

Volume secondo

G.W.F. Hegel
Fenomenologia dello spirito

Traduzione di Enrico De Negri

La Nuova Italia editrice



La presente ristampa anastatica è tratta
dall'edizione pubblicata nel 1960
nella collana « Classici della filosofia ».
Titolo originale: *Die Phänomenologie des Geistes*
© Copyright 1973 by La Nuova Italia editrice, Firenze

VI.

Lo spirito.

La ragione è spirito, dacché la certezza di essere [1] ogni realtà è elevata a verità, ed essa è consapevole a se stessa di sé come del suo mondo, e del mondo come di se stessa. — Il divenire dello spirito presentava il movimento immediatamente precedente, nel quale l'oggetto della coscienza, la pura categoria, si elevava a concetto della ragione. Nella ragione osservativa questa pura unità dell'Io e dell'essere, dell'esser-per-sé e dell'esser-in-sé, è determinata come lo in-sé o come essere, e la coscienza della ragione trova sé. Ma la verità dell'osservare è piuttosto il superamento di questo istinto dell'immediato trovare, di questo incosciente esserci di quella verità. La categoria intuita, la cosa trovata entrano nella coscienza come l'esser-per-sé dell'Io, il quale ora nell'essenza oggettiva sa sé come il Sé. Ma questa determinazione della categoria come esser-per-sé opposto all'esser-in-sé è anch'essa unilaterale, ed è un momento togliente se medesimo. La categoria vien perciò determinata per la coscienza, com'essa categoria è nella sua universale verità, quale essenza *in sé* e *per sé* esente. Questa determinazione tuttavia astratta, costituente la Cosa stessa è soltanto l'essenza spirituale, e la coscienza di tale essenza è soltanto un sapere formale di questa, il quale si affaccenda intorno a un qualche

contenuto di essa medesima; in effetto questa coscienza è ancora separata come un singolo dalla sostanza, e o dà leggi arbitrarie od opina di avere nel suo sapere come tale le leggi quali esse sono in sé e per sé; e ritiene di essere la loro forza giudicante. — Ovvero, mettendoci dal punto di vista della sostanza, questa è l'essenza spirituale *in sé e per sé essente*, la quale non è ancora consapevolezza di se stessa. Ma l'essenza *in sé e per sé essente*, la quale in pari tempo è a sé effettuale come coscienza, e rappresenta sé a se stessa, è lo spirito.

[2] La sua essenza spirituale è già stata definita come la sostanza etica; ma lo spirito è l'effettualità etica. Lo spirito è il Sé della coscienza effettuale, alla quale esso o, piuttosto, la quale a se stessa si contrappone come oggettivo mondo effettuale; un tal mondo, peraltro, ha perduto, per il Sé, ogni significato di estraneità, così come il Sé ha perduto ogni significato di un esser-per-sé separato, dipendente o indipendente, da quel mondo. Lo spirito è la sostanza e l'essenza universale, eguale a se stessa, permanente, — il granitico e indissoluto fondamento e punto di partenza dell'operare di tutti, — è il loro fine e la loro meta, come il pensato *in-sé* di ogni autocoscienza. — Questa sostanza è anche l'opera universale la quale, mediante l'operare di tutti e di ciascuno, si produce come loro unità ed eguaglianza: questa sostanza è infatti l'esser-per-sé, il Sé, l'operare. In quanto sostanza, lo spirito è l'inoscillante, giusta autoeguaglianza; ma in quanto esser-per-sé, la sostanza è l'essenza che si è dissolta, è l'essenza buona che si sacrifica, della quale ciascuno fa quel che gli aggrada, lacerando l'essere universale e prendendosene la sua parte. Questa dissoluzione e singolarizzazione dell'essenza è appunto il momento dell'operare e del Sé di tutti; tale momento è il moto e l'anima della so-

stanza, ed è l'essenza universale edotta al suo effetto. Proprio perché la sostanza è l'essere che è stato risolto nel Sé, proprio per questo essa non è l'essenza morta, anzi è effettuale e vitale.

Di conseguenza lo spirito è l'assoluta, reale essenza [3] che sostiene se stessa. Tutte le figure della coscienza fin qui apparse sono astrazioni di questo spirito medesimo; esse sono il suo analizzarsi, il suo distinguere i propri momenti, e il suo indugiare in momenti singoli. Questo isolare tali momenti ha a suo presupposto e a sua sussistenza lo spirito stesso; ovvero esso isolare esiste solo nello spirito, il quale è l'esistenza. Questi momenti, così isolati, paiono bensì esistere come tali; ma il loro avanzare e il loro ritornare nel loro fondamento ed essenza mostrò com'essi siano soltanto momenti o grandezze dileguanti; e quell'essenza è appunto tale movimento e dissolvimento di siffatti momenti. Qui, dove è posto lo spirito o la riflessione di essi momenti in se stessi, la nostra riflessione può, secondo questo lato, ricordarli brevemente; essi erano coscienza, autocoscienza e ragione. Lo spirito è dunque coscienza *ut sic*, il che comprende in sé la certezza sensibile, il percepire e l'intelletto, in quanto esso spirito nella analisi di se medesimo tien fermo il momento secondo il quale esso è a se stesso oggettiva effettualità nell'elemento dell'essere, ed astrae dal fatto che questa effettualità è il suo proprio esser-per-sé. Quando invece lo spirito tien fermo l'altro momento dell'analisi, che il suo oggetto è il suo esser-per-sé, allora esso è autocoscienza. Ma come immediata coscienza dell'esser-in-sé e dell'esser-per-sé, come unità della coscienza e dell'autocoscienza, esso è la coscienza avente razionalità, coscienza la quale, come indica quell'avere, ha l'oggetto come in sé razionalmente determinato o come determinato dal valore della categoria. Ma in un modo tale

da non possedere per la consapevolezza dell'oggetto il valore di categoria. Lo spirito è la coscienza dalla cui considerazione noi proprio ora veniamo. Se questa ragione, cui esso *ha*, è infine intuita da lui come tale che è ragione, o come la ragione che è in lui *effettuale* e che è il suo mondo, allora esso è nella sua verità; esso è lo spirito, è l'essenza *etica effettuale*.

[4] In quanto è la *verità immediata*, lo spirito è la *vita etica* di un *popolo*: l'individuo che è un mondo. Lo spirito deve giungere alla coscienza di ciò che esso è immediatamente, deve togliere la bella vita etica, e, attraverso una serie di figure, riuscire al sapere di se stesso. Queste figure si distinguono peraltro dalle precedenti, perché sono gli spiriti reali, sono effettualità peculiari e, anziché figure della coscienza soltanto, sono figure di un mondo.

