniesi,spartani e simili), ovvero per forza di carattere,educazione e filosofia,nella guisa onde anche lo schiavo nelle catene è libero. L'Idea di libertà è venuta al mondo per via del Cristianesimo. Secondo lo stesso, l'individuo come tale ha un infinito merito,essendo obbietto e scopo dell'amor divino,destinato ad aver sua assoluta relazione a Dio come spirito ed a far dimorare questo spirito in sè; valdire che l'uomo in sè è determinato ad altissima libertà. Se nella religione come tale l'uomo sa di essere sua Essenza la relazione allo spirito assoluto, egli ha inoltre presente lo spirito divino anche nelle sfere dell'esistenza mondiale, qual sostanza dello Stato, della Famiglia e così via via. Siffatte relazioni vengono configurate da quello spirito, e costituite in un modo adequato allo stesso; come si insinua nell'individuo per tale esistenza il senso del costume, onde si fa effettivamente libero in questa sfera della speciale esistenza del presente sentimento e volere.

Quando la scienza dell'Idea è speculativa, voglio dire quando si sa dell'uomo esser sua Essenza, scopo ed obbietto la libertà; questa Idea stessa come tale è la realtà dell'uomo: non già che gli uomini *abbiano*; ma essi *sono* tale Idea. Il Cristianesimo l'ha resa realtà ne' suoi seguaci: p. e. ha fatto che essi non siano schiavi: e quando il decidere sulle loro proprietà venga posto nel capriccio e non nella legge e nell'equità, essi trovano offesa la sostanza del loro Essere determinato. Siffatto volere della libertà non è più un istinto che esige il suo appa-

gamento, non è carattere, è la spirituale coscienza divenuta Essere senza istinto.

Intanto codesta libertà, che ha lo scopo ed il contenuto della libertà, in sulle prime è soltanto nozione, principio dello spirito e del cuore, determinata a svilupparsi ad obbiettività, a realtà giuridica, etica e religiosa, al par che scientifica.

SEZIONE SECONDA.

DELLA FILOSOFIA DELLO SPIRITO.

LO SPIRITO OBBIETTIVO.

107.

Lo spirito obbiettivo è l'Idea assoluta, ma che è solo in sè. E poichè sta sul terreno della finità, la sua reale razionalità serba in lei il lato dell' appariscenza esterna. La libera volontà in sulle prime ha immediatamente in lei la differenza di essere la libertà la sua interna determinazione e scopo; e di rapportarsi ad un' esterna obbiettività dàta d'avvanzo, che si diffrange ne' particolari antropologici bisogni, nell' esterne cose naturali quali stanno per la coscienza, e nella relazione di una volontà individuale all' altra, che hanno la coscienza di lor diversità e sono particolari. Questo lato forma l' esterno materiale per l' Essere determinato della volontà.

108.

L' attività finale di codesta volontà consiste nel realizzare, nel lato esterno ed obbiettivo, la sua nozione, la libertà; cosicchè quello sia quasi un mondo determinato da questa; e la volontà in esso sia con se stessa, epperò perfetta nozione, Idea. La libertà, configurata a realtà di un mondo, ottiene la forma di necessità, la cui sostanziale reciproca dipendenza è il sistema delle determinazioni della libertà; e la cui appariscente reciproca dipendenza sta qual potenza, sta nell' esser riconosciuta, cioè nell'esser valida per la coscienza.

109.

Siffatta identità della volontà razionale con la volontà individuale, che è l' immediato e proprio elemento dell' attività della prima, forma la semplice realtà della libertà. Poichè essa ed il suo contenuto appartiene al pensiero ed è l' universale in sè; il contenuto ha sua vera determinazione solo nella forma di universalità. In tal potenza posta per la coscienza della Intelligenza, con la determinazione di valevole, quel contenuto è la legge: Liberato dall' impurità ed accidentalità, che ha nel senso pratico al par che negl' istinti, epperò non più nella loro forma, ma configurato nella sua universalità a volontà subbiettiva quale abitudine, modo di sentirla e carattere, quel contenuto è costumanza.

110.

Codesta realtà in generale, qual Essere determinato della volontà libera, è dritto, che non dee prendersi soltanto come limitato giuridico dritto, ma come abbracciante l'Essere determinato di tutte le determinazioni della libertà. Codeste determinazioni, in rapporto alla subbiettiva volontà, in cui esse aver debbono e sol possono avere come universali il loro Essere determinato, sono le sue obbligazioni morali, in quanto che stanno come abitudine e maniera di sentirla nelle stesse costumanze. Ciò che è dritto è pur dovere, e ciò che è dovere è dritto altresì. Imperocchè un Essere determinato è un dritto soltanto nel terreno della libera sostanziale volontà: e questo contenuto medesimo è dovere in rapporto alla subbiettiva volontà che si distingue individualmente. La finità della volontà obbiettiva sta sol con l' apparenza della diversità de' dritti e de' doveri.

Nel campo delle appariscenze il dritto ed il dovere sono in sulle prime *correlata*, talchè un dritto dal mio lato corrisponde ad un dovere in Altri. Ma, secondo la nozione, il mio dritto ad una cosa non è soltanto semplice possesso, bensì possesso di

una persona, è proprietà, giuridico possesso; ed egli è un'obbligazion morale il posseder le cose in proprietà, cioè l' esser persona. Ciò che è posto nella relazione dell' appariscenza, in rapporto ad un'altra persona, sviluppasi in un dovere che ha Altri a rispettare il dritto mio. Il dovere morale in generale, in me come libero subbietto, è insieme un dritto della mia subbiettiva volontà, del mio modo di sentirla. Ma in fatto di morale subentra la differenza della determinazione della volontà soltanto interna (modo di sentirla, mira), che ha il suo Essere determinato soltanto in me ed è solamente subbiettiva obbligazion morale, a fronte della sua realtà ; e con ciò un'accidentalità ed imperfezione che forma l'unilateralità del punto di vista soltanto morale. Nella sfera etica l' una e l'altra giungono alla loro verità, alla loro assoluta identità ; benchè, necessariamente, anche il dovere ed il dritto ricadono e si fondono l' uno nell' altro conciliandosi. I dritti del padre di famiglia su'membri della stessa son pure doveri verso i medesimi ; mentre il dovere dell' obbedienza de' figli è il loro dritto di essere educati ad uomini liberi. Il dritto di punire del governo , il suo dritto di forza e simili son certo doveri di punire e costringere : come la prestazione delle tasse, del servigio militare e di pari altre cose ne' cittadini di uno Stato son doveri, ed insieme il loro dritto alla difesa delle private proprietà e della universale sostanzial vita, in cui quelli hanno la loro radice. Tutti gli scopi della società e dello Stato sono propri de' privati; ma la via, il mezzo onde i loro doveri ricadono in essi quale esercizio e godimento di dritti, induce l' apparenza della diversità ; nella stessa guisa onde il prezzo nel cambio ha moltiplici fisonomie, sebbene in sè sia lo stesso. Però vale essenzialmente che chi non ha dritti non ha doveri, e viceversa.

Partizione.

111.

La libera volontà stessa è

A. in sulle prime immediata, e quindi come individuale : è persona. L' Essere determinato che questa dà alla sua libertà è la proprietà. Il dritto, come tale, è dritto formale, astratto :

B. è inoltre in sè riflessa ; tanto da avere il suo Essere determinato all' interno di se stessa, e da determinarsi perciò come particolare. Questo è il dritto della volontà subbiettiva, la moralità :

C. è infine la sostanziale volontà come realtà nel subbietto, corrispondente alla sua nozione, e come totalità della necessità. Questa è il costume, nella famiglia, nella società civile e nello Stato.

Poichè io ho svolto questa parte della filosofia nella filosofia del dritto ; così spenderò in proposito meno parole che nel resto della trattazione.

A.

IL DRITTO.

a.

La proprietà.

112.

Lo spirito nella immediatezza della sua libertà, che è per sè, è individuo, ma conosce la sua individualità come volontà assolutamente libera. Egli è persona : è il sapersi tal libertà , che quale astratta e vuota non ha ancora la sua specialità e pienezza in lei stessa, ma in una cosa esterna. Questa, a fronte della subbiettività del-

la Intelligenza e dell'arbitrio, è senza volontà e senza dritto; e vien resa dalla persona una sua accidentalità, un' esterna sfera della sua libertà. Ecco il possesso.

113.

Il predicato di mio, per sè solamente pratico, cui la cosa ottiene in sulle prime pel giudizio del possesso nell' esterno impadronirsi, ha qui il significato che io vi apponga la mia personale volontà. Per tal determinazione il possesso è proprietà, che come possesso è mezzo, ma come Essere determinato della personalità è scopo.

114.

Nella proprietà la persona è chiusa in se stessa. Ma la cosa è un astratto esterno, ed Io vi sono astrattamente esterno. Il concreto ritorno di me in me nella esteriorità, sta in ciò che Io, infinito rapporto di me a me stesso, son come persona la repulsione di me da me stesso ; ed ho l' Esser determinato di mia personalità nell' Essere di altre persone, nel mio rapporto alle medesime, nell'esser riconosciuto da quella che mi è opposta.

115.

La cosa è il mezzo pel quale si fondono gli estremi , le persone che stanno a vicenda liberamente indipendenti consapevoli di loro identità. La mia volontà ha per lei nella cosa il suo determinato riconoscibile Essere determinato, sia con l'immediata corporale presa di possesso , o lavorandovi , od anche con la semplice disegnazione della stessa.

116.

È un lato accidentale nella proprietà il porre io la mia volontà in questa data cosa , mentre la mia volontà è arbitrio ; cosicchè io posso apporla in essa o no, come pure posso revocarla o no. In quan-

to però la mia volontà sta in una cosa, non può essa togliersi che da me stesso; e la cosa non può passare, se non con la mia volontà, ad un altro, di cui divien proprietà, anche col suo volere. Questo è il contratto.

b.

Il contratto.

117.

Le due volontà ed il loro convenire nel contratto si distinguono dalla realizzazione di questo, cioè dalla prestazione. L'alienazione relativamente ideale racchiude nella stipulazione il reale abbandono di una proprietà da parte di una volontà, ed il passaggio e l'accettazione da parte dell'altra volontà. Il contratto è valevole in sè e per sè, e non lo diviene per la prestazione dell'una o dell'altra volontà, il che includerebbe un infinito regresso, od un'infinita partizione della cosa del lavoro e del tempo. L'alienazione è compiuta ed esaurita nella stipulazione. L'interiorità della volontà che abbandona la proprietà e di quella che la riceve sta nel regno del concetto, ed in questo è fatto, cosa (§ 86) e fatto valevolissimo; perocchè nel contratto non viene la volontà a considerarsi come morale (in quanto si creda seria o mendace), ma è anzi sol volontà su di una cosa esterna.

118.

Come nella stipulazione il sostanziale del contratto si distingue dalla prestazione, qual reale alienazione rabbassata a conseguenza; così nella cosa o nella prestazione vien messa una differenza tra l'immediata specifica funzione della stessa e la sua sostanza, il prezzo, in cui la qualitativa si cangia in determinazione quantitativa. Per tal via una proprietà si rende paragonabile con un'altra, e ponno essere comparate cose che son qualitativamente del tutto eterogenee.

Così la proprietà vien posta in generale come cosa astratta universale.

119.

Il contratto, come accordo su di una cosa accidentale, nascente dall' arbitrio, racchiude insieme il *porsi* della volontà accidentale. Questa può essere anche incorrispondente al dritto, ed apportare così l' ingiustizia: con che non vien tolto il dritto qual è in sè e per sè, ma nasce una relazione del dritto all' ingiustizia.

c.

Il dritto a fronte dell' ingiustizia.

120.

Il dritto, qual Essere determinato della libertà all'esterno, scende ad una moltiplicità di rapporti con siffatto esterno e con le altre persone (§ 115, 117 e segg.). In conseguenza vi ha

1) più fondamenti di dritto, dei quali un solo è giusto, mentre la proprietà tanto dal lato della persona quanto dal lato della cosa è esclusivamente individuale; ma, per essere opposti, essi hanno di comune l' apparenza del dritto, a fronte della quale questo non è che il dritto determinato in sè.

121.

Mentre in siffatta apparenza vien posto affermativamente l' unico dritto in sè, tuttavia in immediata identità co' diversi fondamenti del dritto, voluto e riconosciuto; la differenza consiste in ciò, che una data cosa venga sussunta nel dritto per la particolare volontà di una data persona. Questa è l' ingiustizia spontanea. Codesta ingiustizia è un giudizio semplicemente negativo, esprimente le quistioni del dritto civile: per comporre le quali si richiede un terzo giudizio, che è il giudizio del dritto in sè senza interesse alla cosa, ed è la potenza che si dà l' Essere determinato a fronte della cennata apparenza.

122.

2) Ove poi l'apparenza del dritto, come apparenza, sia voluta dalla volontà particolare contro il dritto in sè, la volontà divien malvagia; ma distingue l'esterno riconoscimento del dritto dal suo valore, rispettando quello ed offendendo questo. Si ha così l'ingiustizia della frode; giudizio infinito come identico (Logica § 137); che conserva il formale rapporto, eliminandone il valore.

123.

3) La particolare volontà infine è prepotente e malvagia, commette un delitto, in quanto si oppone al dritto in sè, negando tanto questo, quanto il suo riconoscimento od apparenza. È il delitto un giudizio infinitamente negativo (Logica § 173), in cui si nega tanto il genere quanto la speciale determinazione, che qui sarebbe l'apparente riconoscimento.

124.

Siffatta azione, quale offesa del dritto, è nulla in sè e per sè. Come volente e pensante, l'agente appone in essa, come legge formale sol da lui riconosciuta, un universale che vale per lui, nel quale egli sussume insieme se stesso per la sua azione. La rappresentata nullità di questa azione, lo svolgimento tanto di questa formale legge quanto del dritto in sè, è, in sulle prime per una subbiettiva individuale volontà, *vendetta*; la quale procedendo da una personalità immediatamente particolare è parimenti un nuovo delitto, e così all'infinito. Tal progresso togliesi con un terzo giudizio, che sia senza interesse; cioè con la pena.

125.

Il dritto in sè si fa valere mediatamente,

α) perchè una particolare volontà, quella del Giudice, è adegua-

al dritto ed ha interesse a rivolgersi contro il delitto; il che è ccidentale nella vendetta, e

β) per la potenza in sulle prime anche accidentale dell' effettiva egazione della negazione del dritto posta dal delinquente.

Tal negazione del dritto ha la sua esistenza nella volontà del delinquente. Onde la vendetta e la pena rivolgesi

1) alla persona o proprietà del delinquente;

2) esercitando su lui una coercizione.

La coercizione già trova luogo in generale in questa sfera del drit- contro la cosa, nell' impadronirsene e ritenerla a fronte di un ltro; perocchè in questa sfera la volontà ha immediatamente il suo ssere determinato nella cosa esterna, sia cosa o corporeità, e solo a questa può essere sostenuta. Però non è più se non un possibile a coercizione, mentre io come libero posso ritirarmi da quell'esistenza perfino dalla periferia della medesima che è la vita. La coercizione giusta sol come negazione di una prima immediata violenza.

126.

Ed ecco svilupparsi una distinzione tra dritto e volontà subbiettiva. La realtà del dritto, che la personale volontà si dà in sulle prime n guisa immediata, mostrasi mediata dalla subbiettiva volontà; momento, che dà Essere determinato al dritto in sè, o se ne separa gli si contrappone. Viceversa, la volontà subbiettiva è per sè nulla nell' astrazione di esser potenza superiore al dritto; essa ha essenzialmente verità e realtà, solo in quanto è in lei stessa l' Essere determinato della razionale volontà; valdire in quanto è moralità.

L' espressione *dritto di natura*, usata ordinariamente per dottrina filosofica del dritto, racchiude un doppio significato; indicando o che il dritto sia dato in una guisa immediata e naturale; o che si determini per la natura della cosa, cioè per la nozione. L'uno e l'altro senso è stato adoperato; cosicchè s'immaginò insieme uno stato di natura in cui dovesse valere il dritto di natura, ritenendo all' incontro lo stato di società e poli-

tico come una limitazione della libertà, tale da richiedere ed apportare un sagrificio de' dritti naturali. Nel fatto però il dritto e tutte le sue determinazioni si fondano soltanto sulla libera personalità, determinazione profonda che è anzi contraddicente la determinazione di natura. Il dritto di natura in conseguenza è l' Essere determinato della forza, e 'l dar valore alla prepotenza : onde lo stato di natura è lo stato di violenza e d' ingiustizia, di cui non può dirsi altro di vero senonchè bisogna uscirne. La società all'incontro è lo stato in cui soltanto il dritto ha sua realtà : ciò che in essa va sagrificato è l'arbitrio e la prepotenza dello stato di natura.

B.

LA MORALITA'.

127.

L' individuo libero, in dritto (immediato) soltanto persona, è ora determinato come subbietto, come volontà in sè riflessa ; cosicchè la determinazione della volontà in generale, qual Essere determinato in lei, qual *suo*, si distingue dall'Essere determinato della libertà in una cosa esterna. Poichè la determinazione della volontà è posta così nello Interno, la volontà è insieme più speciale ; e le ulteriori determinazioni della stessa , nonchè i loro rapporti entrano l' uno nell' altro. La determinabilità del volere , in parte è in sè, è la ragione della volontà, è il giusto in sè (è costume); in parte è, qual Essere determinato presente, dato nell' esternazione di fatto ed in relazione con la stessa. La subbiettiva volontà in tanto è moralmente libera, in quanto siffatte determinazioni vengon poste internamente come sue e da lei volute. L' esternarsi di fatto con simile libertà è azione, nella cui esteriorità ella riconosce e si lascia imputare come suo sol quello che ha conosciuto e voluto.

Codesta libertà subbiettiva o morale è quella che si chiama

di preferenza libertà nel senso europeo. In forza del dritto alla stessa, l'uomo dee avere in proprio una conoscenza in generale del bene e del male : le determinazioni etiche e religiose non possono pretendere da lui obbedienza come leggi esterne e precetti dell' autorità, ma debbono trovar eco, riconoscersi e fondarsi nel proprio cuore, modo di sentirla, coscienza, veduta ecc. La subbiettività della volontà in lei stessa è scopo a se medesima, assoluto essenziale momento.

La morale dee prendersi in un senso più ampio di quello in cui significhi soltanto il bene morale. In francese il *moral* si contrappone al *physique*, e significa generalmente ciò che è spirituale ed intellettuale. Qui però la morale ha il significato di una determinazione della volontà in quanto sta in generale nell' interno della volontà, e possiede in conseguenza il disegno e la mira in sè, al par che il mal morale.

a.

Il disegno.

128.

In quanto l' azione concerne immediatamente l'Essere determinato, il mio è formale per essere l'esterno Esser determinato indipendente a fronte del subbietto. Questa esteriorità può guastare la azione e far apparire tutt'altro di ciò che si pone in questa. Benchè ogni cangiamento come tale, posto dall' attività del subbietto, sia un atto dello stesso ; non pertanto questi non lo riconosce come sua azione, non se lo incolpa, ma riconosce nel fatto come suo, come imputabile, sol quell'Essere determinato che stava nella sua conoscenza e volontà, e che formava il suo disegno.

b.

La mira ed il benessere.

129.

1) L' azione, secondo il suo contenuto, empiricamente concret avendo una moltiplicità di lati speciali e reciproche dipendenze; fa d'u po che il subbietto, secondo la forma, abbia conosciuto e voluto l' zione nelle sue essenziali determinazioni che comprendono siffat individualità. Questo è il dritto della mira. Il disegno concerne s tanto l' immediato Essere determinato: la mira però concerne il s stanziale e lo scopo dello stesso.

2) Il subbietto ha insieme il dritto che la specialità del conten to dell' azione, secondo la materia, non sia un che a lui esterno, racchiuda la propria specialità del subbietto, i suoi bisogni, intere e scopi che, fusi in uno scopo, come nella felicità (§ 103), forma il suo benessere. Questo è il dritto del benessere.

La felicità è diversa dal benessere, perchè la prima vien concep come un immediato Essere determinato, mentre l'ultimo ha luogo rapporto alla moralità.

130.

Però l' essenzialità della mira è in sulle prime l' astratta for dell' universalità ; e la riflessione nell'azione empiricamente conc ta può mettere in tal forma questo o quel lato speciale, e quindi r dere essenziale la mira , o limitarla al lato buono : con che por esser poste nella più grande contraddizione la creduta essenzia dell' intenzione, ed il vero dell' azione, quale sarebbe il caso di u buona intenzione in un delitto.

Anche il benessere è astratto e può esser posto in questa o que cosa : come appartenente ad un dato subbietto, esso è un che p ticolare.

c.

Il bene ed il male.

131.

La verità di codeste specialità ed il concreto del loro formalismo è il contenuto della volontà universale che è in sè e per sè, legge e sostanza di ogni determinazione; il bene in sè e per sè, epperò l'assoluto scopo finale del mondo; obbligazione assoluta pel subbietto che ha la veduta del bene, lo fa sua mira, e lo compie per mezzo della sua attività.

132.

E per vero il bene è l'universale della volontà in sè determinato, di cui racchiude in sè la specialità. In quanto che è tuttavia astratto, non vi ha principio di determinazione. La determinazione in conseguenza viene dall'esterno di quell'universale; e, qual determinazione della libera volontà che è per sè, sveglia una profonda contraddizione.

α) A causa dell'indeterminata determinazione del bene vi ha molti beni e molte obbligazioni morali, le cui diversità li mette dialetticamente l'un contro l'altro, generando una collisione. Intanto essi avriano ad essere in accordo a causa dell'unità del bene; onde quella determinazione, benchè particolare, è, in quanto obbligazion morale e bene, assoluta. Il subbietto dee essere la dialettica, che risolve sull'obbligazione di un principio morale, ad esclusione degli altri cui toglie il valore.

133.

β) Il suo interesse, il suo benessere dee star come essenziale scopo e perciò come obbligazion morale pel subbietto, che nell'Essere

determinato della sua libertà è essenzialmente un particolare ; e ciò a causa di questo Esser determinato della libertà sua. Insiememente nello scopo del bene,che non è il particolare ma l' universale della volontà, il particolare interesse non dee esser momento. In forza di tale indipendenza di siffatte due determinazioni è tutt'affatto accidentale il loro armonizzarsi. E nonpertanto hanno ad armonizzarsi, perchè il subbietto in generale, come individuo ed universale, è in sè unica identità.

γ) Però il subbietto non solamente è in generale un che particolare nel suo Essere determinato ; ma una forma del suo Essere determinato è altresì il suo essere astratta consapevolezza di se stesso,astratta riflessione della libertà in sè.Esso è diverso dalla ragione della volontà, ed è capace di rendere l'universale stesso un che speciale e per ciò apparenza. Il bene per tal via è posto pel subbietto come un che accidentale, ed il subbietto risolvendosi pel contrapposto del bene può esser malvagio.

134.

δ) L' esterna obbiettività, anche dopo che subentra la differenza della volontà subbiettiva (vedi ciò che si è detto nel paragrafo 127) forma per sè l' altro indipendente estremo , un proprio mondo a fronte delle interne determinazioni della volontà. Egli è dunque accidentale se si accordi con gli scopi subbiettivi, se il bene si realizzi in quella, e vi sia nullo il male, scopo in sè e per sè nullo : è accidentale pure se il subbietto vi trovi il suo benessere, o meglio, se il buon subbietto ci sia felice, ed il cattivo infelice. Ed intanto egli è mestieri che il mondo lasci svolgere in sè l' essenziale , la buona azione, e conservi al buon subbietto l' appagamento del suo speciale interesse, interdicendolo al malvagio , ed annullando il male stesso.

135.

La contraddizione espressa da tutti i lati di simile moltiplice *da farsi*, questo assoluto Essere che insieme è nullo, esprime, rac-

iiude in lui stesso la più astratta analisi dello spirito, il suo più pro-
ondo andare in sè. Il rapporto delle determinazioni che si contraddi-
ono a vicenda non è che l' astratta consapevolezza di se stesso; e
er l'infinità del subbietto l'universale volontà, sia bene, dritto, obbli-
azion morale, è tanto, quanto non è: è il subbietto che si conosce
ome colui che sceglie e risolve. Siffatta pura consapevolezza di se
esso, che si pone al suo vertice, apparisce nelle due forme che pas-
ano immediatamente l' una nell' altra; quella della coscienza mora-
e e quella del male. L'una è la volontà del bene, che però nella sua
ura subbiettività è il non obbiettivo, non universale, l' ineffabile,
circa la quale il subbietto nella sua individualità si conosce come
lecretante. Il male poi è anche il sapere la propria individualità co-
ne decretante, in quanto che non rimane in simile astrazione, ma
i dà il contenuto di un subbiettivo interesse a fronte del bene.

136.

Codesta altissima sommità del fenomeno della volontà, che si eva-
porizza fino alla cennata assoluta vanità, fino ad un esser buona non
obbiettivamente ma sol nella coscienza di se stesso, fino ad una con-
sapevolezza di se stesso nella nullità dello universale, precipita in
sè immediatamente. Il male, qual' interna riflessione della subbiet-
tività in sè contro l' obbiettivo e l' universale che per lei non è se
non un' illusione, non è altro che il buon senso del bene astratto, il
quale conserva alla subbiettività la determinazione dello stesso; è
l' illusione astrattissima, l' immediato guasto ed anullamento di se
stesso. Il risultato, la verità di tale illusione, dal suo lato negativo
è l' assoluta negatività di quel volere che avrebbe ad essere per sè
contro il bene, ed insieme la nullità di un bene che avrebbe ad es-
sere del tutto astratto: dal lato affermativo poi, nella nozione, quel-
l' illusione precipitando in sè, è la stessa semplice universalità della
volontà, la quale è il bene. La subbiettività in tal sua identità con
lo stesso è l' infinita forma, sua attività e sviluppo; onde lasciata
la posizione della nuda loro relazione reciproca, e quella del *da farsi*,
passa al costume.

c.

Il costume.

137.

Il costume è il compleme nto dello spirito obbiettivo, la verità dello spirito subbiettivo ed obbiettivo. La unilateralità di questo è l'aver la sua libertà parte immediatamente nella realtà, epperò nell'esterno, nella cosa; parte nel bene come astratto universale. L'unilateralità dello spirito subbiettivo consiste nel suo determinarsi anche astrattamente a fronte dello universale nella sua interna individualità. Tolte siffatte unilateralità, la subbiettiva libertà sta come la razionale volontà universale in sè e per sè, la quale ha nella coscienza dell' individuale subbiettività il suo sapersi ed il suo modo di sentirla, al par che la sua attuazione ed insieme l'immediata universale realtà come costumanza. Si ha così la conscia libertà divenuta natura.

138.

La sostanza che si sa libera, in cui l' assoluto da farsi è anche Essere, ha sua realtà come spirito di un popolo. L' astratta direnzione di questo spirito è lo smembrarsi in persone, della cui indipendenza egli è l' interna potenza e necessità. La persona però, come pensante Intelligenza, conosce quella sostanza come sua propria Essenza; in tal modo di sentirla cessa d' essere accidente della stessa; la riguarda come suo assoluto scopo finale nella realtà, e come un raggiunto *al di qua*, in quanto la produce per via della sua attività; però come qualche cosa assolutamente sua: così la persona compie, senza riflessione elettiva, la sua obbligazione morale e come sua, e come quella che è, avendo in siffatta necessità se stessa e la sua reale libertà.

139.

Mentre la sostanza è l' assoluta identità della individualità e dell' universalità della libertà ; la realtà e l' attività di ciascun individuo nell' essere e nel provveder per sè, è condizionata dal presupposto intiero, nella cui reciproca dipendenza solo è data ; ed è altresì il passaggio ad un prodotto universale. Il senno degl' individui è il saper la sostanza e l' identità di tutti i loro interessi con l' intiero; e la fiducia sta in ciò, che gli altri, individui vicendevolmente si conoscano ed operino in siffatta identità: e questo è il vero etico senno.

140.

I rapporti degl' individui, nelle relazioni in cui la sostanza si specifica, formano gli etici doveri. La personalità etica, cioè la subbiettività che è compenetrata dalla vita sostanziale, è virtù. In rapporto all' esterna immediatezza, ad un destino, la virtù è un rapportarsi verso l'Essere qual non negativo, e quindi un calmo riposare in se stesso. In rapporto alla sostanziale obbiettività, all' intiero della realtà etica, è dessa confidenza, è un operare che ha in mira quell'obbiettività, ed è capace di sagrificarsi per essa. In rapporto all' accidentalità delle relazioni con Altri, è in sulle prime rettitudine, e quindi benevola inclinazione; nella cui sfera, come nel rapportarsi al suo proprio Essere determinato e corporeità, l' individualità esprime come virtù il suo speciale carattere, il temperamento e simili altre particolarità.

141.

La sostanza etica è

AA. Famiglia, come spirito immediato o naturale;

BB. Società civile, relativa totalità de' rapporti degl' individui come persone vicendevolmente indipendenti in una formale universalità.

CC. costituzione politica, sostanza conscia di sè, come spirito sviluppato ad un' organica realtà.

AA.

La Famiglia.

142.

Lo spirito etico, nella sua immediatezza, racchiude il natural momento che l' individuo abbia il suo sostanziale Essere determinato nella sua naturale universalità, nel genere: è questa la relazione di sesso, elevata però a spirituale determinazione: unità d'amore e di sentimento fiducioso. Lo spirito, come famiglia, è spirito senziente.

143.

1.

La differenza de' sessi naturali apparisce insieme come una differenza di determinazione intellettuale ed etica. Le personalità si colligano qui secondo la loro esclusiva individualità in una persona.

La subbiettiva interiorità, determinata a sostanziale unità, rende codesta unificazione una relazione etica, la rende matrimonio. La sostanziale interiorità rende il matrimonio un non divisibile ligame delle persone, valdire matrimonio monogamino. L' unione corporale è conseguenza del nodo stretto eticamente. Un'ulterior conseguenza è la comunanza degl' interessi personali e particolari.

144.

2.

La proprietà della famiglia, come persona unica, ottiene un interesse etico per la comunanza in cui stanno i diversi individui componenti la famiglia in rapporto alla stessa, comunanza di acquisto, lavoro e cura.

145.

L'indole etica, posta originariamente nella conchiusione del ma-
imonio e ligata con la naturale generazione de' figli, si realizza
lla rigenerazione de' figli allo spirituale, nell' educarli a persone
dipendenti.

146.

3.

Per tale indipendenza i figli escono dalla concreta vitalità del-
famiglia cui in origine appartenevano, si fanno per sè, destinati
erigere un' altra effettiva famiglia. Il matrimonio va essenzial-
nte incontro alla dissoluzione pel naturale momento racchiuso
esso, valdire per la morte degli sposi. Però anche l'intimità, co-
la sostanzialità solo senziente, è in sè soggetta all' accidentalità
all' evanescenza. Per siffatta accidentalità i membri di famiglia,
nno nella relazione di persone, l' uno a fronte dell' altro; e con
entrano in essa giuridiche determinazioni: il che in sè è estra-
al vincolo di che parliamo.

BB.

La società civile.

147.

a sostanza, come spirito che si specifica astrattamente in molte
one (la famiglia non è che una sola persona), sian famiglie od
vidui, i quali son per sè e come particolari nell' indipendente li-
à, perde in sulle prime la sua etica determinazione, stantechè
ette persone come tali hanno per loro scopo in coscienza non
ssoluta unità, ma la loro propria specialità, il loro Esser per sè:

è questo il sistema atomico. La sostanza in tal guisa si fa soltanto universale, mediatrice, reciproca dipendenza degli estremi indipendenti e de'loro speciali interessi. Lo Stato, come società civile, o come Stato esterno, è la totalità di tal reciproca dipendenza, in sè sviluppata.

a.

Il sistema de' bisogni.

148.

α.

La specialità delle persone in sulle prime comprende in sè i loro bisogni. La possibilità dello appagamento degli stessi è posta qui nella socievole reciproca dipendenza, che è l'universale fondo in cui tutti attingono il loro accontentamento. L' immediata presa di possesso (§ 112) degli obbietti esterni, come mezzo in proposito, nella posizione in cui vien realizzato questo punto cardine della mediazione, o non trova luogo o lo trova appena: gli obbietti son proprietà. Il loro acquisto, da un lato, è condizionato e mediato dalla volontà del possessore, che come particolare ha per iscopo lo appagamento de'bisogni determinati in molti modi; mentre dall'altra parte è condizionato e mediato dalla sempre rinnovata produzione de' cangiabili mezzi ottenuti col proprio lavoro. Codesta mediazione dello appagamento pel lavoro di tutti forma l' universale fondo di ricchezza.

149.

β.

Nella specialità de' bisogni, l' universale in sulle prime apparisce così che lo intelletto li distingue, e perciò moltiplica indeterminatamente la specialità al par che i mezzi per via di codesta distinzione, facendoli ambi sempre più astratti. Tale smembra-

mento del contenuto per via dell'astrazione dà la divisione del lavoro. L'abitudine di codesta astrazione nel godimento, nella conoscenza, nel sapere e nel comportarsi costituisce l' educazione in questa sfera, ed in generale l'educazione formale.

150.

Il lavoro che così diventa più astratto, da un lato, per la sua uniformità, porta all' agevolezza del lavoro ed all' accrescimento della produzione; dall' altro lato porta ad un' abilità, e perciò ad una incondizionata dipendenza dalla sociale reciproca dipendenza. L' abilità stessa diviene in tal guisa meccanica, ed acquista la capacità di far entrare la macchina in luogo del lavoro umano.

151.

γ.

Però la concreta divisione dell'universal fondo di ricchezza, che è altresì una funzione universale, forma la diversità delle condizioni sociali nelle speciali masse determinate secondo i momenti della nozione, posseditrici di una propria base di sussistenza ed in reciproca dipendenza del lavoro, de'bisogni e de' mezzi del loro appagamento; come ancora degli scopi ed interessi, nonchè della spirituale educazione ed abitudine. Gl' individui si distribuiscono secondo il talento naturale, secondo l'abilità, l'arbitrio e l'accidentalità. Appartenendo a tali determinate fisse sfere, gl'individui hanno la loro reale esistenza, che come esistenza è essenzialmente particolare; ed in esse sfere hanno la loro onestà al par che la probità, la loro stima ed il loro onore.

Dove è data la società civile, epperò lo Stato, le posizioni sociali si affacciano nella loro differenza; imperocchè la sostanza universale esiste come vivente, solo in quanto è specificata organicamente. La storia delle costituzioni politiche è la storia

dello sviluppo di simili posizioni sociali, delle giuridiche relazioni degl' individui alle medesime, tra loro, ed al loro centro.

152.

La posizion sociale sostanziale e naturale ha un naturale e fisso fondo di ricchezza nel terreno e suolo fruttifero: la sua attività ottiene il suo indirizzo e contenuto per via delle determinazioni naturali, e la sua probità fondasi sulla fede e sulla confidenza.

La seconda posizione sociale, la riflessiva, accenna al fondo di ricchezza sociale, all' elemento situato nella mediazione, nel concetto, ed in un insieme di accidentalità; e l'individuo riposa sulla sua subbiettiva abilità, talento, intelletto e cura.

La terza posizion sociale, la pensante, ha per suo affare l'interesse universale; come la seconda posizione, essa ha una sussistenza acquistata per mezzo della propria abilità, e come la prima, una sussistenza assicurata per l'intiero della società.

b.

La garanzia di diritto.

153.

Il principio della specialità accidentale, configurata in sistema di universali bisogni della stessa, mediata dal naturale bisogno e dal libero arbitrio, ed in un corso di necessità esterna, ha in lui in sulle prime il dritto formale, come la determinazione della libertà per sè stessa.

1. La realizzazione competente al dritto in questa sfera della coscienza intellettuale consiste in ciò, che esso, qual fermo universale portato in coscienza, sia nella sua determinazione conosciuto e posto come valevole. Questa è la legge.

Il positivo della legge in sulle prime concerne soltanto la sua forma di essere in generale valevole e conosciuta; con che è data insieme la possibilità di venir conosciuta da tutti in una guisa ordinaria ed esterna. Il contenuto, in conseguenza, può essere in sè razionale od irrazionale, e quindi ingiusto. Ma poichè il dritto, qual compreso in un Esser determinato, è sviluppato, ed il suo contenuto si analizza per guadagnare la determinazione; questa analisi, a causa del finito della materia, cade nel progresso della cattiva infinità. La determinazione finale, che è assolutamente essenziale, e frange tal progresso della non realtà, in questa sfera del finito può esser conservato soltanto iu una guisa connessa all'accidentalità ed all'arbitrio. Se tre anni, dieci talleri ecc., ovvero soltanto $2^1/_2$, $2^3/_4$, $2^4/_5$ di anni e così all' infinito sia il giusto, non si può in nessun modo decidere per via della nozione; e nonpertanto è questo ciò che di più elevato va deciso. Così il positivo subentra da se stesso nel dritto come un lato del tutto accidentale ed arbitrario, da parte dello esterno Esser determinato, ma certamente solo alla fine della determinazione. Ciò avviene ed è avvenuto in tutte le legislazioni di tutti i secoli. Egli è soltanto necessario di avere in proposito una determinata coscienza contro la opinione che asserisce poter e dover la legge essere determinata da tutti i lati mediante la ragione od il giuridico intelletto per puri razionali ed intellettuali motivi. È la vuota opinione della perfettibilità quella che attende ed esige tal cosa nella sfera del finito.

Coloro cui la legge è un male, un che non santo, ritenendo come buona posizione quella di governare e d' esser governato per via del naturale amore, per ereditario dritto divino o nobiltà, con fede e confidenza; e reputando la signoria delle leggi una posizione corrotta ed ingiusta; queglino non pensano che perfino le stelle al par che le bestie son rette, e ben rette, da leggi, che nonpertanto in tali obbietti non sono se non interne; son per essi, ma non come poste; mentre l' uomo conosce la sua legge e non obbedisce a tale se non la conosce; una legge

può esser giusta solo in quanto conosciuta, senza di che sarebbe accidentalità ed arbitrio nel suo essenziale contenuto, od almeno ne sarebbe contaminata e polluta.

Il detto vuoto postulato della perfezione viene usato per contrapposto di ciò che si è detto di sopra, valdire per l' opinione dell' impossibilità o dell' infattibilità di un codice. Onde nasce l'ulteriore inconseguenza di porre insieme in una classe le determinazioni essenziali con le particolari. Il finito ha la sua determinabilità in un progresso indefinito; ma questo progresso, non è, come quello che p. e. vien concepito nello spazio, una generazione delle determinazioni estese della stessa qualità delle precedenti; ma un procedere a cose sempre e sempre più speciali per l' arguzie dell' intelletto analizzante, che trova nuove distinzioni e rende necessarie risoluzioni novelle. Allorchè determinazioni siffatte consieguono pure il nome di nuove risoluzioni o nuove leggi, si toglie l' interesse ed il valore a tali determinazioni in rapporto al progresso del cennato sviluppo. Esse avvengono in seno della universal legge già consistente e sostanziale: così p. e. i miglioramenti al solaio, alla porta di una casa avvengono dentro la casa stessa e son qualche cosa di nuovo, ma non sono la casa. Se la legislazione in rozze posizioni comincia da individuali determinazioni, aumentandole sempre giusta la loro natura, nel processo di questa moltiplicità nasce per lo converso il bisogno di una legislazione più semplice, cioè del raccogliersi di quella moltitudine di singolarità nelle loro universali determinazioni; e conviene all' intelletto ed alla coltura di un popolo trovare e pronunciare siffatte determinazioni. In Inghilterra, codesta raccolta delle singolarità in forme universali, che nel fatto allora soltanto meritano il nome di leggi, fu impresa da poco in talune parti dal Ministro Peel, il quale ne guadagnò la gratitudine e l'ammirazione de' suoi concittadini.