[5] Il *vivente mondo etico* è lo spirito nella sua verità; tosto ch'esso giunga all'astratto *sapere* della sua essenza, l'eticità tramonta nella formale universalità del diritto. Lo spirito, scisso oramai in se stesso, iscrive nel proprio elemento oggettivo, come in un'effettualità rigida, l'uno dei suoi mondi, il *regno della cultura*, e di contro ad esso, nell'elemento del pensiero, il *mondo della fede*, il *regno dell'essenza*. Ma entrambi i mondi, còlti concettualmente dallo spirito che torna in sé dopo avere in tal modo perduto se stesso, vengono scompigliati e rivoluzionati dall'intellezione e dal suo diffondersi, il rischiaramento illuministico; e il regno separato ed esteso nell'al di qua e nell'al di là, ritorna nell'autocoscienza che ora, nella moralità, coglie sé come essenzialità e l'essenza come Sé effettuale; né pone più fuori di sé il suo mondo e il fondamento di questo, anzi fa tutto ardere in sé e, come coscienza morale, è lo spirito certo di se stesso.

[6] Il mondo etico, il mondo lacerato nell'al di qua e

nell'al di là e l'intuizione morale del mondo son dunque gli spiriti dei quali si svilupperà il movimento e il ritorno nel semplice e per sé essente Sé dello spirito; e come meta e risultato di quelli scaturirà l'autocoscienza effettuale dello spirito assoluto.

A.

Lo spirito vero; l'eticità.

[7] Nella sua verità semplice lo spirito è coscienza, e pone i suoi momenti l'uno fuori dell'altro. L'azione lo divide nella sostanza e nella coscienza della sostanza; e separa tanto la sostanza, quanto la coscienza. La sostanza come *essenza universale* e come *fine* si contrappone a sé quale *effettualità singolarizzata*; il medio infinito è l'autocoscienza la quale, *in sé* unità di sé e della sostanza, lo diviene ora *per sé*; unisce l'essenza universale e la sua *effettualità singolarizzata*, eleva questa a quella e agisce eticamente, — e quella abbassa a questa e realizza il fine cioè la sostanza soltanto pensata; essa produce come *sua opera*, e quindi come *effettualità*, l'unità di se stessa e della sostanza.

[8] Nel dirompersi della coscienza la sostanza semplice ha ricevuto, da una parte, l'opposizione di contro alla autocoscienza, e presenta, quindi, d'altra parte, anche in se stessa la natura della coscienza: il distinguersi, cioè, *in sé* quale mondo organizzato nelle proprie masse. La sostanza si scinde dunque in una distinta *essenza etica*: in una legge umana e in una legge divina. In pari modo, l'autocoscienza che le sorge di contro si ascrive, secondo la sua *essenza*, ad una di queste potenze; e, come *sapere*, si scinde nella ignoranza e nel sapere di ciò ch'essa opera; sapere che è perciò un falso sapere. L'autocoscienza dunque sperimenta nella sua operazione sia la contraddizione di quelle po-

tenze nelle quali la sostanza si è scissa, e la loro reciproca distruzione; sia la contraddizione del suo saper l'eticità del proprio agire con ciò che è etico in sé e per sé; e va incontro al suo proprio tramonto. Ma, nel fatto, con questo movimento la sostanza etica è diventata autocoscienza effettuale, ovvero questo Sé è diventato qualcosa che è in sé e per sé; ma così è andata a fondo proprio l'eticità.

a.

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

[Nazione e famiglia. La legge del giorno e il diritto (9) delle ombre]. — La sostanza semplice dello spirito si divide come coscienza. O come la coscienza dell'essere astratto, dell'essere sensibile, passa nella percezione, così anche l'immediata certezza del reale essere etico; e come per la percezione sensibile il semplice essere diviene una cosa dalle molte proprietà, così per la percezione etica il caso dell'agire è un'effettualità dai molti rapporti etici. A quella peraltro la vana molteplicità delle proprietà si raccoglieva nell'opposizione essenziale della singolarità e dell'universalità; e ancor più a questa, che è la purificata opposizione sostanziale, la molteplicità dei momenti etici diviene la duplice faccia di una legge della singolarità e di una dell'universalità. Ma ciascuna di queste masse della sostanza resta l'intero spirito; se nella percezione sensibile le cose non hanno alcun'altra sostanza che le due determinazioni della singolarità e dell'universalità, qui entrambe le determinazioni esprimono soltanto l'opposizione superficiale di entrambi i lati l'un verso l'altro.

[La legge umana]. — Nell'essenza, che noi qui con- (10)

sideriamo, la singolarità ha il significato dell'*auto-coscienza* in generale, non quello di una singola coscienza accidentale. In questa determinazione la sostanza etica è dunque la sostanza *effettuale*, lo spirito assoluto *realizzato* nella molteplicità della *coscienza* esistente. Esso è l'*essenza comune* o *comunità* che *per noi*, al momento di entrare nella figurazione pratica della ragione in generale, era l'assoluta essenza, e che qui, nella sua verità, è sorta *per se stessa* come cosciente essenza etica e come l'*essenza per la coscienza* che noi abbiamo ad oggetto. Esso è *spirito* che è *per sé*, — in quanto mantiene sé nel *riflesso degli individui*; — ed è spirito che è *in sé* o sostanza, in quanto li tiene in se stesso. In quanto *sostanza effettuale* esso è un *popolo* o una *nazione*; in quanto *coscienza effettuale*, esso è *cittadino* della nazione. Questa coscienza ha la sua *essenza* nello spirito semplice, e ha la certezza di se stessa nell'*effettualità* di questo spirito, in tutto il popolo, ed ha ivi immediatamente la sua *verità*; non dunque in qualcosa che non sia effettuale, anzi in uno spirito che ha *esistenza e validità*.

[11] Un tale spirito può venir chiamato legge umana, poiché esso è essenzialmente nella forma dell'*effettualità consapevole di se stessa*. Nella forma dell'universalità esso è la *legge nota*, è il costume *dato*; nella forma della singolarità esso è la certezza effettuale di se stesso nell'*individuo* in genere; e la certezza di sé come *individualità semplice* esso è come governo; la sua verità è la *palese validità* esposta alla luce del giorno; *esistenza* la quale per la certezza immediata prende la forma dell'essere messo in libertà.

[12] [*La legge divina*]. — Ma a questa potenza etica e a questo esser palese si contrappone un'altra potenza: la *legge divina*. Infatti il *potere etico dello Stato* ha, in quanto *movimento dell'operare cosciente* a se stesso, la

sua opposizione della *semplice e immediata essenza* dell'eticità; come *universalità effettuale* esso è una forza contro l'esser-per-sé individuale; e come effettualità in generale esso ha nell'essenza *interiore* un'alterità diversa da quella ch'esso è.