154.

2.

La forma positiva della legge, quella di essere espressa e divul-
la, è la condizione per renderla esternamente obbligatoria,
ntre come legge del dritto severo concerne soltanto la volontà
ratta, cioè esterna a se stessa, e non la volontà morale od etica.
subbiettività, cui la volontà ha dritto da questo lato, qui è sol-
to l'esser conosciuta. Tal subbiettivo Essere determinato in que-
sfera del dritto, qual Esser determinato di ciò che è in sè e
r sè, è un esterno obbiettivo Esser determinato, come universal
bre e necessità.
La giustizia della proprietà, e delle azioni private circa la medesi-
,ottiene la sua garanzia universale per le formalità, stante la de-
minazione d' essere il giusto un che posto, riconosciuto e con ciò
levole.

155.

3.

La necessità, cui si determina l' obbiettivo Essere determinato,
ha la legalità con la garanzia giuridica. Il dritto in sè deve pre-
ntarsi come dimostrato al giudice, dritto individualizzato. Onde
dritto in sè dee distinguersi dal dritto dimostrabile. Il magistrato
nosce ed agisce nell' interesse del dritto come tale, cui spoglia della
a accidentalità; e così cangia quell' esistenza, che è vendetta, in
nizione (§ 124).

Il paragone di ambe le specie o piuttosto momenti della convinzione del giudice sulla posizione di fatto di un'azione in rapporto all'accusato, sia per le nude circostanze e pel testimonio degli altri, sia pel richiesto aggiungersi della confessione dell'accusato, forma la cosa principale nelle quistioni de' così detti giury. È un'essenziale determinazione che le due indipendenti

parti della sentenza giuridica, quella sulla posizione di fatto e quella sull'applicazione della pena, essendo in sè lati diversi, vengano esercitate come funzioni diverse. Queste, per la succennata istituzione, son di fatto divise a collegi diversamente qualificati; de'quali il primo dee espressamente constare d'individui che non appartengono alla magistratura dello Stato. Lo spingere la diversità delle funzioni fino a codesta distinzione di magistrature, posa piuttosto su riguardi esterni. Resta cosa principale il separato esercizio di que' due diversi lati.

Più importante è fissare se la confessione dell'incolpato di un delitto sia oppur no condizione di una sentenza penale. L'istituzione de'giury astrae da siffatto postulato. Ciò che importa si è che la certezza in codesti corpi sia indivisibile dalla verità. Intanto la confessione è da riguardarsi come la più elevata sommità dell'accertamento, che di sua natura è subbiettivo: il punto decisivo sta nella stessa: in tal punto l'accusato ha un dritto assoluto per conchiuder la pruova e la convinzione del giudice. Siffatto momento, per essere un momento, è instabile; ma è più imperfetto l'altro momento della pruova per via di circostanze e testimoni, preso altrettanto astrattamente. I giurati sono essenzialmente giudici e pronunciano una sentenza. In quanto che inclinano a tali obbiettive pruove, in essi, per ciò che è in essi, la certezza resta imperfetta; onde il giury (appartenente ai tempi barbari) include l'aumento e lo scambio delle pruove obbiettive, con la subbiettiva convinzione così detta morale. Il dichiarare come incongrue le corti straordinarie è leggerezza; ed anzi insulso l'esser ferito da nudi nomi. Questa determinazione, secondo la cosa, racchiude la differenza di pruove obbiettive con o senza il momento di quell'assoluto accertamento *sito* nella confessione.

156.

La garanzia del dritto ha la determinazione di attuare necessariamente nella società civile l'astratto lato della libertà della persona.

Ma questa attuazione riposa in sulle prime sulla particolare subbiettività del giudice, mentre la sua necessaria identità col dritto in sè qui non è ancor data. Viceversa, la cieca necessità del sistema de'bisogni non è ancor elevata a coscienza dello universale ed attuata dalla stessa.

c.

La polizia e la corporazione.

157.

La garanzia del dritto esclude da sè ciò che nelle azioni e negl'interessi appartiene soltanto alla specialità, e lascia all' accidentalità tanto il fatto del delitto, quanto il riguardo della buona condotta. Nella società civile è scopo lo appagamento de' bisogni, qual si conviene ad uomini, valdire in una guisa universale, assicurando cioè codesto appagamento. Nel meccanismo della necessità della società, l'accidentalità di siffatto appagamento è data in molte guise, tanto rispetto alla variabilità de' bisogni stessi, in cui ha molta parte l' opinione ed il capriccio subbiettivo, quanto per le località, per le reciproche dipendenze di un di un popolo con un altro, per gli errori e le illusioni che possono insinuarsi nelle singole parti della rotina sociale e che valgono a portarvi disordine, specialmente per la condizione della capacità che hanno gl' individui onde acquistare per sè dall' universal fondo di ricchezza. Il corso della necessità mette in bilico le specialità, dalle quali viene effettuato; non racchiude per sè l' affermativo scopo della sicurtà della satisfazione degl' individui, ma può esser commisurato ed anche no alla stessa. Gl' individui son qui l' autorevole scopo morale.

158.

Da un lato la coscienza dello scopo essenziale, la conoscenza del modo di operare delle potenze e degl' instabili ingredienti da' quali

viene immessa la necessità, nonchè il tener fermo quello scopo in lui contro queste ha nel concreto della società civile la relazione di una universalità esterna. Codesto ordinamento è l'attuosa potenza dello Stato esterno, che apparisce come polizia dello Stato in quanto che si radica in un che più alto, in uno stato sostanziale. Dall'altra parte, in questa sfera speciale, lo scopo della sostanziale universalità e della sua attività si limita alla funzione di speciali rami ed interessi. Si hanno così le corporazioni, in cui il particolare cittadino come uomo privato trova l'assicurazione del suo capitale, esce altresì da'suoi singolari interessi, ed ha una conscia attività per uno scopo relativamente universale, come ha la sua onestà nel dritto e negli obblighi morali della sua posizione.

CC.

LO STATO.

159.

Lo Stato è la conscia etica sostanza : l'unificazione del principio di famiglia e della società civile. La stessa identità che sta nella famiglia come senso di amore, forma la sua Essenza; ottenendo però, pel secondo principio del consapevole volere da per sè attivo, la forma di conscia universalità, la quale ha a suo contenuto ed assoluto scopo la consapevole subbiettività, come pure determinazioni sviluppantisi nel conoscere : cosicchè la subbiettività per sè vuole ciò che è razionale.

160.

Lo Stato in sulle prime è

α) la sua interna organizzazione, come sviluppo che si rapporta a se stesso; è interno dritto politico o costituzione politica.

β) è inoltre speciale individuo in rapporto ad altri speciali individui ; valdire è esterno dritto politico :

γ) ma tali particolari spiriti non sono che momenti dello sviluppo dell' universale Idea dello spirito nella sua realtà; valdire è la storia del mondo.

a.

Dritto politico interno.

161.

L' essenza dello Stato è l'universale in sè e per sè, è il razionale della volontà; ma come conoscitrice ed attiva è assolutamente subbiettività, e come realtà è un individuo. La sua opera in generale, in rapporto allo esterno della individualità come della quantità degl' individui, è doppia: da una parte lo Stato deve serbar questi come persone, rendendo necessaria realtà il dritto, e dee curare il loro benessere (che mentre ciascuno lo esige per sè, ha pur nondimeno un lato universale) proteggendo le famiglie e guidando la società civile. Dall' altra parte lo Stato rimena alla vita della sostanza universale l' intiera maniera di sentirla e l' attività dell'individuo, che sforzasi ad essere un centro per sè; ed in tal senso fa breccia, qual libera potenza, in quelle sfere a lui subordinate, serbandovisi in sostanziale immanenza.

162.

Le leggi esprimono le determinazioni del contenuto della libertà subbiettiva. Così in sulle prime sono limitazioni pel subbietto immediato e pel suo indipendente arbitrio e speciale interesse. In secondo luogo son esse assoluto scopo finale ed opera universale; onde son fatte per le funzioni delle diverse posizioni sociali, che si specificano nel seno delle universali specialità, e per qualsiasi attività e cura privata degl' individui. In terzo luogo le leggi sono la sostanza del volere in essi libero e della maniera di sentirla degl' individui, la quale si presenta valevole qual costumanza.

163.

Lo Stato, come spirito vivente, sta assolutamente sol come un intiero, organizzato, distinto in ispeciali operosità, che, provvenendo dall'unica razional nozione della volontà, quantunque non conosciuta come nozione, la producono come loro permanente risultato. Tale organizzazione de' poteri dello Stato è costituzione politica. Essa determina in qual guisa la razionale volontà, in quanto è l' universale in sè negl' individui, venga in parte alla coscienza ed allo intelletto di se stessa, ed in parte per l' operosità del governo e de' suoi speciali rami, sia realizzata, sostenuta contro l' accidentale subbiettività, e protetta contro gl' individui. È dessa l' esistente legalità, come realtà della libertà nello sviluppo di tutte le sue razionali determinazioni.

Libertà ed uguaglianza sono le semplici categorie in cui soventi va racchiuso quello che far deve la determinazione fondamentale, l' ultimo scopo e 'l risultato della costituzione. Per quanto ciò sia vero, si ha però un difetto in codeste determinazioni, per essere astrattissime. Ritenute in tal forma di astrazione, non possono esse convenire al concreto, cioè all'organizzazione dello Stato, val dire alla costituzione ed al governo, o lo rovinano. Con lo Stato va insieme la disuguaglianza, la differenza de' poteri governanti e de' governati, de' superiori e de' subordinati, delle posizioni distinte ecc. Il logico principio dell' uguaglianza rigetta ogni distinzione, e fa che non possa esservi Stato di sorta alcuna. Nonpertanto quelle determinazioni sono il fondamento di questa sfera; ma come astrattissime, epperò superficialissime, e quindi le più volubili. Vi ha dunque interesse a considerarle davvicino.

Per ciò che concerne l' uguaglianza, l'assioma volgare: *tutti gli uomini sono naturalmente uguali*, implica un imperdonabile non senso, cioè lo sbaglio di scambiare ciò che è naturale con la nozione. Sarebbe meglio detto, che gli uomini per natu-

ra son tutti disuguali. Ma la nozione della libertà, quale in sulle prime esiste come tale, senza ulterior determinazione e sviluppo, è l'astratta subbiettività come persona, capace di proprietà (§ 112). Tale unica astratta determinazione della personalità forma la reale uguaglianza degli uomini. L'esser data tale uguaglianza, l'esser riconosciuto è *'l valer* legalmente *l'uomo* come persona, e non già pochi uomini, come in Grecia, in Roma ed altrove; ciò è tanto poco naturale, che anzi è il prodotto ed il risultato della coscienza de' più profondi principii dello spirito, nonchè della universalità e cultura di simile coscienza. L'essere i cittadini pari innanzi alla legge racchiude un'alta verità; la quale però, espressa così, è una tautologia. In effetti, vi si esprime d'essere una posizione legale quella in cui dominano le leggi. Ma concretamente i cittadini, a prescindere dalla personalità, sono pari innanzi alla legge in tutto quello in cui sono uguali, anche senza la stessa. Solo data un'accidentale uguaglianza di facoltà, di età, di fisica forza, di talento, di abilità o di qualunque altra specie sia, od anche di delitto, può e deve esservi concretamente un identico trattamento innanzi alla legge, in riguardo a'dazi, al servigio militare, alla capacità di funzionare nello Stato, alla pena ecc. La legge stessa, oltre a ciò che riguarda l'angusta cerchia della personalità, presuppone condizioni disugualie, determina in vista di ciò le impari giuridiche posizioni e gli obblighi indi derivanti.

Per ciò che concerne la libertà, questa vien presa dapprincipio parte in senso negativo, in opposizione allo straniero arbitrio ed allo illegale trattamento, e parte nel senso affermativo della libertà subbiettiva. Codesta libertà ha grande latitudine tanto in rapporto a' propri scopi ed attività per gli speciali scopi, quanto per pretendere alle proprie vedute, alle funzioni ed alla partecipazione agli universali vantaggi. Altrevolte i dritti determinati legalmente, dritti tanto privati quanto pubblici di una nazione o città ecc., si chiamavano le libertà della stessa. Nel fatto ogni vera legge è una libertà; perocchè racchiude una determinazione razionale dello spirito obbiettivo, ed in con-

seguenza un contenuto della libertà. All' incontro nulla è più corrente quanto il concetto, che ogni libertà debba limitarsi in rapporto alle libertà degli altri; e che lo Stato sia la posizione di tal reciproco limite, e le leggi non siano che limitazioni. In tali concetti la libertà vien compresa come accidental piacere ed arbitrio. Così pure si è detto, che i popoli moderni sian soltanto capaci o più capaci di uguaglianza che di libertà; e ciò non per altro motivo, se non perchè nella realtà non si può trovare la determinazione come si apprende, precipuamente come compartecipazione di tutti agli affari ed alle funzioni di Stato; poichè la realtà è più razionale e più potente delle astratte presupposizioni. Al contrario bisogna dire che il più alto sviluppo e civilizzazione degli Stati moderni apporta disuguaglianze più fortemente concrete tra gl' individui: mentre per la profonda razionalità delle leggi e per la fermezza della posizion giuridica opera una libertà più grande e più fondata, la quale può sostenere e permettere quella disuguaglianza. La superficiale distinzione che sta tra le parole libertà ed uguaglianza di già accenna che la prima va alla disparità: ed intanto le correnti nozioni di libertà si riportano, viceversa, all' uguaglianza. Ma quanto più la libertà vien fissata come sicurezza della proprietà, come possibilità di sviluppare e render valevoli i propri talenti e buone qualità e così via via, tanto più sembra intendersi di per sè: la coscienza e la stima della libertà inclinano di preferenza al subbiettivo senso della medesima. Tal subbiettiva libertà, l' attività che si pruova da tutti i lati e che si abbandona al proprio piacere negl' interessi spirituali, speciali od universali; l'indipendenza della particolarità individuale come l' interna libertà, in cui il subbietto ha proposizioni fondamentali, proprie vedute e convinzioni, guadagnando così la morale indipendenza, in parte racchiude per sè il suo alto sviluppo della specialità di quello per lo quale gli uomini sono disuguali e si fanno ancor più disuguali per tale sviluppo, ed in parte germoglia sotto la condizione di quella obbiettiva libertà, prospera e può prosperare assaissimo soltanto negli Stati mo-

derni. Se con tale sviluppo della specialità si aumenta indefinitamente la quantità de' bisogni e la difficoltà di soddisfarli, il ragionare, il saperne dippiù e la sua scontenta vanità; ciò provviene dalla particolarità lasciata senza freno, alla quale si concede procurarsi nella sua sfera tutti i possibili sviluppi e trovar se stessa in quelli. Questa sfera certamente è insieme il campo delle limitazioni, mentre la libertà è vincolata dalla naturalezza, dal piacere e dall'arbitrio, e quindi vien limitata senza meno dalla naturalezza, dal piacere e dall'arbitrio degli altri; ma a preferenza ed essenzialmente vien circoscritta dalla libertà razionale.

Per ciò che concerne la libertà politica, nel senso di una formale partecipazione della volontà e dell'attività a' pubblici negozi da parte degl' individui che fanno de' particolari scopi ed affari della società civile la loro determinazione principale; è fatto quasi usuale chiamar potere costituito solo quel lato dello Stato, che concerne la cennata partecipazione di quegl'individui agli affari universali, ritenendo incostituzionale quello Stato in cui essa non ha luogo. Circa tal significato in prima è a dire che per Stato bisogna intendere la determinazione del dritto, cioè della libertà in generale, e l' organizzazione atta a realizzarla; e la politica libertà in ogni caso non può formarne se non una una parte. Di questo si parlerà ne' seguenti paragrafi.

164.

La garanzia di una costituzione, cioè la necessità che assicura eggi razionali e la loro esecuzione, sta nello spirito del popolo unio, cioè nella determinazione per la quale il popolo ha la coscienza ella sua ragione (la religione, nella sua assoluta sostanzialità, è siffatta coscienza), e quindi nella reale organizzazione adeguata alla nedesima, come sviluppo di quel principio. La costituzione presuppone uella coscienza dello spirito; e viceversa, lo spirito presuppone la ostituzione; perocchè lo spirito reale stesso ha la determinata coscienza de' suoi principii, solo in quanto questi gli sono dati come esistenti.

A chi spetta il potere di costituire uno Stato? qual debbe essere l'autorità di tal costituente, e come va organizzata? Tale quistione è identica all'altra sul come abbia a formarsi lo spirito di un popolo. Si distingue il concetto di una costituzione da quello dello spirito, come se questo esista od abbia mai esistito senza avere un governo che gli si attagli. Tale opinione mostra soltanto la superficialità del pensiero. sulla reciproca dipendenza dello spirito, della sua coscienza di se stesso e della sua realtà. Ciò che si chiama fare una costituzione, a causa della cennata indivisibilità, non si presenta mai nella storia, precisamente come non si fanno i codici: un governo si sviluppa dallo spirito (di un popolo) identicamente col proprio sviluppo di costui, e percorre una allo stesso i gradi di cultura ed i cangiamenti necessitati dalla nozione. È lo spirito immanente, è la storia (e veramente la storia è soltanto la sua storia) quella che ha fatto e farà le costituzioni.

165.

La vivente totalità dello Stato, la conservazione, ossia la permanente produzione dello Stato in generale e della sua costituzione, è il governo. La naturale necessaria organizzazione è il sorgere delle famiglie e delle posizioni della società civile. Il governo è la parte universale della costituzione, cioè quella che ha per apposito scopo la conservazione di quelle parti, ed insieme abbraccia ed attua gli scopi universali dello intiero, quali stanno nella determinazione di famiglia e di società civile. L'organizzazione del governo è insieme la sua divisione in poteri, le cui proprietà son determinate dalla nozione, ma nella subbiettività di questa son fuse in una reale unità.

Poichè le precise categorie della nozione sono quelle dell'universalità e della individualità, e'l loro rapporto è la sussunzione dell'individualità nell'universalità, avviene che nello Stato si distingua un potere legislativo ed un altro esecutivo: i

quali sono diversi così che quello esista per sè come assolutamente supremo, e l'altro si suddivida in potere governativo od amministrativo ed in potere giudiziario, secondo che la legge si applichi agli affari universali o particolari. La divisione è stata riguardata come una condizione essenziale per l'esistenza di siffatti poteri nel senso della loro indipendenza reciproca, ma col cennato vicendevole rapporto della sussunzione del potere individuale nel potere dello universale. Non si possono riconoscere in questa determinazione gli elementi della nozione; ma essi vengon connessi dallo intelletto in una relazione irrazionale, invece del fondersi con se stesso dello spirito vivente. Se le funzioni degli universali interessi dello Stato nella loro necessaria diversità sono organizzati divisamente l'una dall'altra, tale divisione è un assoluto momento della profondità e realtà della libertà, mentre questa ha profondità in quanto si sviluppa nelle sue differenze e giugne alla loro esistenza. Però voler fare della funzione legislativa un potere che sta da sè, un potere primitivo, con determinazione della compartecipazione di tutti allo stesso, rendendo il potere governativo dipendente da quello e solo esecutore (intendendo che vi fosse a caso da fare una costituzione e leggi fondamentali in una posizione dove già è posto un dato sviluppo delle differenze); ciò presuppone che non si conosca qualmente la vera Idea, e quindi la vivente e spirituale realtà sia la nozione che si fonde con se stessa, e per conseguenza la subbiettività racchiudente l'universalità come uno de' suoi momenti. L'individualità è la prima e la più elevata compenetrante determinazione nell'organizzazione dello Stato. Lo Stato è uno solo pel potere governativo, e dal perchè questo comprende in sè gli affari speciali, cui appartiene anche il particolare affare, per sè astratto, della legislazione. Così è essenziale e solo vero, anche in questo caso, la relazione razionale logica, a fronte dell'esterna relazione dello intelletto, che giugne solo alla sussunzione dell'individuale e del particolare nell'universale. Ciò che disorganizza l'unità logico-razionale disorganizza ancora la realtà.

166.

Nel governo come organica totalità sta

αα) la subbiettività, come l' infinita identità della nozione con se stessa nello sviluppo della medesima, sostenitrice di tutto, decretante volontà dello Stato, altissima sommità di questo, unità che compenetra tutto. Tale è il potere del principe. Nella perfetta forma dello Stato, in cui tutti i momenti della nozione raggiungono la loro libera esistenza, tale subbiettività non è una persona così detta morale, od un decretare per via di maggioranza di voci; forme in cui l' unità del volere decretante non ha esistenza reale; ma è una reale individualità, è la volontà di un individuo decretante; è il monarca. Il governo monarchico in conseguenza è il governo della ragione sviluppata: tutti gli altri governi appartengono a gradini più bassi dello sviluppo e della realizzazion della ragione.

La riunione di tutti i concreti poteri dello Stato in una esistenza, come nella condizione patriarcale, o la compartecipazione di tutti a tutti gli affari, come nella costituzione democratica, ripugna per sè al principio della divisione de' poteri, cioè alla sviluppata libertà de' momenti dell' Idea. Ma altrettanto bisogna riportare all'ideale unità, cioè alla subbiettività, la divisione, lo sviluppo de' momenti proceduto a libera totalità. La sviluppata distinzione, la realizzazione dell' Idea racchiude essenzialmente, che una data subbiettività come momento reale giunga a reale esistenza; e codesta realtà non è che l' individualità del monarca, la subbiettività dell' astratta suprema risoluzione presente in una persona. La non realtà di un che astratto affetta tutte quelle forme di un sociale risolvere e volere, le quali possono provvenire democraticamente od aristocraticamente, e numerarsi dall' atomistica delle volontà individuali. In sul proposito son di mestieri due determinazioni; quella della necessità di un momento della nozione, e la forma di realtà dello stesso. Veramente non vi ha che la natura della speculativa nozione, la quale possa esser suggello che sganni.

La cennata subbiettività, essendo in generale il momento dell' astratta risoluzione, da una banda procede alla determinazione che il nome del monarca apparisca come l' esterno ligame e la sanzione; onde in generale tutto avviene nel governo dello Stato; dall'altra banda, come semplice rapporto a sè, ha in lei la determinazione d' immediatezza e quindi di natura; onde la designazione dell' individuo per la dignità del potere regio si ha per via della eredità.

167.

ββ) Negli speciali poteri governativi si presenta da una ban-
a la divisione delle funzioni politiche ne' suoi rami già determinati,
ioè in potere legislativo, in potere giudiziario o protettore del drit-
o, in potere di polizia e così avanti; e poi la suddivisione de' mede-
imi in ispeciali magistrati, che per le loro funzioni si riportano alle
eggi, posseggono una indipendenza della loro attività, ed insieme
tanno sotto un controllo superiore: dall' altra banda si presenta
a compartecipazione di molti agli affari dello Stato; i quali insieme
ormano gli Stati generali (152) in quanto essi rendono essenziale
leterminazione di loro particolare vita lo affare degli scopi univer-
ali. Per poter prendere una individual parte a questi è necessario
' ulterior condizione dell' educazione e dell' abilità.

168.

γγ) La camera parlamentare concerne una compartecipazione al potere governativo di tutti coloro che appartengono in generale alla società civile, e son perciò persone private. Codesta compartecipazione è propriamente al potere legislativo, cioè all' universale degl' interessi, che non importano il presentarsi e l' agir dello Stato quale individuo, come p. e. la pace e la guerra, e quindi non ispettano esclusivamente al potere del principe. In forza di codesta compartecipazione la subbiettiva libertà ed opinione, e 'l suo universale intendimento, si può mostrare in una esistente operosità, e gustar la soddisfazione di valer qualche cosa.

La divisione delle costituzioni in democratiche, aristocratiche e monarchiche dà sempre più determinatamente la loro differenza in rapporto al potere politico. Esse debbono essere riguardate come forme necessarie nel processo di sviluppo, e par che nella storia dello Stato. Laonde è superficialità, è stoltezza il concepirle come un obbietto di scelta. Le pure forme della loro necessità, in quanto sono finite ed evanescenti, si fondono in parte con le forme degenerate, quali l' oclocrazia e simili, ed in parte con le precedenti forme di passaggio: le quali due forme non debbono confondersi con quelle vere fisonomie. Così per a caso, in forza della simiglianza di esser la volontà di un solo a capo dello Stato, il dispotismo orientale vien compreso nel vago nome di monarchia; come alla monarchia feudale cui non si sa ricusare il favorito nome di monarchia costituzionale. La vera differenza di queste forme dalla monarchia vera consiste nella forza de' validi principii di dritto, che hanno loro realtà e garanzia ne' poteri dello Stato. Questi principii sono già sviluppati nelle sfere antecedenti, e son quelli della libertà, della proprietà, ed inoltre della libertà personale, della società civile, della sua industria, delle associazioni e dell' attività delle autorità speciali, regolate e dipendenti dalle leggi.

La quistione di cui si è parlato moltissimo, è quella del senso in cui debba prendersi la partecipazione delle persone private agli affari di Stato. Imperocchè i membri delle camere legislative, in sul principio persone private, o debbono prendersi come individui per sè, o valgono come rappresentanti di molti ossia della folla. Si è solito chiamar folla l' aggregato dei privati; e come tale aggregato, esso è *vulgus* non *populus*: ed in questo rapporto è scopo universale dello Stato che la folla, come tale aggregato, non venga ad esistere, non abbia potere ed azione. Siffatta condizione di un popolo è una condizione generalmente ingiusta, inonesta, irrazionale: il volgo in se stesso sarebbe come una potenza informe, devastatrice, cieca, come quella del natural elemento del mare in tempeste: aggiungi che questo non rovina se stesso, come farebbe il volgo, elemen-

tò spirituale. Si è udito spesso rappresentare tale stato come quello della libertà vera. Con ciò si è inteso, che nel quistionare della compartecipazione de' privati agli affari universali non bisogna presupporre l' irrazionale, bensì un popolo organizzato, cioè tale da avere in lui il potere governativo.

Intanto l' interesse della cennata compartecipazione non dee porsi nel preferire alle vedute de' funzionari dello Stato le vedute speciali, che i privati aver debbono: il caso è necessariamente rovescio: nè dee riporsi nella preferenza della buona volontà pel meglio universale; essendo i membri della società civile tali da render loro precisa determinazione i rispettivi speciali interessi, e principalmente nel sistema feudale quelli di lor privilegiata corporazione. Così p. e. in Inghilterra, la cui costituzione vien riguardata come la più libera, poichè le persone private hanno una compartecipazione preponderante negli affari di Stato, l' esperienza mostra che questa terra resta indietro assai agli altri civilizzati Stati di Europa nella legislazione civile e penale, nel dritto e nella libertà della proprietà, nelle disposizioni per l' arte e per la scienza, e così via dicendo: là l'obbiettiva libertà, cioè il dritto razionale, viene anzi sagrificato alla libertà formale ed agli speciali interessi privati, e ciò anche in fatto delle ordinazioni de' possessi, che dovrebbero esser consacrati alla religione. L' interesse di una partecipazione de' privati agli affari pubblici deve porsi in parte nel più concreto e quindi più penetrante sentimento de' bisogni universali: essenzialmente però nel dritto che lo spirito sociale raggiunga anche l' apparenza di un' esterna universale volontà in una ordinata ed espressa operosità per gli affari pubblici, avvivandosi per se stesso in tale soddisfazione, influenzando su' funzionari del governo, e tenendo presente alla loro coscienza che nell' esigere gli obblighi avessero in mente anche i dritti essenziali. I borghesi nello Stato son la massa incomparabilmente più grande, ed una massa di tali che son riconosciuti come persone. La ragione volitiva, in conseguenza, presenta in essi la loro esistenza come moltiplicità di liberi, o come uni-

versalità d riflessione, a' quali va serbata la realtà in una compartecipazione al potere dello Stato. Però si è fatto osservare essere momento della società civile (§ 151 e 158) l'elevarsi degl'individui dalla esterna universalità all'nniversalit à sostanziale, cioè come genere speciale, camere : e non è già nell'inorganica forma di individui come tali (come nella guisa democratica dell' elezione) che essi entrono a parte de'pubblici negozi, ma come momenti organici, come posizioni sociali : una potenza od attività nello Stato non deve apparir mai, non dee mai trattarsi in una informe inorganica figura, cioè col principio della moltiplicità e della quantità.

Gli assembramenti parlamentari già per tal causa sono inesattamente contrassegnati come potere legislativo, mentre non fanno se non un ramo di tal potere ; in cui gli speciali funzionari del governo debbono prendere essenzialmente parte, ed il potere del principe ha l' assoluta decisiva risoluzione. Oltre a ciò, in uno Stato civilizzato, la legislazione non può essere se non uno sviluppo delle leggi vigenti, e le così dette nuove leggi non ponno se non ispecificare le particolarità (vedi Osserv. al § 152) ; il cui contenuto è preparato dalla pratica delle corti di giustizia od è stato già precedentemente deciso. Le così dette leggi d' imposte, in quanto si fanno d' accordo con le camere, son essenzialmente un affare di governo: si chiaman impropriamente leggi, nel senso universale ch'esse abbracciano l'intiera periferia degli esterni mezzi di governo. Le finanze, anche quando riguardino il complesso de' mutabili bisogni che si rinnovellano, pure giusta loro natura non concernono se non bisogni speciali. Quando la parte principale del bisogno fosse riguardata come permanente, come l'è alle volte, allora la determinazione in proposito avrebbe più la natura di una legge. Ma per esser legge, bisognerebbe che fosse fatta una volta per sempre, e non annualmente o per alcuni anni, e sempre di nuovo. La ripartizione variabile secondo il tempo e le circostanze riguarda nel fatto una piccolissima parte dell' ammontare ; e le determinazioni in proposito hanno ancor meno il

carattere di una legge; e nonpertanto solo questa parte variabile e piccola è e può essere quella che sia disputabile, soggetta a variazioni ad annue determinazioni, e che porta l'altisonante nome di legge del *budget*, ossia dell'intiero delle finanze. Una legge valida per un anno e da farsi annualmente è incongrua anche per l'ordinario buon senso il quale sappia distinguere l'universale in sè e per sè, contenuto di una legge vera, dall'universalità di riflessione che solo esternamente comprenda un moltiplice secondo la sua natura. Il nome di legge dato all'annua fissazione de' bisogni della finanza serve soltanto, nella presupposta distinzione del potere legislativo dal potere governativo, per matenere l'illusione, come se siffatta distinzione avesse realmente luogo; e per insinuare che il potere legislativo non s'impaccia degli affari propri del governo, nel risolvere sulle finanze. L'interesse poi posto nella facoltà di assentir sempre di nuovo sullo stato delle finanze, in quanto che l'assemblea parlamentare in ciò possegga un mezzo di coercizione contro il governo, e perciò una garanzia contro l'ingiustizia e la prepotenza; da una banda questo interesse è una superficiale apparenza, mentre nè l'apparecchio delle finanze necessario per l'esistenza dello Stato può esser condizionato da qualsiasi altra circostanza, nè può esser messo in dubbio annualmente l'essere dello Stato; come il governo non potrebbe ordinare e concedere per un dato tempo le disposizioni per la garanzia del dritto per serbare contro i privati un mezzo di coercizione nella minaccia di sospendere l'attività di tale ordinamento immettendo la paura di un subentrante stato di ladroneccio. Dall'altra banda, i concetti di una condizione per la quale fosse utile e potesse esser necessario d'aver tra le mani simili mezzi di coercizione riposano in parte sul falso concetto di un contratto tra il popolo ed i governanti, ed in parte presuppongono la possibilità di una divergenza dello spirito di ambi, tale da non far più pensare nè a governo nè a costituzione in generale. Concependo che venga ad esistere la possibilità di aiutarsi di tali mezzi di coercizione, essi mezzi non

varrebbero che a rovinare e disciogliere lo Stato; in cui non si troverebbero se non partiti, e non potrebbe giovare se non la violenza e l' oppressione contro un partito per mezzo dell'altro. Concepire la erezione di uno Stato come una costituzione meramente intellettuale, cioè come il meccanismo di un equilibrio interno di forze l' una all' altra esterna, ripugna alla Idea fondamentale di ciò che è uno Stato.

169.

Lo Stato finalmente ha un lato pel quale esser dee l' immediata realtà di un unico popolo determinato naturalmente. Come individuo singolo, esso è esclusivo contro altrettanti individui. Nelle loro relazioni reciproche ha luogo lo arbitrio e l' accidentalità, mentre l'universale del dritto, a causa dell'autonoma totalità di siffatte persone, *ha da essere* soltanto tra loro, ma non è realmente. Codesta indipendenza cangia i diverbii tra essi in una relazione di forza, in uno stato di guerra; pel quale si determina ad una social posizione di bravura l' universal posizione, che ha per iscopo speciale la conservazione della indipendenza dello Stato contro Altri.

170.

Codesta posizione mostra la sostanza dello Stato, nella sua individualità che procede all' astratta negatività, come la potenza in cui si sente nulla la particolare fermezza degl'individui, e 'l loro immergersi nello esterno Essere determinato del possesso e nella vita naturale, e che consiegue la conservazione della sostanza universale pel senno che sagrifica il naturale e particolare Essere determinato annullando il nulla.

β.

L'esterno dritto politico.

171.

Nella posizion di guerra la indipendenza dello Stato viene messa in giuoco, però da un lato effettua il reciproco riconoscimento dei liberi individui de' popoli (§ 54), e, per le stipulazioni di pace da durare eterne, rafferma tanto questo universale riconoscimento, quanto gli speciali vicendevoli dritti de' popoli. Il dritto esterno politico riposa in parte su codesti positivi trattati, però racchiude dritti di cui manca la realtà vera (§ 169); ed in parte riposa su' così detti dritti de' popoli, il cui principio universale è il presupposto riconoscersi degli Stati; onde limita le azioni senza freno dell'uno contro l'altro di guisa da restare la possibilità della pace: distingue altresì gl' individui come persone private dallo Stato; ed in generale riposa sulle costumanze.

γ.

La storia del mondo.

172.

Il determinato spirito del popolo, poichè realmente è, e la sua libertà è come natura, ha da questo lato naturale il momento della determinazione geografica e di clima: esso sta nel tempo ed ha a percorrere, essenzialmente, secondo il contenuto, uno speciale principio ed uno sviluppo perciò determinato della sua coscienza e della sua realtà. Egli ha una storia a sè intrinseca. Come spirito limitato, la sua indipendenza è un che subordinato; e passa nella universale storia del mondo, le cui evenienze rappresentano la dialettica degli speciali spiriti de' popoli, il giudizio del mondo.

173.

Tal movimento è la via della liberazione della sostanza spirituale, il fatto pel quale l'assoluto scopo finale del mondo si compie in lui, che allora soltanto quale spirito che è in sè si porta alla coscienza ed alla coscienza di sè, e quindi alla rivelazione ed alla realtà della sua Essenza che è in sè e per sè, e si fa anche esternamente universale, cioè spirito del mondo. Essendo lo sviluppo nel tempo e nell' Essere determinato, e stando come storia, i suoi singoli momenti e gradini sono gli spiriti de' popoli. Ciascuno, come individuale e naturale in una qualitativa determinazione, deve compiere soltanto un passo, ed è determinato ad effettuare una sola funzione del fatto intiero.

Che la storia presuppone uno scopo che è in sè e per sè, e le determinazioni che se ne sviluppano secondo la nozione, è una considerazione della storia, nomata *a priori*; e costituisce un rimprovero che si fa alla filosofia poichè scrive storie *a priori*. In proposito, e sugli scritti di storia in generale, bisogna fare un' osservazione più rilevante. Che la storia ed essenzialmente la storia del mondo abbia a fondamento uno scopo finale in sè e per sè, il piano della provvidenza; che in generale vi sia una ragione nella storia, bisogna che sia reputato per se stesso filosofico, e quindi necessario in sè e per sè. Può meritar rimprovero il presupporre concetti o pensieri arbitrari, e voler concepire o trovare lor corrispondenti gli avvenimenti e fatti. Intanto di simil guisa di condursi *a priori* oggigiorno sono incolpabili taluni che pretendono essere puri storici e si dichiarano espressamente, data l' occasione, contro la filosofia tanto generale quanto della storia. Certo la filosofia per essi è un impaccio, poichè si oppone all'arbitrio ed allo accidentale. Siffatti scrittori di storia *a priori* scappano alle volte da un lato dove meno attendersi dovrebbe, cioè dal filologico, e più in Germania che in Francia od In-

ghilterra dove la storia si è depurata in un carattere fermo e maturo. Il far poesie, come quella di uno stato originario e del suo popolo primitivo, che si trova nel possesso della vera conoscenza di Dio e di tutte le scienze, o come l' altra di un popolo di preti, e specialmente quella p. e. di una romana epopea sorgente delle notizie da valer di storia dell' antica Roma, tutto ciò è subentrato in luogo delle prammatiche invenzioni di psicologici motivi e relazioni: lo scavare tali vuoti concetti in un più ampio giro pare postulato di una storia che rimonti alle sorgenti e sembri dotta e spirituale, combinandola arditamente con uno spaccio di lontane esterne circostanze, in dispetto della più credibile storia.

Quando noi mettiamo da banda codesta subbiettiva trattazione della storia, si ha il postulato precisamente opposto, che la storia non venga trattata secondo uno scopo obbiettivo, che sembri nell'intiero equivalente al più esatto; valdire che lo storico si comporti imparzialmente. Codesta condizione vien fatta specialmente alla storia della filosofia, come quella in cui non si può mostrare nessuna preferenza per un concetto ed opinione; come un giudice non dee avere verun interesse speciale per alcuna delle parti litiganti. In un giudice si comprende ch'egli fa valer male la sua funzione, quando non avesse un interesse ed anzi un esclusivo interesse pel dritto, suo scopo ed unitotale scopo, o quando s'astenesse dal giudicare. Codesto postulato in un giudice potrebbe nomarsi una parzialità pel dritto; e si fa ben distinguere codesta parzialità da una parzialità subbiettiva. Però nell' imparzialità richiesta in uno storico va spento il vuoto capriccioso parlare di quella differenza, e va rigettata l' una e l'altra specie d'interesse, quando si esige che lo storico non debba avere alcun determinato scopo e veduta secondo la quale distinguere collocare e giudicare le evenienze, raccontandole nell' accidental guisa che le trova nella loro inconseguente particolarità priva di rapporto. Nonpertanto si conviene in questo, che la storia debba avere un obbietto, p.e. Roma, il suo destino, o la caduta della grandezza del romano

impero. Nè vi ha difficoltà nel vedere che questo è lo scopo presupposto, che sta in fondo alle evenienze stesse ed al giudizio dell' importanza delle medesime in quanto hanno un rapporto più vicino o più lontano allo scopo. Una storia senza tale scopo e senza tal giudizio sarebbe una delirante esposizione di concetti, che non varrebbe neppure per un conto da fanciulli: chè perfino i fanciulli chiedono ne'racconti un interesse, vale a dire uno scopo che almeno svegli l' attenzione, ed il rapporto delle evenienze e delle azioni al medesimo. Sostanziale scopo dell' Esser determinato di un popolo è l' essere uno Stato e conservarsi come tale. Un popolo senza forma di Stato (una nazione come tale) non ha propriamente storia: così esistono i popoli prima del loro assurgere a Stato ; così esistono anche oggi le nazioni selvagge. Ciò che avviene in un popolo od allo stesso ha il suo essenziale significato in rapporto allo Stato: le particolarità individuali sono estranee del tutto all' obbietto proprio della storia. Mentre nel carattere degli individui distinti di un periodo si esprime l' universale spirito del tempo in generale; onde le loro particolarità sono il mezzo lontano e fosco in cui quello spiega debolmente i suoi colori: mentre, altresì, spesso le singolarità di un piccolo incidente, di una parola non esprimono una specialità subbiettiva, ma un tempo, un popolo, una civiltà in una risaltante visibile maniera , in una, direi, miniatura (la scelta di siffatta singolarità è lo affare di uno spirituale scrittor di storie); la massa delle altre singolarità, all' incontro, è una superflua massa, la fida accolta delle quali può soffogare ed ottenebrare gli obbietti degni della storia. L' essenziale caratteristica dello spirito e del suo tempo è racchiusa nelle grandi evenienze. Si è avuto un buon senso nel trattare simili dipinture delle particolarità e la scelta de' tratti delle stesse in romanzi, quali ne ha fatto Walter-Scott ed altri. Vi ha buon gusto nel collegare le pitture di una vitalità non essenziale e particolare con una stoffa non essenziale, come è quella che un romanzo desume dagli avvenimenti particolari e dalle passioni subbiet-

tive. Nell' interesse della così detta verità il voler intessere le individuali picciolezze del tempo e delle persone col concetto degli universali interessi, non solo ripugna al giudizio ed al gusto, ma pure alla nozione della verità obbiettiva; al cui senso è vero sol ciò che è sostanziale allo spirito e non l' insignificanza delle esterne esistenze ed accidentalità; ed è del tutto indifferente se si creda formalmente a tali insignificanze, o se siano inventate caratteristicamente attribuendole a questo o quel nome in questa o quella circostanza.