Si è già rammentato che ciascuna delle opposte [13] guise d'esistere della sostanza etica la contiene tutta, e contiene tutti i momenti del suo contenuto. Se dunque la comunità è la sostanza etica come l'operare effettuale di sé consapevole, l'altro lato ha la forma della sostanza immediata o posta nell'elemento dell'essere. Questa è così, da una parte, l'interiore concetto o la possibilità universale dell'eticità in genere; ma ha, d'altra parte, parimente in sé il momento dell'auto-coscienza. Esso momento, esprimendo l'eticità in tale elemento dell'*immediatezza* o dell'*essere*, od esprimendo un'*immediata* coscienza di sé e come essenza e come questo *Sé* in un altro, esprimendo cioè una *naturale comunità etica*, — è la *famiglia*. Questa come il concetto *privo di consapevolezza* e tutt'ora interiore della effettualità conscia di sé, come l'*elemento* dell'effettualità del popolo, sta di contro al popolo stesso; come *essere etico immediato* sta di contro all'eticità che si forma e si mantiene *lavorando* per l'universale; — i penati si contrappongono allo spirito universale.

Ma sebbene l'*essere etico* della famiglia si determini [14] come *essere immediato*, pure essa sta entro i termini della sua *essenza etica* non *in quanto* essa famiglia sia il comportarsi *naturale* dei propri membri o in quanto il rapporto di costoro sia il rapporto *immediato* di *singoli membri reali*; l'elemento etico è infatti in sé *universale* e questo comportamento di natura è anch'esso essenzialmente uno spirito, ed è etico solamente come *essenza spirituale*. È da vedere in che consista la sua peculiare eticità. — Anzitutto, essendo l'elemento etico

lo in sé Universale, il rapporto etico dei membri della famiglia non è il rapporto della sensazione né la relazione dell'amore. L'eticità sembra debba ora venire riposta nel comportamento del *singolo* membro della famiglia verso la famiglia *intera* come sostanza, cosicché l'operare del singolo membro e la sua effettualità hanno per fine e contenuto soltanto la famiglia. Ma il fine cosciente che l'*operare* di questo intiero si propone, in quanto esso fine mira ad esso intiero, è di nuovo il singolo. L'acquisto e la conservazione di potenza e di ricchezza in parte mirano soltanto al bisogno e appartengono all'appetito; in parte, nella loro determinazione superiore, divengono qualcosa soltanto mediato. Tale determinazione non cade nella famiglia stessa, ma mira all'universale verace, alla comunità; è anzi negativa verso la famiglia e consiste nel por fuori di lei il singolo, nel soggiogare la sua naturalità e singolarità e nell'edurlo alla *virtù*, alla vita nell'universale e per l'universale. Il fine positivo peculiare della famiglia è il singolo come tale. Affinché questo rapporto sia etico, tanto chi agisce, quanto colui al quale l'azione si riferisce, non potranno comparire secondo il modo di una *accidentalità*, come succede nel portare aiuto o nel prestare un servizio qualunque. Il contenuto dell'azione etica deve essere sostanziale, ossia intero e universale; essa quindi può riferirsi soltanto al singolo nella sua *interezza*, ossia a lui in quanto universale. E ciò anche non in modo da meramente *rappresentarci* che un *servizio reso* possa promuovere tutta quanta la sua fortuna, mentre quel servizio, azione immediata o reale com'esso è, opera in lui solo qualcosa di singolo; — né in modo ch'esso servizio, in quanto vera educazione, si proponga realmente lui come intiero ad oggetto della *serie* delle sue cure e lo tragga fuori come opera; mentre all'incontro, per non dire del fine negativo

rispetto alla famiglia, l'*azione effettuale* ha solo un contenuto limitato; — e tanto meno, finalmente, in modo che quel servizio sia un soccorso col quale si salvi davvero il singolo nella sua interezza; anche il soccorso è infatti un'operazione del tutto accidentale, la cui occasione è una effettualità qualunque che può essere o anche non essere. L'azione, dunque, che riguarda l'intera esistenza del consanguineo e che ha a suo oggetto e contenuto lui, — non il cittadino che non appartiene alla famiglia, né colui che deve divenir cittadino e *cessare* così di valere come *questo singolo*, — ma lui, *questo* singolo appartenente alla famiglia, lui come un'*universale* essenza sottratta alla effettualità sensibile ossia singola, tale azione non riguarda più il *vivente*, ma il *morto* che dalla lunga successione del suo disperso esserci si è raccolto in quest'una compiuta figurazione e che dalla inquietudine della vita accidentale si è innalzato alla quiete dell'universalità semplice. — Siccome egli è *effettuale* e *sostanziale* soltanto come cittadino, il singolo, in quanto non è cittadino e appartiene alla famiglia, è soltanto la debole ombra *ineffettuale*.

[La giustificazione del singolo]. — Questa universalità alla quale giunge il singolo come *tale*, è il *puro essere*, è *la morte*; quel puro essere è l'*immediato, naturale esser-divenuto*, non già l'*operare* di una coscienza. È perciò dovere del membro di famiglia l'aggiungere questo lato, affinché anche il suo ultimo essere, quell'essere *universale*, non appartenga soltanto alla natura, restando qualcosa di non razionale; anzi è suo dovere che esso sia qualcosa di *operato* e che vi sia affermato il diritto della coscienza. O piuttosto, giacché in verità la quiete e l'universalità dell'essenza consapevole di se stessa non appartengono alla natura, il senso della azione è che cada la parvenza, dalla natura arrogatasi,

di un tale operare e che venga restituita la verità. — Ciò che la natura ha in quell'essere, è il lato secondo il quale il suo diventare universale si presenta come il movimento di un *essente*. La natura cade anch'essa entro la comunità etica, e la ha per fine; la morte è il compimento e il lavoro supremo, che l'individuo, come tale, si assume per essa. Ma in quanto l'individuo è essenzialmente *singolo*, è accidentale che la sua morte sia stata immediatamente connessa col suo lavoro per l'universale e ne sia stata il risultato. Che se in parte la morte fu un tal risultato, essa è la negatività *naturale*, il movimento del singolo come *essente*, movimento nel quale la coscienza non torna in se stessa né diviene autocoscienza; ovvero, essendo il movimento dell'*essente* siffatto ch'esso ente vien tolto e giunge all'*esser-per-sé*, la morte è il lato della scissione ove l'*esser-per-sé*, che vien conseguito, è diverso dall'essere che iniziò il movimento. — Poiché l'eticità è lo spirito nella sua verità *immediata*, i lati nei quali la coscienza dello spirito si disgrega rientrano anch'essi in questa forma dell'*immediatezza*, e la singolarità passa in quell'*astratta* negatività che, priva *in se stessa* di consolazione e di conciliazione, deve riceverle *essenzialmente* per mezzo di un'*azione effettuale* ed *esteriore*. — La consanguineità rende quindi completo l'*astratto* movimento naturale aggiungendo il movimento della coscienza, interrompendo l'opera della natura e sottraendo il consanguineo alla distruzione; o meglio, poiché la distruzione o il divenir puro essere del consanguineo son necessari, la consanguineità prende su di sé fin l'atto della distruzione. — Accade così che anche il *morto* essere, l'*essere* universale, divenga un qualcosa che è ritornato in se medesimo, un *esser-per-sé*; o che la singolarità debole, pura e *singola* venga elevata ad *individualità universale*. Il morto, avendo isolato il suo *essere* dal suo ope-

rare o dal suo uno negativo, è la vuota singolarità, è solo un passivo *essere per altro*, un passivo essere dato in preda a ogni bassa individualità irrazionale e alle forze di materie astratte; quelle individualità irrazionali in virtù della vita di cui sono provviste, e quelle forze astratte in virtù della loro natura negativa, sono ora più potenti di lui. La famiglia tien lungi da lui questo ignominioso operare di brame incoscienti e di essenze astratte; pone l'operare proprie al posto dell'altro, e disposa il parente al grembo della terra, alla elementare individualità intranseunte; così lo rende socio di una comunità la quale domina invece e tiene a freno le forze delle singole materie e le basse vitalità che volevano scatenarsi contro il morto e distruggerlo.

Questo dovere ultimo costituisce dunque la perfetta legge *divina* o la positiva azione *etica* verso il singolo; ogni altra relazione verso di lui, la quale non resti all'amore ma sia etica, appartiene alla legge umana ed ha il significato negativo di elevare il singolo al di sopra dell'inclusione nella comunità naturale alla quale esso, come *effettuale*, appartiene. Ma sebbene il diritto umano abbia a suo contenuto e potenza la reale sostanza consapevole di se stessa, cioè l'intera nazione, e sebbene il diritto e la legge divina abbiano a loro contenuto e potenza il singolo che è al di là dell'effettualità, tuttavia il singolo non è più senza potenza; la sua potenza è l'*astratto universale* puro, l'individuo *elementare*, il quale, proprio com'esso è fondamento dell'individualità, così riconduce alla pura astrazione, come a propria essenza, l'individualità che si svincola dall'elemento, e che costituisce l'effettualità del popolo, consapevole di se stessa. — Come questa potenza si presenti nel popolo stesso, sarà oggetto di ulteriore svolgimento. [16]

[17] *[Il movimento nelle due leggi].* — Ora, nell'una legge come nell'altra ci sono anche *differenze e graduazioni*. Infatti, ambedue le essenze avendo in loro il momento della coscienza, al di dentro di loro stesse si dispiega la differenza, il che costituisce il loro movimento e la loro vita peculiare. La considerazione di queste differenze indica il modo d'*attività* e d'*autocoscienza* di ambedue le *essenze universali* del mondo etico, nonché il loro *nesso e passaggio* l'una nell'altra.

[18] *[Governo, guerra, il potere negativo].* — La comunità, la legge suprema manifestamente valida alla luce del sole, ha la sua effettuale vitalità nel *governo*, come in ciò in cui essa è individuo. Il governo è lo spirito *effettuale riflesso in se stesso*, è il *Sé* semplice dell'intera sostanza etica. Questa forza semplice permette bensì all'essenza di espandersi nella sua organizzazione e di dare ad ogni parte una sussistenza e un proprio *esser per sé*; in ciò lo spirito ha la sua *realtà* o il suo *esserci*, e la famiglia è l'*elemento* di questa realtà. Ma in pari tempo lo spirito è la forza dell'intero, la quale riconduce insieme quelle parti nell'uno negativo, dà loro il sentimento della loro dipendenza e le mantiene nella consapevolezza di avere la loro vita soltanto nell'intero. La comunità può dunque da una parte organizzarsi nei sistemi dell'indipendenza personale e della proprietà, del diritto personale e reale; similmente possono organizzarsi e rendersi indipendenti i modi del lavoro per i fini in un primo tempo singoli, — quelli, cioè, dell'acquisto e del godimento. Lo spirito della associazione universale è la *semplicità* e l'essenza *negativa* di questi sistemi isolantisi. Per non lasciar loro metter radici e irrigidirsi in tale isolamento, per non far disgregare l'intero e vanificare lo spirito, il governo ha da scuoterli di quando in quando nel loro intimo con le guerre, ha con esse da ferire e da

confondere il loro ordine consuetudinario e il loro diritto d'indipendenza; e a gli individui che, adagiandosi in quell'ordine e in quel diritto, si distaccano dall'intero e anelano all'invulnerabile *esser-per-sé* e alla sicurezza della persona, il governo deve dare a sentire, con quell'imposto lavoro, il loro padrone: la morte. Con questo dissolvimento della forma del sussistere lo spirito impedisce di scivolare dall'esserci etico nel naturale, e conserva il *Sé* della sua coscienza e lo eleva fino alla *libertà* e alla *forza*. — L'essenza negativa si mostra come la *potenza* peculiare della comunità, e come la *forza* della sua autoconservazione; la comunità trova dunque la verità e il rafforzamento del suo potere nell'essenza della *legge divina* e nel *regno delle ombre*.

[19] *[Il rapporto etico di uomo e donna come fratello e sorella].* — La legge divina, che regge nella famiglia, ha egualmente, da parte sua, delle differenze entro se stessa, il rapporto delle quali costituisce il vitale movimento della sua effettualità. Ma fra le tre relazioni: marito e moglie, genitori e figli, fratelli e sorelle, anzitutto il *rapporto di marito e moglie* è l'*immediato* riconoscersi dell'una coscienza nell'altra, ed è il riconoscere del reciproco *esser-riconosciuto*. Poiché si tratta del riconoscersi *naturale* e non di quello etico, esso è solo la *rappresentazione* e l'*immagine* dello spirito, non già lo spirito stesso effettuale. — Ma la rappresentazione o l'immagine ha la sua effettualità in altro da ciò ch'essa stessa non sia; onde la relazione in parola non ha la sua effettualità in lei stessa, ma nel figlio: — in un altro, il cui divenire è quella relazione stessa e nel quale essa stessa dilegua; e questo mutare delle generazioni che si tramandano ha la sua sussistenza nella nazione. — La reciproca pietà del marito e della moglie è dunque mista di rapporto naturale e di sensazione, e la loro relazione non ha in lei il suo ritorno in se stessa; altret-

tanto dicasi dell'altra relazione: la *pietà* reciproca fra *genitori e figli*. La *pietà* dei genitori verso i figli è appunto affètta dalla commovente peculiarità di avere la coscienza della propria effettualità nell'Altro e di veder divenire in esso l'esser-per-sé, senza poterselo riprendere; anzi esso resta un'effettualità che sta a sé; — e, viceversa, la *pietà* dei figli verso i genitori è affètta dalla peculiarità commovente di avere il divenire di se stessi o lo in-sé in un qualcos'altro che dilegua, e di raggiungere l'esser-per-sé e la propria autocoscienza solo mediante la separazione dall'origine, separazione nella quale il ceppo d'origine si dissecca.