L' interesse della biografia, per dir qualche cosa anche di questa, sembra che contraddica direttamente ad uno scopo universale; ma essa ha per fondo del quadro il mondo storico con cui l'individuo è connesso: perfino colui che ha una subbiettiva originalità ed è umoristico, ha una parte in quel valore e rialza così il suo interesse. Ma ciò che si passa in cuore ha tutt'altro fondo ed interesse della storia.

Il postulato dell'imparzialità in una storia della filosofia, come pure in una storia di religione, sia quella della religione in generale, sia quella della chiesa, sembra racchiudere l'espressa esclusione di un presupposto obbiettivo scopo. Come poco innanzi lo Stato è stato detto esser la cosa cui il giudizio rapportar dee gli avvenimenti nella storia politica; così qui la verità dee esser l' obbietto, cui bisogna rapportare i singoli fatti e gli accidenti dello spirito. Intanto si presuppone, al contrario del detto, che quelle storie aver dovessero soltanto scopi subbiettivi, cioè opinioni e concetti, per lor contenuto, e non l' obbietto che è in sè e per sè, la verità; e ciò pel semplice motivo di non esservi verità. Giusta codesta accettazione, l'interesse per la verità sembra anche un parteggiare nel senso ordinario, sembra cioè un giuoco di opinioni e concetti, i quali, stante la loro mancanza di valore, valgono tutt'insieme indifferentemente. In conseguenza la stessa verità storica ha il senso di esattezza, di precisa certezza dello esterno, senz'altro giudizio che quello di codesta esattezza: onde si concede un giudizio qualitativo e quantitativo, ma non un giudizio di necessità e di no-

zione (Vedi Logica, 172 e 178). Nel fatto però quando nella storia politica l'impero romano o germanico e simili siano un obbietto vero e scopo cui sono a rapportarsi le appariscenze giudicandole con quello; l' universale spirito stesso, la coscienza di sè e della sua Essenza è, specialmente nella storia universale, un obbietto vero e reale, contenuto e scopo cui servono in sè e per sè tutte le altre appariscenze, le quali hanno soltanto valore e quindi esistenza pel rapporto che hanno con quello scopo, cioè pel giudizio che li suppone in quello facendoveli inerire. Lo spirito non pende sulla storia come sulle acque, ma opera ed è l'unico operator di essa. Onde è in parte almeno una plausibile credenza, ed in parte è una conoscenza filosofica quella che stabilisce qualmente nel corso dello spirito la libertà, cioè lo sviluppo determinato dalla sua nozione, sia la determinatrice; e suo scopo sia soltanto la sua nozione, cioè la verità, mentre lo spirito è coscienza; od in altre parole, stabilisce qualmente vi sia ragione nella Storia.

174.

La liberazione dello spirito per la quale egli torna a se stesso effettuando la sua verità, e la funzione corrispondente son l'altissimo ed assoluto dritto. La coscienza di sè di un popolo speciale è la sostenitrice dello sviluppo di quel tempo dello spirito universale nel suo Essere determinato; ed è l'obbiettiva realtà in cui lo spirito pone il suo volere. A fronte di questa assoluta volontà, la volontà degli altri speciali spiriti del popolo è senza dritto: quel popolo è il dominator del mondo. Ma insieme egli va oltre quella sua speciale proprietà e quel suo speciale gradino, e va così incontro alla sua caduta e condanna.

175.

Mentre tale funzione della realtà appare come azione, epperò come opera individuale; gl' individui in riguardo al sostanziale conte-

to di loro opera non sono che strumenti, e la loro subbiettivi-
loro propria, è la vuota forma dell'attività. In conseguenza quan-
hanno essi raggiunto l'individual parte che prendono nella sostan-
l funzione preparata indipendentemente da loro, la ricompen-
non è se non la *gloria*, formale universalità di un subbiettivo
ıcetto.

176.

Lo spirito del popolo racchiude la necessità di natura, e sta nel-
esterno Essere determinato (§ 107): la sua etica sostanza, in sè
inita, per sè è speciale e limitata (§ 173 e 174); ed il suo lato
bbiettivo, affetto dall'accidentalità, è inconscia costumanza, e co-
enza del suo contenuto come di un caduco presente in relazione
un'esterna natura ed al mondo. Ma lo spirito pensante nel costu-
: toglie in sè la finità che ha come spirito del popolo nel suo Sta-
, ne'suoi caduchi interessi, nel sistema delle leggi e delle costu-
mze; elevandosi a saper se stesso nella sua essenzialità. Tal sa-
re stesso nonpertanto ha l'immanente limitazione dello spirito del
polo. Però lo spirito pensante della storia del mondo, spoglian-
si insieme di quella limitazione de' particolari spiriti del popolo e
lla sua propria mondialità, abbraccia la sua concreta universali-
, ed elevasi a saper lo spirito assoluto come eterna reale verità,
cui la ragione sapiente è per sè libera; la necessità, la natura
la storia non servono che a rivelar la stessa, e sono le serbatrici
ll'onor suo.

Nell' introduzione alla Logica (vedi specialmente l' osservazione al § 51) si è parlato del formale elevarsi dello spirito a Dio. In riguardo al punto di partenza di siffatto innalzamento Kant in universale ha colto nel segno, in quanto considera la credenza in Dio come provveniente dalla ragione pratica. Imperocchè il punto di partenza racchiude *implicite* il contenuto o stoffa di che si fa il contenuto della nozione di Dio. La vera concreta stoffa però nè è l' Essere (come nella pruova

cosmologica), nè è l' attività finale (come nella pruova
teologica), ma è lo spirito la cui assoluta determinazione
ragione operosa, cioè la nozione che determina e realiz
stessa, la libertà. Lo sbaglio che presenta come vera
levole immediatamente la contraddizione del finito, togli
la quale si ha la verità dello innalzamento dello spirito a
è rabbassato a postulato da quella Kantiana esposizione
la descritta determinazione di tale elevamento; valdire c
rabbassata ad un mero *da farsi*.

Della fusione, che sta nell'elevarsi a Dio,si è già avanti
strato (§ 192,e vedi l'osservaz. al § 204) come debba di p
ferenza considerarsi il momento della negazione , per la qu
l' essenzial contenuto del punto di partenza vien depurato d
la sua finità, ripresentandosi così libero. Questo momento,
stratto in Logica, ottiene ora il suo concretissimo significa
Il finito dal quale si parte è la reale etica coscienza di sè :
negazione per la quale il finito eleva il suo spirito alla sua
rità è la purificazione del suo sapere dalle subbiettive opini
ni e la liberazione della sua volontà dall'egoismo della bram
purificazione che realmente si compie nel mondo etico. La
ligion vera e la vera religiosità procede dal costume , ed è
costume pensante, cioè il costume conscio della libera unive
salità della sua concreta Essenza. Sol per quella ed in que
l' Idea di Dio si conosce come spirito libero ; e si cercherebb
invano vera religione e religiosità fuori dello spirito etico.

Ma tal provvenienza ha insieme, specialmente nella spe
lazione , il significato che ciò che in sulle prime è posto
me conseguenza e prodotto è anzi l' assoluto Primo di que
da cui apparisce mediato ; e qui nello spirito vien pure co
sciuto come sua assoluta verità.

In conseguenza è questo il luogo di addentrare la relazi
dello Stato con la religione,e dilucidare le categorie che ha
corso in proposito. Immediata deduzione delle cose già dett
è, che il costume è lo Stato riportato al suo sostanziale Int
no: lo Stato è lo sviluppo e la realizzazione di quello; ma la

stanzialità e del costume stesso e dello Stato è la religione. Lo Stato per questa relazione riposa sul senso etico, e questo sul religioso. Essendo la religione la coscienza della verità assoluta, quello che ha da valere nel mondo della libera volontà come dritto e giustizia, come obbligo e legge, cioè come vero, può valer come tale in quanto ha parte in quella verità, si ricomprende in quella, e siegue dalla stessa. Ma perchè il vero costume sia un seguito della religione, si richiede che la religione abbia un contenuto vero; voglio dire che la Idea del Dio conosciuta in essa sia la vera. Il costume è lo spirito divino immanente nella coscienza di sè, nella sua reale presenza, come coscienza di un popolo e degl' individui dello stesso. Codesta coscienza di sè, che va in sè dalla sua empirica realtà e porta la sua verità alla coscienza, tiene nella sua fede e nella sua consapevolezza sol quello ch' essa ha nella certezza di se stesso e nella sua spirituale realtà. L' una cosa è indivisibile dall' altra: non si ponno dare due certezze, una religiosa e l' altra etica diversa da quella secondo il suo valore e contenuto. Ma quanto alla forma, cioè pel pensiero e pel sapere (e religione e costume appartengono alla Intelligenza, e sono un pensiero ed un sapere), al contenuto religioso, come a quello che è puramente in sè e per sè, epperò più alta verità, conviene la sanzione del costume che sta nella realtà empirica: e per tal modo la religione per la coscienza di sè è la base del costume e dello Stato. È un mostruoso errore de' nostri tempi il voler riguardare questi indivisibili come divisibili l' un dall' altro, anzi come indifferenti l' uno a fronte dell' altro. Laonde la relazione della religione con lo Stato si è considerata quasi che questo esistesse già per sè per una qualunque potenza e forza; cui accedesse la religione qual subbiettivo individuale, come un che desiderabile per fortificarlo, od anche come indifferente: e che il costume dello Stato, cioè il dritto razionale e la costituzione, posi fermamente su di una base sua propria. Nell' assegnata indivisibilità de' due lati vi ha interesse a far rilevare la distinzione che apparisce dal lato religioso. Essa concerne

in sulle prime la forma, cioè la relazione della coscienza di al contenuto della verità. Essendo questa la sostanza come i manente spirito della coscienza di sè nella sua realtà; così la consapevolezza di sè in tal contenuto ed è libera nello st so. Però può aver luogo la relazione della non libertà, sec do la forma; benchè il contenuto che è in sè religioso l'assoluto spirito. Tal grande differenza, per addurre un più determinato, trovasi nel seno stesso della religione crist na, in cui non è l'elemento naturale quello che fa il conte to di Dio, e neppure tale elemento entra come momento valore dello stesso, ma il contenuto è Dio, conosciuto in ispi to e verità. E nonpertanto nella cattolica religione questo s rito in realtà vien rigidamente contrapposto allo spirito di conscio. Primamente Dio vien presentato nell'ostia all'ado zione religiosa come una cosa esterna. Nella chiesa luterana, l'incontro, l'ostia come tale vien consecrata ed elevata a D presente sol nel godimento, cioè nell'annullarne l'esteriorit e nella fede, cioè nello spirito insieme libero e consapevole se stesso. Da quella prima altissima relazione di esteriorità cattolicismo, fluiscono altre esterne, epperò non libere, n ispirituali, superstiziose relazioni; cioe un ceto laico, c riceve la scienza della verità divina e la relazione della volo tà e della coscienza dallo esterno, cioè da un altro ceto, c esso stesso non raggiugne il possesso di quella scienza in m guisa spirituale, ma per questo abbisogna essenzialmente di u consecrazione esterna. Siegue inoltre una guisa di pregare c per sè non è se non un muover di labbra, ma senza spirito onde il subbietto rinuncia ad indirizzar la sua prece a Dio, prega altri perchè pregassero; nutrendo divozione per mirac lose immagini od anzi scheletri, da cui attende meraviglie. Si gue pure la giustificazione per via di opere esterne, ed un me rito che dee acquistarsi per via di azioni e che si può trasfo dere in altri; e così via dicendo. Tutto questo vincola lo sp rito ad un Esser fuori di sè; onde la sua nozione intima vi ne sconosciuta e guasta, corrompendo dritto e legalità, costu me e coscienza, imputabilità e dovere nella loro radice.

A tale principio e sviluppo della non libertà dello spirito in fatto di religione corrispondono codici e costituzioni di giuridica ed etica non libertà, ed una condizione d' ingiustizia ed immoralità nello stato reale. Conseguentemente la cattolica religione è stata ed è tuttavia altamente lodata come quella dalla quale viene raffermata la stabilità de' governi; ma, nel fatto, di que' governi i quali stanno con istituzioni basate sulla non libertà dello spirito che esser dovrebbe giuridicamente ed eticamente libero, cioè con istituzioni d' ingiustizia, ed in una condizione di etica corruzione e barbarie. Tali governi però non sanno che essi sono sotto la spaventosa potenza del fanatismo, il quale non si aderge nemico contro essi fino a che duri la condizione dell' essere allacciato nella servitù dell' ingiustizia e dell' immoralità. Intanto nello spirito vive un' altra potenza. La coscienza in contraddizione di quel divellersi e portarsi fuori di se stessa si raccoglie nella sua interna realtà: essa sveglia la saggezza del mondo nello spirito de' governanti e de' popoli; cioè la saggezza di ciò che è razionale e giusto in sè e per sè nella realtà. A buon dritto, la produzione del pensiero e più determinatamente la filosofia vien chiamata la sapienza del mondo; perchè il pensiero rende presente la verità dello spirito, la introduce nel mondo, liberandolo così nella sua realtà ed in se stesso.

Con ciò il contenuto si dà tutt' altra fisonomia. La non libertà della forma, cioè del sapere e della subbiettività, ha pel contenuto etico la conseguenza d' esser concepita la coscienza di sè come non immanente in esso e dal medesimo rimossa: cosicchè questa avrebbe veramente ad essere quasi negativa contro la realtà. In tale non verità l'etico valore si dice santo. Ma con l' introdursi dello spirito divino nella realtà, per la liberazione della realtà in quello, ciò che avrebbe ad esser santità viene respinto dal costume. Invece del voto di castità vale allora come etico il matrimonio, e quindi è un che sublime in tal lato umano la famiglia: invece del voto di povertà (cui corrisponde il contraddittorio merito dello spargere il suo avere

a' poveri, cioè l' arricchirli), allora vale l'attività per acquist re con intelletto e cura , e la rettitudine nello spendere nell' uso de' capitali, onestà da cittadino : invece del voto d l' obbedienza cieca, allora ha valore la obbedienza alle leggi a' legali ordinamenti dello Stato, la quale obbedienza è la st sa libertà vera, mentre lo Stato è la ragione, propriamente t le, che si realizza , onestà politica. Così può aversi presen dritto e moralità. Non basta che la religione imponga : date Cesare ciò che è di Cesare ed a Dio ciò che è Dio. In effet si tratta altresì di determinare ciò che sia di Cesare, valdi ciò che appartiene al governo di questo mondo: ed egli è ri puto come il governo terreno si ha capricciosamente arroga tutto, e ciò stesso ha fatto da sua parte il governo spirituale. I spirito divino compenetrar dee immanentemente il mondo, on vi stia la saggezza concreta, e la sua giustificazione sia determ nata in esso stesso. Quel concreto essere immanente sono addotte fisonomie del costume ; l' onestà del matrimonio co tro la santità dello stato celibatario; la onestà dell'attività pr duttrice ed acquirente contro la santità della povertà e del sua oziosaggine; la onestà dell' obbedienza devota al dritto de lo Stato contro la santità dell'obbedienza senza morale respo sabilità e senza dritti , schiavitù della coscienza. Col bisogn del dritto , del costume e del veder bene libera la natura del spirito subentra la colluttazione della stessa contro la religi ne della non libertà. Non giova a nulla che le leggi e l' ordi namento politico siano portati ad una razionale giuridica org nizzazione, quando non sia tolto in religione il principio della n libertà. L' uno e l' altro sono incompatibili reciprocamente : uno stolto concetto quello di assegnare allo Stato ed alla R ligione una distinta giurisdizione, opinando che la loro dive sità porti la calma dell' uno in faccia dell' altra senza venire contraddizione e lotta. Le massime fondamentali della liber giuridica non potrebbero essere se non astratte e superficiali; le dipendenti istituzioni politiche sarebbero insostenibili, quan do la Religione misconoscesse la saggezza di que'principii fino

non sapere che le massime fondamentali della ragione della realtà hanno lor suprema ed altissima autorità nella coscienza religiosa, nel sussumerle nell' assoluta verità della coscienza. Quando per così dire *a priori*, una legislazione, che ha per suo fondamento massime razionali, sorgesse, comunque ciò avvenga, in contraddizione della religion nazionale basata su principii della non libertà spirituale; l' attività legislativa non risiederebbe se non negl' *individui* governanti come tali, e dei funzionari che si diramano in tutte classi; ma sarebbe un astratto vuoto concetto il credere possibile che gl' individui agissero secondo il senso, la lettera della legge, e non secondo lo spirito di lor religione, nella quale sta la loro intima convinzione e la più alta obbligazione. In tal contraddizione contro ciò che la religione dichiara santo, le leggi sembrano un che fatto dagli uomini: queste, benchè sanzionate ed esternamente stabilite, non possono prestar durevole resistenza alla contraddizione ed agli attacchi dello spirito religioso indiretto contro le medesime. Laonde leggi simiglianti, quando pure il lor contenuto fosse vero, violentano le coscienze, il cui spirito è diverso dallo spirito delle leggi e non le sanziona. È mestieri riguardare quale stoltezza l' odierno alterare un sistema di corrotto costume, di costituzione e codici derivanti da quello, senza cangiare la religione; il fare cioè una rivoluzione senza una riforma; il credere che, messa la religione e le sue santimonie, si possa avere riposo ed armonia con una costituzione politica che le sia opposta, e procurare stabilità alle leggi con esterna garanzia, p. e. col potere accordato alle così dette camere di assentire alle imposte (vedi l' osservazione al parag. 168). Non deve riguardarsi dippiù di un rimedio inescusabile quello di distinguere i dritti e le leggi dalla religione, stante l' attuale impotenza che non sa discendere nella profondità della religione per innalzarsi alla sua verità. Quelle garanzie sono fradici puntelli contro la coscienza del subbietto, cui le leggi (e tra queste vanno pure le garanzie) hanno a maneggiare: che anzi è una contraddizione altamente profana il voler vincolare e sottoporre

alle leggi una coscienza religiosa per la quale la terrena legislazione è un che non santo.