[20] Entrambe queste relazioni rimangono ferme al di dentro del passaggio e della disequaglianza dei lati ad esse ascritti. — Ma tra *fratello e sorella* ha luogo la relazione pura. Essi sono il medesimo sangue che per altro in essi è giunto alla sua *quiete* e all'*equilibrio*. Essi allora non si appetiscono reciprocamente; non hanno dato né ricevuto l'un l'altro questo *esser-per-sé*, ma sono reciprocamente libera individualità. Perciò l'elemento femminile ha, come *sorella*, il più alto *sentore* dell'essenza etica; alla *consapevolezza* e all'effettualità dell'essenza etica questo elemento non giunge, perché la legge della famiglia è l'*interiore* essenza *in sé* essente, che non risplende alla luce della coscienza, anzi resta sentimento interiore, resta divino elemento sottratto all'effettualità. A questi penati è legato il femminile che in essi intuisce, da una parte, la sua universale sostanza, ma, d'altra parte, la sua singolarità: e tuttavia così che questo rapporto della singolarità non è in pari tempo il rapporto naturale del piacere. — Come *figlia*, la donna deve veder disparire i genitori con commozione naturale e con calma etica; ché solo a costo di questa relazione essa giunge all'*esser-per-sé*, di cui è capace; intuisce dunque nei genitori

il suo *esser-per-sé*, ma non in guisa positiva. — Ma le relazioni di madre e di moglie hanno la singolarità, da una parte, come qualcosa di naturale appartenente al piacere, d'altra parte come qualcosa di negativo, che ivi scorge solo il suo dileguare; e d'altra parte ancora appunto per ciò quella singolarità è un alcunché di accidentale che può venir sostituito da un'altra. Nel domicilio dell'eticità ciò su cui si basano i rapporti della donna non è *questo* marito, non *questi* figli; ma *un marito e dei figli in generale*; non è la sensazione, ma l'universale. La differenza della sua eticità da quella dell'uomo consiste appunto in questo, che la donna nella sua determinazione per la singolarità e nel suo piacere resta immediatamente universale, ed estranea alla singolarità dell'appetito; laddove questi due lati nell'uomo si staccano l'un dall'altro, e, possedendo egli come cittadino l'*autocosciente* forza dell'*universalità*, dell'*appetito* acquista con ciò il diritto, mantenendosene in pari tempo libero. Poiché dunque a tale comportamento della moglie è mista la singolarità, l'eticità di esso non è pura; ma in quanto l'eticità è tale, la singolarità è *indifferente*, e la moglie è priva del momento del riconoscersi come *questo Sé* nell'altro. — Ma il fratello è alla sorella la *quieta*, eguale essenza in generale; il riconoscimento di essa è in lui puro e scevro da rapporto naturale; l'indifferenza della singolarità e l'accidentalità etica di essa medesima non son quindi presenti in questa relazione; anzi qui può affermare il suo diritto di momento del *singolo Sé* riconoscente e riconosciuto, dacché esso è congiunto con l'*equilibrio* del sangue e col rapporto privo di appetito. Perciò la perdita del fratello è insostituibile per la sorella, e il suo dovere verso di lui è quello supremo.

[Il passaggio di entrambi i lati, — la legge umana [21] e la divina, — l'uno nell'altro]. — Questa relazione è

nello stesso tempo il limite, raggiunto il quale si risolve la famiglia in sé conchiusa, procedendo oltre se stessa. Il fratello è il lato secondo il quale lo spirito della famiglia diventa individualità che si volge verso altro e passa nella coscienza dell'universalità. Il fratello abbandona quell'eticità della famiglia che è *immediata ed elementare*, e perciò propriamente *negativa*, per conquistare e produrre l'eticità effettuale consapevole di se stessa.

[22] Dalla legge divina, nella cui sfera viveva, egli passa alla umana. Ma la sorella diviene, o la moglie rimane, la direttrice della casa e la conservatrice della legge divina. In tal guisa i due sessi sorpassano la loro essenza naturale e si presentano nel loro significato etico quali diversità che si spartiscono fra loro le differenze che la sostanza etica si dà. Tutte e due queste essenze *universali* del mondo etico hanno la loro *individualità* determinata in autocoscienze *per natura* distinte, perché lo spirito etico è l'*immediata* unità della sostanza e dell'autocoscienza, — *immediatezza* che, secondo il lato della realtà e della differenza, appare dunque nel medesimo tempo come l'esserci di una differenza naturale. — È quel lato che nella figura dell'individualità a se stessa reale si rivelò, nel concetto dell'essenza spirituale, come *natura originariamente determinata*. Tale momento perde quell'indeterminatezza ch'esso là tuttora aveva, nonché l'accidentale diversità di disposizioni e di facoltà. Esso è ora l'opposizione determinata dei due sessi, la naturalità dei quali riceve nello stesso tempo il significato della loro destinazione etica.

[23] Tuttavia la differenza dei sessi e del loro contenuto etico permane nell'unità della sostanza, e il suo movimento è appunto il permanente divenire della sostanza medesima. Dallo spirito domestico il marito viene indirizzato alla comunità e in questa egli trova la sua

essenza autocosciente; come, ciò mediante, la famiglia ha in quell'essenza la sua sostanza universale e il suo sussistere; così, viceversa, la comunità ha nella famiglia l'elemento formale della sua effettualità, e nella legge divina la sua forza e la sua convalida. Né l'una né l'altra è solo in sé e per sé: nel suo vivo movimento la legge umana procede dalla divina, la legge valida nei mondi procede dall'infera, la legge cosciente dalla incosciente, la mediazione dall'immediatezza; e similmente ritorna là ond'essa proveniva. Viceversa la potenza infera ha la sua *effettualità* sulla terra e, mediante la coscienza, diviene esistenza e attività.

[*Il mondo etico come infinità o totalità*]. — Le universali essenze etiche sono dunque la sostanza come Uni- [24] versale e la sostanza come coscienza singola; a loro universale effettualità esse hanno la famiglia e la nazione; ma a loro naturale Sé e a loro individualità operosa hanno l'uomo e la donna. In questo contenuto del mondo etico noi vediamo raggiunti i fini che le precedenti figure della coscienza prive di sostanza si ponevano; ciò che la ragione concepiva soltanto come oggetto è divenuto autocoscienza, e ciò che questa aveva solo in se stessa è presente come effettualità vera. — Quanto l'osservazione sapeva come un *trovato* in cui il Sé non abbia parte alcuna, è qui bensì un costume trovato, ma anche una effettività che è in pari tempo operazione ed opera del trovante. — Il singolo, cercando il piacere *del godimento della sua singolarità*, lo trova nella famiglia; e la necessità nella quale il piacere si estingue, è la sua propria autocoscienza come autocoscienza del cittadino del suo popolo; — il che è sapere la *legge del cuore* come legge di tutti i cuori, la coscienza del Sé come il riconosciuto ordine universale; — è la *virtù* che gode dei frutti del proprio sacrificio;

la virtù attua ciò a cui essa mira, vale a dire eleva l'essenza a presenzialità effettuale; e il godimento suo è questa vita universale. — Infine, la coscienza *della Cosa stessa* viene appagata entro la sostanza reale che contiene e conserva in guisa positiva i momenti astratti di quella vuota categoria. Nelle potenze etiche essa ha un contenuto verace, il quale ha preso il posto dei comandi privi di sostanza, che la sana ragione voleva dare e conoscere; e così possiede anche un criterio d'esame pieno di contenuto e in se stesso determinato: — esame non di leggi, ma di ciò che si opera.

[25] L'intero è un quieto equilibrio di tutte le parti, e ogni parte è uno spirito domestico che non cerca il suo soddisfacimento al di là di sé, ma lo ha in se stesso, perché esso stesso si trova in quell'equilibrio con l'intero. — Questo equilibrio può bensì esser vitale soltanto a patto che sorga in esso qualche ineguaglianza e dalla *giustizia* venga ricondotto all'eguaglianza. Ma la giustizia non è né un'essenza estranea che si trovi al di là, né l'effettualità, indegna di una tale essenza, di un reciproco tranello, tradimento, ingratitudine ecc., effettualità la quale, a guisa di un cieco accidente condanni o assolva, quasi si tratti di un nesso irrazionale o di un inconsapevole fare od omettere; anzi essa, — come giustizia del diritto *umano* che riconduce nello universale quell'esser-per-sé il quale esca dall'equilibrio, cioè l'indipendenza dei ceti e degli individui, — essa è il governò della nazione, individualità presente a se stessa dell'essenza universale e propria autocosciente volontà di tutti. — Ma la giustizia la quale riconduce all'equilibrio l'universale che arriva a strapotere sul singolo, è, similmente, lo spirito semplice di chi ha sofferto il torto, spirito non scisso in colui che lo ha sofferto e in un'essenza che gli sta al di là; l'individuo stesso è la forza infra, ed è la sua Erinni quella che

fa vendetta di lui; infatti l'individualità di lui, il suo sangue, continua a vivere nella casa; la sostanza sua ha un'effettualità duratura. Il torto che nel regno dell'eticità può venire inferto al singolo, è soltanto questo: che a lui *accade* meramente un alcunché. La potenza che fa alla coscienza questo torto di renderla pura cosa, è la natura, è l'universalità non della *comunità*, ma quella *astratta* dell'essere; e nella risoluzione del torto sofferto la singolarità non si volge contro la comunità, — perché da questa non lo ha sofferto, — ma contro l'essere. Come abbiamo veduto, la coscienza del sangue dell'individuo risolve questo torto, in modo che ciò che è *accaduto* diviene piuttosto un'opera, affinché l'essere, l'ultimo essere, sia anche un essere *voluto* e divenga quindi gradito.

In tal guisa, nel suo *sussistere* il regno etico è un [26] mondo non macchiato di scissione alcuna. E similmente il suo movimento è un quieto divenire: l'una potenza di esso regno diviene l'altra, e da ciascuna l'altra è ricevuta e prodotta. Noi le vediamo bensì dividersi nelle due essenze e nell'effettualità di esse; ma la loro opposizione è piuttosto la convalida dell'una essenza mediante l'altra; e il punto nel quale esse toccansi immediatamente come reali, il loro medio e il loro elemento, è la loro compenetrazione immediata. L'un estremo, lo spirito universale cosciente a se stesso, viene, dall'*individualità* dell'uomo, conchiuso col suo altro estremo, con la sua forza, col suo elemento, con lo spirito *privo di consapevolezza*. Invece, la legge *divina* ha la sua individuazione, — ovvero lo spirito *privo di consapevolezza* del singolo ha il suo essere determinato, — nella donna, in virtù della quale, intesa come *medio*, ascende dalla sua ineffettualità all'effettualità, da ciò che né sa né è saputo, al regno della coscienza. L'unione dell'uomo e della donna costituisce il medio attivo del-

l'intero e l'elemento che, scisso in questi estremi della legge divina e della umana, è altrettanto la loro unificazione immediata la quale fa di quei due primi sillogismi un medesimo sillogismo e unifica in un solo il movimento opposto: dell'effettualità giù verso l'ineffettualità; della legge umana, che si organizza in membri indipendenti, giù verso il periglio e la prova della morte: e della legge infera su verso l'effettualità del giorno e verso l'esistenza cosciente; — movimenti dei quali quello conviene all'uomo, questo alla donna.

b.

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

[27] [Contraddizione dell'essenza e dell'individualità]. — Ma dato il modo come in questo regno è costituita l'opposizione, l'autocoscienza non è ancor sorta nel suo diritto come *individualità singola*. In questo regno essa individualità vale da un lato solo come *volontà universale*, dall'altro solo come *sangue della famiglia*; questo *singolo* ha validità soltanto come *l'ombra irreal*. — *Nessun fatto è ancora compiuto*; ma il fatto è il *Sé effettuale*. — Il fatto disturba la quieta organizzazione e il quieto movimento del mondo etico. Ciò che nel mondo etico appare come ordine e accordo delle sue due essenze, delle quali l'una convalida e completa l'altra, diventa, per via del fatto, un passaggio di *opposti*, nel quale ciascun opposto si mostra piuttosto come la nullità di se stesso e dell'altro, che non come convalida; — diventa il movimento negativo o l'eterna necessità del terribile *destino*; necessità che precipita nell'abisso della sua *semplicità* la legge umana e la divina

e, insieme, entrambe le autocoscienze, — nelle quali tali potenze hanno la loro esistenza, — e che per noi passa nell'*assoluto esser-per-sé* dell'autocoscienza puramente singola.