In Platone comincia ad essere più determinato da una banda la conoscenza della divisione, che si era affacciata a' suoi tempi tra la religione di allora e la costituzione politica, e dall' altra banda la guerra che la libertà, fatta conscia di sua inferiorità, facea alla religione ed allo stato politico. Platone comprese il pensiero, che la vera costituzione e la vita dello Stato si fondi sull' Idea, su' veri principii in sè e per sè universali della eterna giustizia. Saper ciò e riconoscerlo è in ogni caso la determinazione e lo affare della filosofia. In tal punto di vista Platone esce in quel famoso e rinomato luogo dove lascia dire molto enfaticamente da Socrate che: bisogna ricomprendere in uno la filosofia e la forza dello Stato, e che l'Idea debba regnare, quando si voglia por fine all' infelicità de' popoli. Platone aveà in proposito il determinato concetto, che l'Idea, la quale certamente in sè è il libero pensiero che si determina, possa venire alla coscienza solo in forma di pensiero, come un valore che per esser vero dovesse elevarsi all'universalità ed esser portato alla coscienza in tale altissima forma.

Per paragonare con perfetta determinazione il punto in cui si trovava Platone col punto di vista in cui qui vien considerato lo Stato in rapporto alla religione, bisogna ricordare la differenza della nozione cui essenzialmente qui si va. La prima consiste in ciò che, nelle cose naturali, la sostanza delle stesse, il genere, è diverso dalla loro esistenza, in cui essa è come subbietto. Tal subbiettiva esistenza del genere è ancor più diversa da quella che acquista il genere o l' universale, rilevato come tale per sè, nel pensiero concettuale. Codesta più ampia individualità, fondo della libera esistenza, della sostanza universale, è il Sè (medesimezza) dello spirito pensante. Il valore delle cose naturali ottiene la forma di universalità ed essenzialità non per sè; e la loro individualità non è neppur la forma, che è soltanto subbiettivo pensiero per sè il quale dà all' universal valore per sè esistenza nella filosofia. L'uman valo-

re al contrario è il libero spirito stesso, e viene all'esistenza nella propria coscienza di sè. Tale assoluto valore, lo spirito in sè concreto, importa pure ch'esso abbia per suo contenuto la forma, il pensiero. Aristotele nella sua nozione dell'entelechia del pensiero che è νοήσις τῆς νοήσεως si è elevato all'altezza della pensante coscienza di siffatta determinazione, al di sopra della Idea platonica (genere sostanziale). Il pensiero però in generale racchiude, e veramente in forza della stessa data determinazione, tanto l'immediato Esser per sè della subbiettività, quanto l'universalità: e la vera Idea dello spirito in sè concreto sta tanto nell'una delle sue determinazioni in quella della coscienza subbiettiva, quanto nell'altra, in quella dell'universalità; e nell'una al par che nell'altra è lo stesso sostanzial contenuto. A quella forma pertanto appartiene il senso, l'intuizione, il concetto; ed anzi egli è necessario che la coscienza della Idea assoluta, in ordine di tempo, sia prima afferrata sotto tale fisonomia, e venga prima alla sua immediata realtà come religione, e poi come filosofia. Allora solamente sviluppasi questa su quel fondamento: così la greca filosofia fu posteriore alla religione greca. E la filosofia raggiunge la sua perfezione quando afferri e comprenda nella sua intiera determinata essenzialità il principio dello spirito che prima si manifesta nella religione. Ma la filosofia greca non potea se non opporsi alla sua religione: l'unità del pensiero e la sostanzialità dell'Idea non potea comportarsi se non da nemica contro la moltiplicità degli Dei fantastici, sereno e frivolo scherzo della poesia. Allora solo, la forma nella sua infinita verità, la subbiettività dello spirito, si produsse come subbiettivo libero pensiero, che non ancora era identico con la sostanzialità stessa, non compresa come spirito assoluto. Per tal via la religione potè sembrar purificata pel libero pensiero che è per sè, per la filosofia; ma la forma immanente al sostanziale oppugnata dal pensiero era quella fantasia poetica. Lo Stato che si sviluppa altresì dalla religione, ma prima della filosofia, rappresenta in realtà come corruzione l'unila-

teralità che la sua Idea in sè vera ha in lei. Platone un tutti i pensatori suoi consorti di quel tempo, riconoscendo la c ruzione della democrazia ed il difetto stesso del principio de medesima, rilevò il sostanziale, ma non seppe dare alla sua Id dello Stato l' infinita forma della subbiettività celata ancora suo spirito. Quindi il suo Stato è in lui stesso senza libe subbiettiva (§ 127, Osservaz. al § 437 ed altrove). La rità, che deve esser insita allo Stato, costituirlo e dominarl fu compresa da lui nella forma di una verità pensata, cioè q filosofia, onde espresse : Fino a chè non reggano lo Stato i losofi, o che coloro i quali or si nomano re e dominanti n si prendano a filosofar profondamente come fa d' uopo, lo St to e la razza umana non saranno liberati da' mali, l' Idea de costituzion politica non sarà facultata a veder la luce del so A Platone non era dato giugnere fino à poter dire che : fin quando la vera religione non si presenti al mondo e regni n gli Stati, il vero principio dello Stato non verrà mai alla re tà. E fino a che codesto principio non viene al pensiero, qu sto non comprenderà mai la vera Idea dello Stato ; valdire costume sostanziale, cui è identica la libertà della coscienza sè che è per sè. Soltanto nel principio dello spirito che con sce la sua Essenza, che è in sè assolutamente libero, e che ti sua realtà nell' attività della sua liberazione, si ha l' assolu possibilità e necessità onde la potenza dello Stato, la religi ne ed i principii di filosofia si fondano insieme, compiendo conciliazione della realtà in generale con lo spirito, dello St to con la religiosa coscienza, ed insieme col filosofico sap re. In quanto la subbiettività che è per sè è assolutame te identica con la sostanziale universalità, la religione con tale, al par che lo Stato come tale (quali forme in cui quel pri cipio esiste) racchiudono in loro l' assoluta verità ; cosicc questa, anche quando è filosofia, non è che una delle sue fo me. Ma quando la religione nello sviluppo suo svolge la dif renza racchiusa nell' Idea (§ 190), l'Essere determinato pu anzi dee apparire nella sua prima immediata, cioè anche un

lateral guisa, e la sua esistenza vien ridotta ad una sensibile esteriorità, e quindi opprime la libertà dello spirito e guasta la vita politica. Nonpertanto il principio racchiude l'infinita elasticità dell'assoluta forma per vincere da sè la corruzione delle sue determinazioni di forma e del contenuto, e per operare la riconciliazione dello spirito in lui stesso. Così infine il principio della religiosa e quello dell'etica coscienza son lo stesso principio, nella coscienza protestante; ed è lo spirito libero che si sa nella sua razionalità e verità. La costituzione politica e la legislazione, come attività di siffatto spirito, hanno per loro contenuto il principio e lo sviluppo del costume, che da quello vien ripristinato nel suo originario principio, e quindi si presenta e con ciò solo può presentarsi qual la cennata reale verità della religione. Il costume dello Stato e la religiosa spiritualità dello Stato son così reciproche ferme garanzie.

SEZIONE TERZA.

DELLA FILOSOFIA DELLO SPIRITO.

LO SPIRITO ASSOLUTO.

177.

La nozione dello spirito ha sua realtà nello spirito. Per esser questa, nell' identità con quella, scienza dell'assoluta Idea, è un necessario lato che la Intelligenza libera in sè sia nella sua realtà la libera sua nozione per esserne condegna figura. Il subbiettivo e l'obbiettivo spirito sono a riguardarsi come la via per la quale si ha questo lato della realtà o dell' esistenza.

178.

Per tal modo l' assoluto spirito è l' identità che è eterna in sè, e riede in sè, ed è tornata : è l' unica universale sostanza come spirituale, il giudizio in sè, ed insieme il sapere, pel quale quella sostanza è come tale. La religione, come questa altissima sfera può esser designata in universale, è da considerarsi tanto come procedente dal subbietto e ritrovantesi nello stesso, quanto come procedente obbiettivamente dallo spirito assoluto, che come spirito è nella sua chiesa.

È stato già avvertito in Logica nella osserv. al § 63 come la credenza, ed in generale la fede non contraddice al sapere, che anzi la fede è un sapere. Oggigiorno si sa molto poco di Dio, e ci occupiamo poco della sua obbiettiva Essenza per quan-

to più si parla di religione, cioè della immanenza della stessa nel lato subbiettivo, senza perscrutare la verità come tale. Il che racchiude almeno l'esatta determinazione che Dio come spirito debba venir compreso nella sua chiesa.

179.

La coscienza subbiettiva dello spirito assoluto essenzialmente è ocesso in sè, la cui immediata e sostanziale unità è la credenza testimonio dello spirito e la certezza della verità obbiettiva. La edenza racchiudendo insieme l'immediata unità, come relazione di elle determinazioni diverse, passa a divozione, a culto implicito od plicito, al processo che eleva la contraddizione a spirituale liberaone, per conservare con questo mezzo quella primitiva certezza, e r guadagnare la concreta determinazione della stessa, cioè la conliazione, la realtà dello spirito.

A.

L'ARTE.

180.

La fisonomia di questo sapere, come immediato momento della inità dell'arte, da un lato è lo spezzarsi in un' opera di esterno coune Essere determinato, e nel subbietto che lo produce, lo intuice e lo adora; dall'altro lato è la concreta intuizione e concetto del o spirito in sè assoluto, come dell' Ideale, concreta fisonomia parorita dallo spirito subbiettivo; nella quale l' immediatezza naturale on è che segno dell' Idea, la cui espressione per lo spirito informante è così trasfigurata da non mostrare la figura nient' altro. È questa la figura bella.

181.

La sensibile esteriorità nel bello, la forma dell' immediato come ale, è insieme determinazione del contenuto, ed il Dio ha nel suo

spirituale elemento anche la determinazione di un elemento naturale, o l'Essere determinato. Sorge così la così detta identità della natura e dello spirito; cioè l'immediata, la forma dell'intuizione; la quale non è la spirituale identità in cui il naturale fosse posto soltanto come ideale, come tolto; e lo spirituale contenuto fosse soltanto in rapporto a se stesso: non è lo spirito assoluto quello che entra in questa coscienza.

Dal lato subbiettivo la chiesa è certamente un'etica Essenza, mentre conosce la sua Essenza come spirituale; e la sua coscienza di sè e realtà qui è elevata a sostanziale libertà. Ma affetta dall'immediatezza, la libertà del subbietto non è che costumanza senza l'infinita riflessione in sè, senza la subbiettiva interiorità della consapevolezza. In conseguenza anche nell'ulteriore sviluppo vien determinata la divozione ed il culto della religione dell'arte bella.

182.

L'arte per le intuizioni a prodursi da lei non solo abbisogna di un materiale dato esternamente, cui appartengono anche le subbiettive immagini e concetti; ma per l'espressione del valore spirituale abbisogna pure delle date forme naturali, secondo il loro significato cui l'arte considera e deve avere interne (Vedi § 35). Tra le figure l'umana è la più elevata e vera, mentre solo in essa lo spirito può avere la sua corporeità e l'espressione cui rende con ciò intuibile.

Togliesi così in arte il principio dell'imitazione della natura; mentre non è possibile intendersi di una contraddizione tanto astratta, fino a che la natura sia presa soltanto nella sua esteriorità, non come forma della natura piena di senso, caratteristica e significante lo spirito.

183.

L'assoluto spirito non può essere esplicato nella individualità

figura. Lo spirito dell' arte bella, quindi, è un limitato spirito
ıopolo, la cui universalità che è in sè si spezza in una indetermi-
moltiplicità di Dii, poichè sia proceduta ad un' ulteriore deter-
ızione della sua ricchezza. Con l' essenziale determinazione del
enuto la bellezza in generale va alla compenetrazione dell' intui-
ɜ o dell' immagine per via dello spirituale, a qualche cosa for-
: cosicchè il contenuto del pensiero od il concetto, come la mate-
:h' esso usa configurare, può essere di diversissime ed anche
essenziali specie; e l' opera non pertanto essere bella e lavoro
stico.

184.

.' unilateralità dell' immediatezza nell' Ideale racchiude (§ 180)
to contrapposto, l' essere cioè un che fatto dell'artista. Il sub-
to è il formale dell'attività, e l'opera artistica non è che l'espres-
ıe del Dio, quando non vi siano segni di subbiettiva specialità,
il valore dello spirito immanente sia concepito e partorito senza
cela e senza macchia di accidentalità. Ma poichè la libertà pro-
e fino al pensiero, si ha l'attività ripiena di siffatto valore imma-
te, si ha l'entusiasmo dello artista, come una forza a lui stranie-
come un pathos non libero. Il produrre ha in lui stesso la forma
naturale immediatezza, conviene al genio come a questo particolare
ıbietto; ed è insieme un lavoro fatto con intelletto tecnico e mec-
iche esteriorità. L' opera d' arte, in conseguenza, è anche un' o-
a del libero arbitrio; e l'artista è il fabbricante del Dio.

185.

In quel riempirsi apparisce la conciliazione qual cominciamento,
le essa sia immediatamente prodotta nella subbiettiva coscienza di
la quale in sè sicura e serena, senza profondità e senza coscienza del
ı contrapposto, sta contro l'Essenza che è in sè e per sè. Al di là
la perfezione della bellezza dell' arte classica, quale avviene in tal
ıciliazione, sta l' arte del sublime, il simbolismo; in dove non è

trovata ancora la figura adequata all' Idea; ed anzi il pensiero vi rappresentato come quello che va fuori e lotta con la figura, come negativo comportarsi verso la medesima, in quello stesso che si affat a prender figura. Il significato, il contenuto quindi mostra non a raggiunta la forma infinita, mostra non conoscersi ancora nè ess ancora riconosciuto come spirito libero. Il contenuto sta solo co l' astratto Dio del puro pensiero, o come uno sforzo verso lo ste che senza riposo e conciliazione si getta in tutte le figure, men non può toccare la sua meta.

186.

L' altra guisa però della incorrispondenza dell' Idea e della figur che l'infinita forma, la subbiettività, non è soltanto superficiale p sonalità come in quello estremo, ma l' intimo; e Dio non istà qu cercando la sua figura, contento dell' esteriorità; bensì si cono quello che si trova in sè, e quindi ha nello spirituale soltanto la adequata figura. Così l' arte romantica si dà a mostrarlo come t nell'esterna figura e per via della bellezza: l' arte romantica lo r presenta come disceso all'appariscenza, e pone il divino come inti nell'esteriorità escludendo questa, che perciò quivi può apparire cidentale contro il suo significato.

La filosofia delle religioni dee riconoscere la logica neces tà nel processo delle determinazioni dell' Essenza conosci come assoluta; alle quali determinazioni corrisponde sulla p me la specie del culto: dee riconoscere inoltre la mondiale scienza di sè, la coscienza di quello che è la più alta deter nazione dell'uomo, e quindi forma la natura del costume di popolo, il principio del suo dritto, della sua reale libert della sua costituzione politica; come la sua arte e scienza c rispondono al principio che forma la sostanza di una religio Che tutti codesti momenti della realtà di un popolo form una sistematica totalità, creando e configurando uno spiri questa veduta serve di base all' altra che fonde la storia de religioni con la storia del mondo.

Sulla stretta reciproca dipendenza dell' arte con la religione bisogna fare l' ulteriore osservazione, che l' arte bella può appartenere soltanto a quelle religioni alle quali serve di principio la concreta spiritualità divenuta in sè libera, ma non ancora assoluta. Nelle religioni nelle quali la Idea non è ancor divenuta manifesta e conosciuta nella sua libera determinazione, si produce certamente il bisogno dell'arte, ed in intuizioni e fantasie porta alla coscienza il concetto della Essenza: l' arte anzi è il solo organo per cui l' astratto fosco contenuto, confuso con elementi naturali e spirituali, possa sforzarsi di entrare in coscienza. Ma codesta arte è difettosa; e per avere un valore tanto infermo, difettosa ha pur la forma; mentre quello è tale, perchè non ha in lui stesso immanente la forma. La rappresentazione serba un lato di mancanza di gusto e di spirito, mentre l' Interno stesso è tuttavia affetto da mancanza di spirito; e quindi non ha potenza di compenetrar l' esterno come significato, ed informarlo. L'arte bella al contrario ha per condizione la coscienza di sè dello spirito libero, e quindi la coscienza della inconsistenza di ciò che è meramente sensibile e naturale a fronte di se stesso: essa rende questa sola espression di quello; l'interna forma è quella che estrinseca se stessa. Con ciò va l' ulteriore più alta considerazione che segna nell'ingresso dell' arte l'occaso di una religione, connessa ancora alla esteriorità sensibile. Mentre l' arte sembra desse alla religione la più alta luce, espressione e splendore ; questa ha già sorpassata la sua limitazione. Il genio dall' artista e dello spettatore è familiare col suo senno e sentimento, è contento, è libero nella sublime divinità la cui espressione è raggiunta dall'arte: l'intuizione e la coscienza del libero spirito è conservata e raggiunta. L'arte bella dal suo lato prepara quello stesso che la filosofia, la purificazione dello spirito dalle non libertà. Quella religione in cui si genera, anche per questo, il bisogno dell' arte bella, ha nel suo principio un' inconseguente e sensibile trascendenza: le immagini adorate con divozione sono le non belle immagini degli Dei, come miracolosi talisma-

ni, che vanno ad una trascendente obbiettività senza spirito; e gli ossami rendono lo stesso od un miglior servigio che tali immagini. Ma la bella arte non è che un gradino di sviluppo, non la più alta liberazione. La vera obbiettività che sta solo nell'elemento del pensiero, nell'elemento in cui soltanto il puro spirito è per lo spirito e dove la liberazione si fa con trepidazione, manca nel sensibile bello lavoro artistico, ed ancor più in quella esterna non bella cosa sensibile.

187.

L'arte bella, al par che la sua propria religione, ha il suo avvenire nella religione vera. Il limitato valore dell' Idea va in sè e per sè all' universalità identica all' infinita forma: l' intuizione, l' immediato sapere connesso al sensibile, passa al sapere che si media in sè, passa ad un Esser determinato che esso stesso è sapere, valdire alla rivelazione: cosicchè il contenuto dell' Idea ha per principio la determinazione della libera Intelligenza; ed è così per lo spirito spirito assoluto.

B.

LA RELIGIONE RIVELATA.

188.

Nella nozione della religion vera, in quella cioè di cui contenuto è lo spirito assoluto, sta essenzialmente che sia rivelata e propriamente rivelata da Dio. In effetti il sapere, come principio onde la sostanza è spirito, è assolutamente manifestare; perocchè l'infinita forma che è per sè è determinatrice di se stessa. Lo spirito è solo in quanto è per lo spirito; e nell'assoluta religione lo spirito assoluto, non più astratto momento di sè, manifesta se stesso.

Contro al vecchio concetto della Nemesi, per la quale Dio

e la sua operosità nel mondo venia compreso dall' intelletto astratto come potenza livellatrice che frangesse le altezze e le grandiosità, Platone ed Aristotele diceano che Dio non è invidioso. Si può dir lo stesso contro alle nuove asserzioni, di non poter l'uomo riconoscere Dio. Tali asserzioni (chè queste opinioni non sono dappiù di un'asserzione) sono tanto più inconseguenti, in quanto che son fatte in seno di una religione che si chiama espressamente rivelata. Cosicchè, secondo simili asserzioni, sarebbe religione quella in cui Dio non si rivela, e non si fosse rivelato; onde i credenti fossero i pagani che « di Dio nulla sanno ». Quando, sopra tutto in religione, si pronuncii seriamente la parola Dio, si può e si dee cominciare la determinazione da lui, contenuto e principio della religione; e quando lo si neghi come il rivelantesi, non resta pel contenuto dello stesso altro che l' invidia. Quando però la parola spirito debba avere un senso, essa include la rivelazione di se stesso.