Il *fondamento* dal quale e sul quale siffatto movimento procede, è il regno dell'eticità; ma l'*attività* di tale movimento è l'autocoscienza. Questa, come coscienza *etica*, è la *semplice, pura direzione verso l'essenza etica*, o è il *dovere*. In essa coscienza etica non è arbitrio alcuno né alcuna lotta, alcuna indecisione, giacché il dare e l'esaminar leggi è stato abbandonato; a tale coscienza, anzi, l'essenzialità etica è l'immediato, ciò che non vacilla e che è immune da contraddizione. Non si assiste quindi al brutto spettacolo di una collisione tra passione e dovere, e nemmeno a quello comico di una collisione di dovere contro dovere, — collisione, quest'ultima, che secondo il contenuto equivale alla collisione tra passione e dovere; la passione è infatti suscettibile di venir rappresentata anche come dovere, perché il dovere, non appena la coscienza si ritiri in se stessa dall'immediata essenzialità sostanziale del dovere medesimo, diventa un universale formale, cui si adatta egualmente bene ogni contenuto, come sopra venne dimostrato. Ma comica è la collisione dei doveri perché esprime la contraddizione, e precisamente quella di un *opposto Assoluto*; esprime dunque l'assoluto e, immediatamente, la nullità di questo così detto assoluto o dovere. — Ma la coscienza etica sa quel che ha da fare ed è decisa ad appartenere o alla legge divina o alla umana. Questa immediatezza della sua decisione è un *essere-in-sé*, ed ha perciò, in pari tempo, il significato di un essere naturale, come abbiamo veduto. La natura, non l'accidentalità delle circostanze o della scelta, assegna l'un sesso all'una, l'altro all'altra legge; — o, viceversa, entrambe le potenze etiche stesse si

danno nei due sessi la loro esistenza individuale e la loro attuazione.

[29] Ora, siccome da una parte l'eticità consiste essenzialmente in questo immediato *decidersi*, e quindi per la coscienza soltanto l'una legge è l'essenza; e siccome, d'altra parte, le potenze etiche sono effettuali nel Sé della coscienza, ricevono esse il significato di *escludersi* e di essere *opposte* a se medesime; — nell'autocoscienza esse sono *per sé*, a quel modo che nel regno dell'eticità sono soltanto *in sé*. La coscienza etica, *decisasi* per l'una delle due potenze, è essenzialmente *carattere*; per essa non c'è l'eguale *essenza* di entrambe; onde l'opposizione appare come un'*infelice* collisione del dovere solamente con l'*effettualità* priva di diritto. La coscienza etica è, come autocoscienza, in questa opposizione; e come tale essa procede ad assoggettare violentemente alla legge, cui appartiene, questa effettualità opposta, o a farsene gioco. Poiché la coscienza vede il diritto soltanto dalla parte sua e il torto dall'altra, quella delle due coscienze che appartiene alla legge divina scorge nell'altro lato un'umana, accidentale *esplosione di violenza*; mentre quella che è soggetta alla legge umana vede nell'altro lato la caparbieta e la *disubbidienza* dell'interiore *esser-per-sé*; i comandi del governo sono infatti l'universale senso pubblico esposto alla luce del giorno; ma la volontà dell'altra legge è il senso infero racchiuso nel profondo: senso che nel suo esserci appare come volontà della singolarità e che, in contraddizione col primo, è l'empietà.

[30] Con questo processo sorge nella coscienza l'opposizione del *saputo* e del *non-saputo*, e nella sostanza quella del *conscio* e dell'*inconscio*; e il diritto assoluto dell'*autocoscienza* etica viene a collidere col *diritto* divino dell'*essenza*. Per l'autocoscienza come coscienza ha *essenza* l'*effettualità* oggettiva come tale; ma secondo

la sua sostanza essa autocoscienza è l'unità di sé e di quell'opposto, e l'autocoscienza etica è la coscienza della sostanza; l'oggetto, come oggetto opposto all'autocoscienza, ha quindi perduto totalmente il significato di avere *essenza* per sé. Come da lungo tempo son dileguate le sfere nelle quali l'oggetto è soltanto una *cosa*, così son dileguate anche le sfere nelle quali la coscienza solidifica qualcosa di sé, e di un momento singolo fa un'essenza. Contro tale unilateralità l'effettualità ha una propria forza; essa è alleata alla verità contro la coscienza e fa presente ora a questa che cosa sia la verità. Ma la coscienza etica ha bevuto alla coppa della sostanza assoluta l'oblio di ogni unilateralità dell'esser-per-sé, de' suoi fini e de' suoi concetti peculiari, e ha quindi affogato in queste onde stige ogni propria essenzialità e ogni valore indipendente dell'effettualità oggettiva. Il diritto assoluto della coscienza etica è perciò ch'essa, agendo secondo la legge etica, in questa attuazione non trovi altro se non la pura effettuazione di questa legge stessa, e che l'operazione niente altro mostri se non che cosa sia l'operare etico. — L'etico, in quanto esso è l'essenza assoluta e in pari tempo l'assoluta potenza, non può tollerare inversione alcuna del suo contenuto. Se esso fosse soltanto l'assoluta *essenza* senza la potenza, potrebbe andare incontro ad un invertimento per via dell'individualità; ma questa, come coscienza etica, con l'abbandono dell'esser-per-sé unilaterale ha rinunciato all'invertire; così come, viceversa, la mera potenza verrebbe invertita dall'essenza, se fosse ancora un tale *esser-per-sé*. In grazia di questa unità, l'individualità è pura forma della sostanza, che è il contenuto; e l'operare è il passaggio dal pensiero nell'effettualità, soltanto come movimento di un'opposizione priva d'essenza, i cui momenti non hanno tra loro alcuna diversità di

contenuto speciale né hanno essenzialità alcuna. Il diritto assoluto della coscienza etica consiste dunque in questo, che l'*operazione*, la *figura dell'effettualità* di tale coscienza, non sia altro da ciò ch'ella sa.