Si trova difficoltà nel riconoscer Dio come spirito, riflettendo, che un tal riconoscere non si può piegare a' cattivi concetti della credenza, poichè pensiero; va all' intelletto riflessivo, mentre dovrebbe procedere al pensiero compreensivo. Onde non dobbiamo maravigliare se tanti, specialmente teologi, quando si son dati a scrutare più davvicino codeste idee, sono giunti a deviar facilmente e ad apprendersi a quello che era loro vietato a tal riguardo. Il più corrente de' risultati è questo: Che l'uomo nulla sappia di Dio. Quello che Dio è come spirito, per comprender questo esattamente e determinatamente si richiede una profonda speculazione. In ciò sono in sulle prime incluse le proposizioni: Dio è Dio solo in quanto conosce se stesso: il suo conoscersi è inoltre la sua coscienza di sè negli uomini; e che l' uomo conosca Dio, ciò provviene perchè l'uomo si conosce in Dio. Leggi le profonde spieghe di queste proposizioni nello scritto dal quale son prese, intitolato Aforismi sulla scienza od ignoranza che si ha di Dio, ec. di C. F. G. . . . . l. Berlino 1829.

189.

L' assoluto spirito nella tolta immediatezza della sensibilità della figura e del sapere, secondo il contenuto è lo spirito, che è in sè e per sè, della natura e dello spirito; e secondo la forma è in sulle prime il subbiettivo sapere del concetto. Questo da una parte dà a' momenti del suo contenuto stabilità, e li rende a vicenda presupposizioni ed appariscenze che sieguono l' una all' altra, nonchè una dipendenza reciproca del fatto giusta finite determinazioni di riflessione: dall'altra parte tal forma di finita guisa di concepire vien tolta nella credenza allo spirito unico e nella divozione del culto.

190.

In questa distinzione dividesi la forma dal contenuto, ed in quella distinguonsi i diversi momenti della nozione in particolari sfere od elementi, in ciascuno de' quali l' assoluto contenuto si rappresenta

α.

come eterno contenuto che resta con se stesso nella sua manifestazione;

β.

come diversità dell' eterna Essenza dalla sua manifestazione, che per questa differenza addiviene il mondo delle appariscenze in cui entra il contenuto;

γ.

come infinito ritorno e conciliazione del mondo esternato con l'eterna Essenza, il riedere dello stesso dalla sua appariscenza all' unità della sua pienezza.

191.

α.

Nel momento dell'universalità, nella sfera del pensiero puro, ossia nell'astratto elemento dell'Essenza, è lo spirito assoluto il presupposto, che nonpertanto non resta in sè chiuso; ma qual sostanziale potenza nella determinazion di riflessione della causalità è creatore del cielo e della terra: però in questa eterna sfera genera anzi sol se stesso come suo figlio; restando nell'originaria identità con questo diverso, mentre siffatta determinazione di esser diverso dalla universale Essenza si toglie eternamente; e per tale mediazione della mediazion che si toglie la prima sostanza è essenzialmente concreta individualità e subbiettività, è Spirito.

192.

β.

Nel momento però della specialità del giudizio la concreta eterna Essenza è il presupposto, e 'l suo movimento è la creazione delle apparenze, lo spezzarsi dell'eterno momento della mediazione, dell'unico figlio, nella consistente contraddizione del cielo e della terra, dell'elementare e concreta natura da una parte, e dall'altra parte dello spirito che sta in relazione con quella, ed è perciò spirito finito, che, estremo della negatività che è in sè, si rende indipendente nel male; tale estremo, pel suo rapporto alla contrapposta natura e per la sua propria naturalezza posta con ciò, s'indrizza in essa come pensante all'eterno, ma vi resta in esterno rapporto.

193.

γ.

Nel momento della individualità, come tale, cioè della subbiettività e della nozione stessa, qual momento della contraddizione dell' universale e del particolare riportata al suo identico fondo, ponesi

1) come presupposto l' universale sostanza, svolta dalla sua astrazione ad individuale coscienza di sè: e questa, qual immediatamente identica con l'Essenza, trasporta quel figlio dall'eterna sfera nel tempo togliendo in lui come in sè il male. Codesta immediata e quindi sensibile esistenza dell' assoluto concreto, ponendosi nel giudizio e morendo nel dolore della negatività, in cui egli sta per sè come infinita subbiettività, identica con sè, come assoluto ritorno dalla negatività ed universale Essenzialità, è l' Idea dello spirito eterno, ma vivente e presente nel mondo.

194.

2) Siffatta obbiettiva totalità è la presupposizione che è in sè per l'eterna immediatezza del subbietto individuale; però per lo stesso in sulle prime è un Altro, un intuito; ma intuizione della verità che è in sè. Per tale testimonianza dello spirito in lui, il subbietto a causa della sua immediata natura in sulle prime si determina per sè come nullo e male; ma poi stante il modello di sua verità, per via della credenza all'unità dell' universale ed individuale in sè compiuta, è il movimento che si spoglia della sua immediata determinazione naturale e della propria volontà; con quell'esempio fonde il suo In sè nel dolore della negatività e si riconosce unito con l' Essenza;

3) questa per tal mediazione opera come dimorante nella coscienza di sè, ed è la reale presenza dello spirito che è in sè e per sè come universale.

195.

Codesti tre raziocini che fanno l'unico raziocinio dell'assoluta fusione dello spirito in se stesso, sono la rivelazione del medesimo, che ne esplica la vita nel giro delle concrete figure del concetto. Lo svolgimento della mediazione dalla sua reciproca esteriorità, dal successivo ed esterno seguito giugne, nel suo risultato, nel fondersi dello spirito con se stesso, non solo alla semplicità della credenza e della sentita divozione, ma anche al pensiero, nella cui immanente semplicità anche lo svolgimento ha sua dilatazione, ma conosciuta come un indivisibile raccogliersi dell'universale, semplice, eterno spirito in se stesso. In questa forma di verità, la verità è l'obbietto della filosofia.

Prendendo in senso formale e privo di contenuto il risultato dello spirito che è per sè, in cui ogni mediazione è tolta, tanto da non conoscersi lo spirito come quello che è in sè e si sviluppa obbiettivamente; allora l'infinita subbiettività è la coscienza formale che si conosce come assoluta, è l'Ironia, che sa render vano e nullo ogni obbiettivo valore: con ciò la mancanza di valore stessa, la stessa vanità si dà per determinazione un accidentale e capriccioso contenuto, ne divien signore, non è vincolato da lui; e mentre assicura di stare all'apice della religione e della filosofia, cade piuttosto in un vuoto arbitrio. Sol quando si tolga la pura infinita forma, la manifestazione di sè che resta con sè, la unilateralità del subbiettivo in cui sta la vanità del pensiero; allora soltanto il libero pensiero ha la sua infinita determinazione come contenuto assoluto, che è in sè e per sè, e la tiene quale obbietto in cui esso è libero del pari. In tal guisa il pensiero stesso non è che una forma del contenuto assoluto.

C.

LA FILOSOFIA.

196.

Questa scienza è l'identità dell'arte e della religione, in quanto che la guisa d'intuizione della prima, esterna secondo la forma, col suo subbiettivo produrre e spezzare il contenuto sostanziale in molte indipendenti figure, si ricomprende nella totalità della seconda; la cui reciproca divergenza svolgentesi nel concetto, e nella mediazione dello svolto, non solo si ricomprende in un intiero, ma si unifica anche nella semplice spirituale intuizione, ed in conseguenza si eleva a conscio pensiero. Tal sapere è dunque la pensante riconosciuta nozione dell'arte e della religione, in cui il diverso nel contenuto è riconosciuto come necessario, e questo necessario come libero.

197.

Laonde la filosofia si determina come una ricognizione della necessità del contenuto del concetto assoluto, al par che della necessità delle due forme; di quella dell'immediata intuizione e della sua poesia col presupposto concetto dell'obbiettiva esterna rivelazione, da una parte; e dall'altra parte prima del subbiettivo andare in sè, poi del subbiettivo muoversi da sè, ed infine dell'identificazione della fede col presupposto. Tal ricognizione per ciò è il riconoscimento di siffatto contenuto e della sua forma, è la liberazione dell'unilateralità delle forme, l'elevamento delle stesse alla forma assoluta che si determina a contenuto e rimane identica con lui, ond'è la ricognizione della necessità che è in sè e per sè. Tal movimento, che è filosofia, trovasi compiuto, poichè in fine essa afferra la sua propria nozione; valdire riflette sul suo sapere.

Sembra esser questo il luogo conveniente, in cui possiamo determinar meglio il reciproco rapporto della filosofia alla Religione. Ciò che solo importa in proposito è la differenza di forma che vi ha tra il pensiero speculativo e 'l concetto e l'intelletto riflessivo. Intanto l'intiero corso della filosofia, e della logica in particolare, non solamente dà a riconoscere siffatta differenza, ma la giudica altresì, od anzi lascia svilupparne, ordinarne la natura nelle stesse categorie. Solo in base di codesta conoscenza di forme si guadagna la vera convinzione di ciò che trattiamo; che cioè il contenuto della filosofia e della religione è lo stesso, prescindendo dall' ulterior contenuto dell'esterna natura e dello spirito finito che non cade nella cerchia della religione. Però la religione è la verità per tutti gli uomini: la credenza riposa sul testimonio dello spirito; chè lo spirito è nell' uomo come testimonio. Codesta testimonianza, in sè sostanziale, si comprende in quanto è spinta ad esplicarsi in sulle prime in quella forma che è la prima della sua mondiale coscienza e dello intelletto: quindi la verità cade nelle determinazioni e relazioni della finità in generale. Ciò non impedisce che lo spirito, anche nell'uso de'sensibili concetti e delle finite categorie del pensiero, fissi contro le medesime il suo contenuto, che come religioso è essenzialmente speculativo; le spogli di forza, e sia inconseguente a fronte delle medesime. Per questa incoseguenza e' ne corregge il difetto. Nulla dunque più facile all' intelletto quanto il mostrar contraddizioni nell' esposizione della credenza, preparando così il trionfo al suo principio, alla formale identità. Abbandonandosi lo spirito a codesta finita riflessione che si chiama ragione e filosofia (razionalismo), rende finito il contenuto religioso e nel fatto lo annulla. La religione quindi ha un perfetto dritto di dichiararsi nemica, e guardarsi contro siffatta ragione e filosofia. Ma è tutt' altra cosa l'opporsi alla compreensiva ragione, alla filosofia in generale, e determinatamente contro quella il cui contenuto è speculativo e perciò religioso. Tale opposizione posa sul difetto del modo di vedere la natura della data differenza ed il

valore delle spirituali forme in generale e particolarmente delle forme di pensiero, e determinatissimamente sul difettoso modo di vedere la differenza del contenuto che può esservi nell'una e nell'altra di quelle forme. È pel motivo della forma se la filosofia pruova rimproveri ed incolpazioni dal lato religioso: viceversa li pruova del pari, a causa del suo contenuto speculativo, da parte di una sedicente filosofia al par che di una pietà senza contenuto: per quella essa ha in sè poco di Dio, per questa essa ne ha troppo.

La taccia di ateismo che si è apposta soventi alla filosofia, dal perchè essa ha in sè poco di Dio, è divenuta tanto più rara, quanto più si è dilatata la taccia di panteismo per averne troppo di Dio: e la cosa è giunta a segno che codesta taccia non è tanto un' accusa quanto un che dimostrato, od anzi non bisognoso di dimostrazione valendo come nudo fatto. La pietà specialmente, che nella sua pia alterigia si crede dispensata dalle pruove, in accordo con la vuota filosofia intellettuale (cui vorrebbe tantopiù contraddire per quanto nel fatto riposa sulla stessa forma) assevera, quasi fosse l' enunciazione di una cosa conosciuta, esser la filosofia la dottrina del Tutto è uno, ossia panteismo. Si può dire che faccia molto onore alla pietà ed alla teologia stessa l' incolpare di ateismo un sistema filosofico, p. e. quello di Spinosa, meglio che incolparlo di panteismo; benchè quell' accusa a prima vista sembri più dura e ricusabile (Vedi le Osserv. al § 71 Logica). L' accusa di ateismo presuppone un determinato concetto di un Dio pieno di contenuto, e nasce dal perchè non si ritrova nelle filosofiche nozioni quel concetto nelle proprie forme cui è connesso. Certo la filosofia nominatamente può riconoscere le proprie forme nelle categorie della religiosa guisa di concepire, e con ciò ravvisare il suo proprio contenuto nel contenuto religioso, autenticandolo; ma non viceversa; perchè la religiosa guisa di concepire non applica a se stessa la critica del pensiero, e non si comprende; onde nella sua immediatezza è esclusiva. La taccia di panteismo in luogo di quella di ateismo data alla fi-

losofia coincide precipuamente con la nuova cultura, con la nuova pietà e nuova teologia, per la quale la filosofia ha troppo di Dio, tanto che secondo le sue asserzioni Dio dee esser tutto, e tutto è Dio. In effetti, tal nuova teologia che rende la religione un sentimento subbiettivo, e rinnega la conoscenza della natura di Dio, non ritiene altro se non un Dio in generale senza obbiettive determinazioni. Senza proprio interesse per la concreta piena nozione di Dio, essa lo considera sol come un interésse avuto già da altri, e tratta perciò storicamente quello che appartiene alla dottrina della concreta natura di Dio. Il Dio indeterminato si trova in tutte le religioni: ogni specie di pietà (Logica § 72), quella degl' Indiani verso le scimie, le vacche ec., quelle de' Tibetani verso il Dalai-lama, l' egiziana verso il bue ec., è sempre adorazione di un obbietto, che nelle sue assurde determinazioni racchiude anche l' astratto del genere, cioè del Dio in generale. Se quella veduta di un tal Dio è sufficiente per trovar Dio in tutto che vien chiamato religione, bisogna che se ne riconosca almeno una simile nella filosofia; la quale perciò non può più incusarsi di ateismo. La mitigazione del rimprovero di ateismo in quello di panteismo ha, in conseguenza, il suo fondamento soltanto nella superficialità del concetto, al qualé codesta mitigazione ha ridotto, ha evaporizzato Dio. Fermandosi quel concetto all'astratta universalità, al di fuori della quale cade ogni determinazione, il determinare è una profanazione, competente alla mondiale esistenza delle cose, le quali perciò rimangono in ferma incrollabile sostanzialità. In tale presupposizione con la universalità che è in sè e per sè, quale vien ritenuta dalla filosofia in riguardo a Dio, e per la quale l' Essere delle cose esterne non ha verità, si riman fermo e prima e dopo a questo che le cose mondane conservano il loro Essere, e che esse formano il determinato nella universalità divina. Per tal via rendono essi quell' universalità, com' essi dicono, panteistica; cosicchè tutto, cioè le empiriche cose senza differenza, quelle stimate più nobili come le volgari, *sono*, posseggono sostanzialità; e

questo Essere delle cose mondiali è Dio. Non è che la propria inconseguenza ed un falsare la nozione (falsare che deriva da siffatta inconseguenza) ciò che genera il concetto e l'asserzione di panteismo.

Però mentre quelli, che dànno per panteismo una qualunque siasi filosofia, non vogliono e non sanno veder questo (perchè anche la vista della nozione non è voluta da essi), avanti tutto avrebbe a constatarsi come fatto che qualunque filosofo e qualunque uomo abbia ad attribuire a tutte cose la realtà che è in se e per sè, la sostanzialità, e riguardarla come Dio; avrebbe a constatare che ad un uomo qualunque, fuorchè ad essi stessi, sia venuto mai in testa un tal concetto. Io non voglio rischiarare un tal fatto in questa essoterica considerazione: il che non può altrimenti accadere se non ponendo i fatti innanzi agli occhi. Volendo noi prendere il così detto panteismo nella sua fisonomia poetica, sublime, o se si vuole nella sua più crassa fisonomia, come si sa, bisogna frugare nelle poesie orientali, e trovarne le più ampie esposizioni in India. Tra la ricchezza che là ci è schiusa, scelgo io il Bhagavad-Gita, che ci si presenta come il più autentico; e tra i pezzi addotti e ripetuti fino alla noia sceglierò i luoghi più incisivi. Nella decima lezione (1) dice Crisna di sè:

« Io sono il respiro che dimoro in corpo a' viventi: io sono il principio, il mezzo de'viventi, ed io ne sono pure il fine. Sono tra le stelle il sole rilucente, e tra' segni lunari sono la luna. Tra'santi libri sono il libro degli inni,e tra'sensi il senso, l'intelletto de' viventi.... Tra' Rudras son io Siva, e son Meru tra i vertici de' monti, e tra'monti l'Himalaya ec. Tra gli animali sono il leone... Tra le lettere sono l'A, tra le stagioni la primavera... Son il seme di tutte cose,e non v'ha cosa che sia senza di me.... »

Anche in codeste sensibili dipinture Crisna si dà per l'ottimo in tutte cose, ma non come tutto. Nè bisogna credere

(1) Schlegel, pag. 62.

che oltre di Crisna vi sia anche altro Dio od un Dio: come già va detto nel pezzo riportato, Crisna insiememente è Siva ed anche Indras; e poco poi nella lezione 11ma (1) si dice che anche Brahma è in lui. Cosicchè va fatta differenza tra le esterne esistenze non essenziali, ed alcune essenziali che sono egli stesso. Anche quando incomincia col dire ch' egli è il principio, il mezzo ed il fine de' viventi, questa totalità è distinta dal vivente stesso come singolare esistenza. Non si può dunque nomar panteismo questa dipintura che estende ampiamente la divinità nella sua esistenza: si può dire piuttosto che l' empirico mondo infinitamente moltiplice, il tutto, sia ridotto ad una più limitata quantità di esistenze essenziali, ad un politeismo. Ma nel detto sta già, che anche queste sostanzialità delle esistenze esterne non serbano la indipendenza necessaria per poter esser chiamati Dei: perfino Siva, Indras e simili si risolvono nell'unico Crisna.

A questa riduzione si va espressamente ne' seguenti tratti (2). Crisna dice:

« Io sono l'origine del mondo intiero e della sua dissoluzione. Non vi ha nulla miglior di me. Da me pende l'universo, come da un filo i globetti di perle. Son io il sapore dell' acqua, lo splendore del sole e della luna, il nome mistico in tutti i libri sacri.... la vita in tutti i viventi... l' intelletto degl' intelligenti, la potenza de' forti. »

Aggiunge, che per Maya (3), la quale non ha indipendente consistenza, e per le proprie qualità di essa, il mondo illuso non riconosce lui come il più alto, l'immutabile; e che sia malagevole liberarsi da codesta Maya: ma che quanti partecipano di lui la vincono.

Il concetto si ricomprende poi in una semplice espressione:

(1) Schlegel, pag. 15.
(2) Schlegel, Lez. 7, pag 7 e segg.
(3) Schlegel, articolo Maya.

Alla fine di molte nuove nascite, dice Crisna, l'uomo dotato di scienza mi gridò: Vasuvedas (cioè Crisna) è tutto: ma è difficile a trovare un uomo di gran senno che abbia tal convinzione. Altri volgonsi ad altri Dii: io li ricompenso secondo la loro fede; ma il compenso di que' che veggono sì poco è limitato. Gli stolti credon visibile me, me l'invisibile, l'imperituro...

Tal *tutto* che Crisna asserisce di se stesso, è tanto poco il tutto, quanto l'*Uno* eleatico, e la sostanza di Spinosa. Che anzi questo tutto, infinitamente diversa sensibile moltiplicità del finito, è determinato in ognuno di ta' concetti, come l'accidentale che non è in sè e per sè, ma ha sua verità nella sostanza, nell'uno, che, diverso da quell'accidentale, è solamente divino ed è Dio. La religione indiana procede inoltre al concetto di Brahma, pura identità del pensiero in se stesso, in dove spariscono e l'empirico tutto del mondo, ed ancora quelle più determinate sostanzialità che si chiamano Dei. Onde Colebrooke e molti altri hanno determinata la religione indiana nel suo Essenziale come monoteismo. E che questa determinazione non sia inesatta si deduce dalle poche riferite linee. Nonpertanto codesta unità di Dio, e propriamente del Dio spirituale, è tanto poco concreta in sè, è, per così dire, tanto imbelle, da essere con altrettanto di esattezza il più insensato politeismo. Nonpertanto l'idolatria de' poveri Indiani, nell'adorare la scimia od altra cosa simile, non è quel meschino concetto del panteismo che tutto è Dio e Dio è tutto. Del resto lo stesso monoteismo indiano è un esempio del quanto poco si ricavi da un nudo monoteismo, quando l'Idea del Dio non sia profondamente determinata in lei stessa. In effetti quell'unità, in quanto è astratta in sè, epperò vuota, fa sì che si abbia per indipendente fuori di essa il concreto in generale, come una moltiplicità di Dei, ossia di empiriche mondiali individualità. Perfino il panteismo, secondo il superficial concetto dello stesso, potrebbe nomarsi monoteismo; perocchè se, giusta lo stesso, Dio è identico al mondo, confessa però d'esservi un sol mondo, ep-

perciò in siffatto panteismo anche un solo Dio. La vuota numerica unità certamente dee asserirsi del mondo; ma tale astratta determinazione non ha altro particolare interesse; che anzi siffatta numerica unità importa che sia suo contenuto la infinita pluralità e moltiplicità delle cose finite. Ed intanto quell' illudersi con la vuota unità rende possibile ed induce il concetto di panteismo. Solo il concetto indeterminato e fosco del mondo, come di una cosa, di un tutto, può a caso riguardarsi confondibile con Dio: e sol per ciò si fa possibile il ritenere che possa credersi Dio essere il mondo; perocchè, prendendosi il mondo come è, l'insieme del come l'infinita quantità delle esistenze empiriche, non si potrebbe ritenere neppur possibile potervi essere un panteismo, che creda di tal contenuto esser esso Dio.

Per ritornare anche una volta al fatto, volendo trovare la coscienza dell' uno non nell' indiano dividersi da una parte nella indeterminata unità del pensiero astratto e dall'altra parte nel noioso svolgimento della stessa ne' particolari a mo' di litania, ma trovarla in bellissima purezza e sublimità, bisogna guardare ne'Maomettani. Quando p. e. nell'ottimo Dschelaleddin - Rumi in particolare l' identità dell' anima con l' uno vien rilevata come identità d' amore; tale spirituale identità è un sublimarsi sul finito e volgare, una trasfigurazione del naturale e dello spirituale, in cui anche l'esterno ed il caduco dell' immediata natura al par che dell' empirico terreno spirituale vien segregato ed assorbito (1).

(1) Non posso astenermi, in grazia di un più esatto concetto, riportare qui alcuni passi, in dove Rackert, da cui son presi, ha mostrata la sua maravigliosa arte di tradurre.

III. Guardai in su, e vidi in tutti gli spazi l' uno; guardai in giù, e vidi in tutte le spume dell' onde l' uno.

Guardai in cuore: era un mare, uno spazio di mondi, pieno di mille sogni; e vidi in tutti i sogni l' uno.

Aria, fuoco, terra ed acqua son fusi in uno, temendo di te, che nulla osa elevarsi a te uno.

Io mi astengo dall' aumentare gli esempi de' religiosi e poetici concetti, che si è solito chiamar panteistici. Si è già cen-

I cuori di ogni vita tra cielo e terra non finiscono di prestare adorazione a te uno.

V. Benchè il sole sia un' immagine del tuo splendore, pure la mia luce e la tua originariamente è una soltanto.

Se il cielo non è che polvere che s'attacca a'tuoi piedi, però l' uno è: ed il mio Essere ed il tuo è uno soltanto.

Il Cielo sarà polvere, e la polvere diverrà cielo e l' uno resterà: la mia Essenza e la tua è una soltanto.

Come vengono le parole di vita, che vanno pel cielo, a riposare nell'angusto spazio del reliquiario del cuore soltanto?

Come i raggi del sole per risplendere più sereni si celano nel friabil velo delle gemme soltanto?

Come si può, mangiando fango e bevendo poltiglia, formar soltanto della rosa la bellezza?

Come la cheta conchiglia che succhia una gocciolina soltanto qual lucido di perla crea il diletto della luce solare?

O cuore, se tu nuoti ne'flutti o risplendi nelle fiamme, flutti e fuoco son solo un' acqua: sii tuo; sii puro soltanto.

X. Io ti dico come dall' argilla sia formato l' uomo; come Dio nell' argilla spirò l' aura d' amore.

Io ti dirò perchè i cieli sempre girano, mentre il trono di Dio gli riempie dello splendor d' amore.

Io ti dirò perchè il vento del mattino spiri fresco tra le foglie della rosa dell' amore.

Io ti dirò perchè la notte stenda il velo per consacrar il mondo in un talamo d'amore.

Posso io sciogliertì tutti gli enigmi della creazione, perchè la soluzione di ogni enigma è l' amore.

XV. Certo la morte mette fine alle miserie della vita; eppure la vita trepida innanzi alla morte.

Così trepida un cuore innanzi all'amore quasi fosse minacciato di morte.

Perchè come si sveglia amore, muore l' Io il severo despota. Oh! lascialo morire nella notte e libero respira nell' aurora.

Chi potrebbe riconoscere in questa poesia che sorvola sull' esterno e sul sensibile il prosastico concetto che si ha del così detto panteismo, pel

nato (Osserv. al § 50 della Logica) de' filosofi a' quali si dà questo nome, p. e. degli Eleatici e de' seguaci di Spinosa, qualmente essi non identificano Dio col mondo: in questi filosofi, reputati panteisti, il tutto non ha verità; onde li si può chiamare con più esattezza monoteisti, ed in rapporto al concetto del mondo si avrebbe a disegnarli come acosmisti. Esattissimamente il loro sistema avrebbe a determinarsi come quello che comprende l' Assoluto solo come sostanza. Dell' orientale, e particolarmente della maomettana maniera di concepire, può dirsi che l'assoluto apparisce come il genere assolutamente universale, insito nelle specie e nelle esistenze, ma di modo che a queste non convenga effettiva realtà. Il difetto dell' insieme di codeste guise di concepire e di siffatti sistemi sta nel non procedere o determinare la sostanza come subbietto e come spirito.

Tutte codeste maniere di concepire e sistemi provvengono da un sol bisogno comune ad ogni filosofia e religione, quello cioè di aver un concetto di Dio, e quindi comprendere la rela-

uale tutto che è divino vien rabbassato all'esterno ed al sensibile?Le ric-
ie notizie che Tholuck ci dà delle poesie di Dschelaleddin ed altri nel
o Florilegio della mistica orientale, sono ordinate allo stesso punto di
sta del quale si parla. Il Sig. Tholuck mostra nell' introduzione quanto
rofondamente il suo cuore avesse compreso il misticismo:egli determina
iù precisamente, ivi stesso, il carattere dell'Oriente, a fronte dell'indole
ropria all'Occidente cristiano. Essi nella loro diversità hanno la determi-
azione comune d' essere mistici.Il ligame del misticismo col così detto
anteismo (vedi pag. 33) racchiude l'interna vitalità del cuore e dello spi-
to, che essenzialmente consiste nell'annullar l'esterno tutto,quale si usa
tribuire al panteismo. D'altra parte il Sig. Tholuck inclina all'ordinario
sco concetto di panteismo : e certamente un più profondo esame dello
esso dal punto del suo sentire non avea interesse per quell'autore: e lo
vede compreso da meraviglioso entusiasmo per un misticismo che, se-
ondo l'ordinaria espressione,sarebbe a chiamarsi del tutto panteista: ma
uando si dà a filosofare (pag. 12 e segg.) non si eleva sull'ordinaria po-
zione della metafisica intellettuale, e delle sue non critiche categorie.

zione dello stesso al mondo. In filosofia si riconosce meglio, che con la determinazione della natura di Dio si determina la sua relazione al mondo. L' intelletto riflessivo, perciò, comincia a rigettare le guise di concepire ed i sistemi del cuore, della fantasia e della speculazione che esprimono una dipendenza reciproca tra Dio e il mondo; e per aver Dio puramente nella fede o nella coscienza, lo si distingue come l' Essenza dall' appariscenza, come l' infinito dal finito. Con siffatta distinzione però subentra anche la convinzione del rapporto dell' appariscenza all' Essenza, del finito all' infinito, e così via via; ed insieme la riflessiva quistione sulla natura di tal rapporto. E l' intima difficoltà della cosa sta appunto nella forma di riflessione sulla stessa. Tal rapporto è quello che vien chiamato l'incomprensibile da coloro che non vogliono sapere la natura di Dio. Alla fine della filosofia, e precisamente in un' essoterica considerazione, non vi ha più luogo per ispendere una parola su ciò che si chiama comprendere. Intanto, poichè con l' appreensione di codesto rapporto si connette l' appreensione della scienza in generale e tutte le accuse contro la stessa, può in proposito ricordarsi, che, mentre la filosofia ha da fare in ogni caso con l'unità, ma non con l'astratta unità, con la nuda identità, col vuoto assoluto, bensì con la concreta unità (con la nozione), e nel suo intiero corso s' impaccia di essa sola; ciascun gradino del processo è una speciale determinazione di tal concreta unità; e la più profonda la suprema delle determinazioni dell' unità è quella dello spirito assoluto. Da coloro che giudicano della filosofia e vogliono pronunciare sulla stessa, sarebbe a desiderarsi che essi si dessero a penetrare codeste determinazioni dell'unità, che si sforzassero almeno di conoscere avervi una grande diversità tra le stesse. Ma essi mostrano tanta poca conoscenza e tanto poco studio su di ciò, che udendo parlar d' unità (ed il rapporto pure racchiude unità) si fermano all' astrattissima indeterminata unità, astraendo da quello in cui soltanto cade tutto l' interesse, cioè dalla guisa di determinazione dell' unità. Laonde non sanno

essi dir altro sulla filosofia se non che la nuda identità sia suo principio e risultato, e che essa sia il sistema della identità. Tenendosi a codesto innozionale pensiero dell'identità, essi non comprendono un'acca della concreta unità, nozione e contenuto della filosofia; ed afferrano anzi il suo opposto. Essi si comportano in questo campo come i fisici in fisica; i quali ben sanno d'aver presenti molte sensibili proprietà e materie, od ordinariamente solo materie, perchè le proprietà stesse si cangiano in materie; e sanno pure che codeste materie stanno in reciproco rapporto: la quistione è di quale specie codesto rapporto sia: e le particolarità e l'intiera differenza delle naturali inorganiche e viventi cose posa soltanto sulla diversa determinazione di siffatta unità. Invece però di riconoscere codesta unità nelle sue diverse determinazioni, la fisica ordinaria (inclusa la chimica) abbraccia solo una di esse, esterna, pessima, cioè la composizione; l'applica all'intiera serie delle figure naturali, e rende impossibile comprendere qualunque di esse. Quel vuoto panteismo provviene così immediatamente dalla cennata vuota identità. Coloro che rimproverano alla filosofia codesta loro propria creazione, in considerando il rapporto di Dio al mondo, intendono che della categoria di rapporto l'uno, ma sol l'uno momento, e propriamente il momento dell'indeterminazione, sia l'identità; ma si arrestano a questa mezza appreensione, ed asseverano fattiziamente, falsamente, che la filosofia ritenga la identità di Dio e del mondo; e poichè in ambi, in Dio al par che nel mondo, vi ha ferma sostanzialità, ne inducono che nella idea filosofica Dio sia composto di Dio e del mondo; e questo è il concetto che essi si fanno del panteismo, e che attribuiscono alla filosofia. Quelli che nel loro pensiero o nell'appreensione del pensiero non vanno oltre tali categorie, ma partono dalle stesse, quelli che le immettono in filosofia, là dove non si trovano, le attaccano macchie per dirla macchiata; schivano le difficoltà che nascono nell'appreensione del rapporto di Dio al mondo; e ciò insiememente con molta agevolezza, confessando che questo rappor-

to racchiude per sè una contraddizione che essi non intendono. In conseguenza fa d' uopo ch' essi si volgano ad un indeterminatissimo concetto di tal rapporto, ed alle più correnti guise dello stesso, quali p. e. quelle di onnipresenza, di provvidenza e simili. In tal senso il credere non significa altro se non il non procedere ad un determinato concetto, ed il non voler scrutarne più a fondo il contenuto. Si permette ad uomini e posizioni sociali d' inculto intelletto il contentarsi di concetti indeterminati: ma quando un culto intelletto ed un interesse si contenti d' indeterminati concetti per la considerazione riflessiva di quello che vien riconosciuto per più elevato e quale altissimo interesse, è difficile ridire se lo spirito nel fatto prenda sul serio quel contenuto. Ove però coloro, che aderiscono al dato vuoto intendimento, p. e. all' opinione dell'onnipresenza di Dio, lo prendono sul serio, nel senso che essi con ciò si fanno presente la credenza in un determinato concetto, quante difficoltà non incontrerebbe la credenza che hanno alla vera realtà delle sensibili cose? Essi non lasciano certamente come Epicuro dimorar Dio negl' interstizi delle cose, cioè ne' pori fisici; essendo que' pori il negativo che esser deve accanto alla materia reale. E già in tale *accanto* avrebbero il loro panteismo dello spazio, il loro tutto che determina l'esteriorità reciproca dello spazio. Attribuendo essi a Dio un' operosità sullo e nello spazio pieno, sul mondo e nello stesso, nel suo rapporto al medesimo; avrebbero già in fatto il cattivo concetto da lor nomato panteismo, o dottrina del Tutto è uno, ma qual propria necessaria conseguenza de' loro cattivi concetti del mondo e di Dio. Si potrebbe far comprendere a costoro come, per imputare alla filosofia l' unità od identità di che si è parlato tanto, incorrono in tanta inesattezza e negligono il vero sol per la difficoltà di far entrare in testa pensieri e nozioni, cioè non l'astratta unità ma le moltiplici guise della sua determinazione. Sempre che si appongono ad opinioni fattizie, ed i fatti valer debbono di pensieri e nozioni, per loro è impossibile comprenderli. Ma pure l'adempimento di tal postulato si è reso super-

fluo da che è divenuto un pregiudizio stabilito, esser la filosofia panteismo, sistema d' identità, dottrina del Tutto è uno: cosicchè uno il quale non conoscesse questo fatto verrebbe trattato o come un ignorante di una cosa conosciuta, od uno che cerchi un sutterfugio per qualunque sia il suo scopo. A causa di tal gridare a coro ho io creduto dover dilucidare l' esterna ed interna non verità di questo preteso fatto nella presente già troppo lunga essoterica trattazione:e ciò perchè non si può parlare se non essotericamente sulla esterna compreensione delle nozioni quasi puri fatti, onde le nozioni vengono cangiate nel loro opposto. La trattazione essoterica di Dio e della identità, al par che del riconoscere e della nozione, consiste nella filosofia stessa.

198.

Siffatta nozione della filosofia è l'Idea che pensa se stessa,è la verità conoscitrice (Logica § 236), la logica col significato d' esser sa l' universalità avverata nel concreto contenuto, come nella sua altà. Per tal guisa la scienza ritorna al suo cominciamento; e la gica è il suo risultato, come spirito che da' presupposti giudizi (in ove la nozione era soltanto in sè ed il cominciamento immediato) all' appariscenza che avea in essi si eleva al suo puro principio come nel suo elemento.

199.

Tale appariscenza è quella che in sulle prime motiva gli ulteriori viluppi. La prima appariscenza fa il raziocinio, che ha per fondanental punto di partenza la logica, la natura a mezzo termine, e lo pirito per conchiusione. La logica si fa natura,e la natura si fa spirito. La natura che sta immezzo tra lo spirito e la sua Essenza, non i segrega al certo in estremi di finita astrazione, nè se ne separa come indipendente,quasi che ricomprendesse l'Altro sol come altro; perocchè il raziocinio è nell'Idea e la natura è determinata essenzial-

mente sol come punto di passaggio e negativo momento, ed Idea in sè: ma la mediazione della nozione ha la forma esterna di passaggio, e la scienza ha la forma di un processo di necessità, cosicchè la libertà della nozione è posta soltanto in uno degli estremi, come il ricomprendersi della nozione con se stessa.

200.

Tale appariscenza è tolta nel secondo raziocinio, in quanto che questa ha già il punto fermo dello spirito stesso che è il mezzo termine del processo, presuppone la natura e conchiude con la Logica. È desso il raziocinio della spirituale riflessione nella Idea: la scienza vi apparisce come un subbiettivo riconoscere; il cui scopo è la libertà, la quale è pur la via di produrla.

201.

Il terzo raziocinio è l' Idea della filosofia, che ha la ragione che si sa, l' assoluto universale, per suo mezzo termine, che si spezza in ispirito e natura, presuppone quello come il processo della subbiettiva attività dell' Idea, e fa della natura un universale estremo, come processo dell'Idea che è in sè obbiettiva. Il giudicarsi (dividersi) dell' Idea nell' una e nell' altra appariscenza (§ 199, 200) le determina come sue manifestazioni (la ragione che si sa), e si riunisce in esse; chè la natura della cosa, la nozione, è quella che si muove e si sviluppa; e questo movimento è insieme l' attività del riconoscere: e l' eterna Idea che è in sè e per sè, come spirito assoluto, effettua, produce e gode.

Ἡ δὲ νοήσις ἡ καθ' αὑτὴν . τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου· καὶ η μάιστα, τοῦ μάλιστα.

Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ ἵνεται θιγγάνων καὶ νοῶν· ὥστε τὰυτὸν νοῦς καὶ νοητον· τὸ γαρ εκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσιας, νοῖς . ἐνεργεῖ δὲ ἔχον· ὥστε κεῖνο μᾶλλον τοὶτου, ὅ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν· καὶ ἡ θεωρία τὸ διστον καὶ ἄριστον. Εἰ οὖν οὕτως οὗ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτε, ὁ θεὸς εἰ θαυμαστὸν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον· ἔχει δὲ ὧδε.

Καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια, ζωὴ· ἐκεῖνος δὲ ἡ νέργεια . ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἴδιος· φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἴδιον, ἄριστον ὥστε ζοὴ αὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. Τοῦτο γὰρ ὁ θεὸς.

Aristotele, Metafisica, XI, 7.

Ipsa vero intellectio secundum se, eius est, quod secundum se ptimum est: et quae maxima est, eius quod maxime est.

Se ipsum vero intellectus intelligit assumptione intelligibilis. Inelligibilis namque fit attingens et intelligens, ita ut idem intelletus, et intelligibile sit. Susceptium enim intelligibilis et substanae, intellectus est; operatur enim habens. Quare istud magis, uam illud, est id divinum, quod intellectus videtur habere; et speulatio optimum, et maxime delectabile.—Si igitur ita bene se haet, Deus semper, ut nos aliquando, admirabile est, quod si mais, quam illud, est id divinum, quod intellectus videtur habere: et peculatio optimum et maxime delectabile est: quod si magis, adhuc dmirabilius est. At ita se habet.

Caeterum vita quoque profectio inexistit. Siquidem intellectus peratio, vita est: ille vero est actus: actus vero per se, illius vita ptima et perpetua est. Dicimus itaque Deum sempiternum, optiumque vivens est. Quare vita, et aevum continuum et aeternum Deo inest. Hoc enim est Deus. *Jacobi Cacauboni, Lugduni, MDXC.*

FINE.

1322

OPERE GIÀ PUBBLICATE

DI

GIORGIO G. F. HEGEL

tradotte dall' originale

da Alessandro Novelli

La Logica con le illustrazioni ed aggiunte di Von Henning . . . . . Lire 3,40

La Filosofia del Diritto, ossia il Diritto di Natura e la Scienza della Politica, con le dilucidazioni ed aggiunte di E. Gans 3,40

La Fenomenologia dello Spirito ordinata da Giovanni Schulze 3,40

L'Idea del Bello d'Arte, 1.° parte dell'Estetica, ordinata da H. G. Hotho. 3,40

Le Forme Artistiche, o lo Sviluppo dello Ideale, 2.° parte dell' Estetica ordinata da H. G. Hotho 3,40

SOTTO I TORCHI

Il Sistema delle Arti Singole, 3.° parte dell'Estetica, ordinata da H. G. Hotho; risguardante l' Architettura, la Scultura, la Pittura e la Musica.