[31] [*Opposizioni dell'agire etico*]. — Ma l'essenza etica si è diretta in due leggi, e la coscienza, come indiviso comportamento verso la legge, è ora assegnata soltanto a Uno. Come questa coscienza *semplice* insiste nell'assoluto diritto che a lei, in quanto coscienza etica, sia *apparsa* l'essenza quale è *in sé*, così quest'essenza insiste nel diritto della sua *realtà*, di essere, cioè, duplice. Ma questo diritto dell'essenza non sta in pari tempo di contro all'autocoscienza, quasi che risiedesse altrove; anzi è l'essenza propria dell'autocoscienza; qui soltanto esso ha il suo esserci e la sua potenza; e la sua opposizione è l'*operazione dell'autocoscienza stessa*. Questa infatti, mentre è appunto come *Sé* e si appresta ad operare, si solleva dall'*immediatezza semplice*, ponendo essa medesima la *scissione*. Con l'operazione essa abbandona la determinatezza dell'eticità, — di essere la certezza semplice della verità immediata, — e pone la separazione di se stessa in sé come l'attivo e nella contrapposta e per lei negativa effettualità. L'autocoscienza dunque, per via dell'operazione, diventa *colpa*; questa infatti è l'*operare* dell'autocoscienza, e l'operare è la sua più propria essenza; la *colpa* riceve poi anche il significato di delitto; ché l'autocoscienza, come semplice coscienza etica, si è rivolta all'una legge e ha rinnegato e violato l'altra per via della propria operazione. — La *colpa* non è l'indifferente, ambigua essenza: che cioè l'operazione, com'essa è *effettivamente* palese alla luce del giorno, possa essere o anche non essere *operare* del suo *Sé*, quasi che all'operare si possa apporre alcunché d'esteriore e d'accidentale che non gli appar-

tiene; dal qual lato l'operare sarebbe dunque innocente. Anzi, l'operare è proprio questa scissione del porre sé per sé, e di contro a questo un'estranea effettualità esteriore; che una tale effettualità esista, appartiene all'operare medesimo, ed è mediante esso. Innocente è quindi soltanto il non-operare, come l'essere non di un fanciullo, ma a dirittura di una pietra. — Ma, secondo il contenuto, l'*azione* etica ha in sé il momento del delinquere; giacché non toglie la *naturale* ripartizione delle leggi nei due sessi; anzi, in quanto *indivisa* direzione verso la legge, rimane al di dentro dell'*immediatezza naturale* e, in quanto operare, rende questa unilateralità una colpa: la colpa di cogliere uno solo dei lati dell'essenza e di comportarsi negativamente verso l'altro, ossia vulnerarlo. Qual posto occupino nella universale vita etica colpa e peccato, operare e agire, sarà detto in seguito con maggiore determinatezza; è abbastanza chiaro a prima vista che non è *questo singolo* ad agire e ad esser colpevole; egli infatti come *questo Sé* è solo l'ombra ineffettuale, ossia è solo come *Sé* universale, e l'individualità è puramente il momento *formale* dell'*operare* in generale, e il contenuto sono le leggi e i costumi e, in rapporto determinato con il singolo, quelli del suo ceto; egli è la sostanza come genere il quale, mediante la propria determinatezza, diventa bensì specie, ma la specie resta in pari tempo l'universale genere. Entro la nazione l'autocoscienza discende dall'universale soltanto fino al particolare, non già fino all'individualità singola, la quale pone nell'operare dell'autocoscienza un *Sé* esclusivo, un'effettualità negativa a se stessa. Anzi a fondamento dell'agire dell'autocoscienza sta la sicura fiducia verso l'intero, alla quale non si mischia niente di estraneo, nessuna paura e nessuna inimicizia.

L'autocoscienza etica, data che sia alla legge divina 321

o alla umana, sperimenta ora la natura sviluppata dell'agire effettuale. La legge a lei palese è nell'essenza congiunta con la legge opposta; l'essenza è l'unità di entrambe le leggi; ma l'operazione ha realizzato solo l'una di contro all'altra. Ma essendo esse essenzialmente congiunte, il compimento dell'una evoca l'altra, la evoca come un'essenza violata e ora nemica, gridante vendetta: al che la ridusse l'operazione. All'agire è palese soltanto l'un lato della decisione in generale; ma la decisione è *in sé* il negativo; e il negativo contrappone a lei, che è il sapere, un Altro, un estraneo. L'effettualità tien dunque nascosto entro sé l'altro lato, quello estraneo al sapere, e non si mostra alla coscienza qual è *in sé* e per sé, — non mostra al figlio il padre nell'offensore cui egli percuote, — non la madre nella regina ch'egli prende in moglie. In agguato contro l'autocoscienza etica si pone così una potenza che ha in orrore la luce, potenza che poi, quando il fatto è accaduto, erompe e coglie l'autocoscienza in flagrante; ché il fatto compiuto è l'opposizione tolta del Sé che sa e dell'effettualità a lui contrapposta. L'elemento agente non può negare il delitto e la sua colpa: — il fatto consiste nel muovere l'immoto e nel produrre ciò che da prima è soltanto racchiuso nella possibilità, collegando quindi l'inconscio col conscio, il non-essente con l'essere. In questa verità vien dunque alla luce del sole il fatto; — viene alla luce del sole come qualcosa in cui il conscio è congiunto all'inconscio, il proprio all'estraneo; come l'essenza scissa di cui la coscienza sperimenta l'altro lato, sperimentandolo anche come il lato proprio; e tuttavia come una potenza cui essa ha violato e si è resa nemica.

[33] Può essere che il diritto che si teneva in agguato sia presente per la coscienza che agisce non nella sua figura peculiare, ma solo *in sé*, nella colpa interiore

della decisione e dell'agire. Ma la coscienza etica è più completa, la sua colpa è più pura quando *conosca in precedenza* la legge e il potere cui si contrappone, quando la intenda come violenza e come torto, come un'accidentalità etica, e scientemente, al pari di Antigone, commetta il crimine. Il fatto compiuto inverte il punto di vista della coscienza; *l'averlo compiuto* esprime di per sé che ciò che è *etico* debba essere *effettuale*: poiché l'*effettualità* del fine è il fine dell'agire. L'agire esprime appunto l'*unità* dell'effettualità e della *sostanza*; esprime che l'effettualità non è accidentale all'essenza; ma che, in unione con questa, non vien data a nessun diritto che non sia diritto vero. In forza di questa effettualità e in forza del proprio operare la coscienza etica deve riconoscere il suo opposto come l'effettualità sua; deve riconoscere la sua colpa:

Soffrendo riconosciamo d'aver mancato.

Questo riconoscimento esprime la superata scissione [34] del *fine* etico e dell'*effettualità*; esprime il ritorno alla *disposizione* etica, la quale sa che nulla vale se non ciò che è giusto. Ma così l'elemento agente abbandona il suo *carattere* e l'*effettualità* del suo Sé, ed è andato a fondo. Il suo *essere* è quello dell'appartenere alla sua legge etica come a *propria sostanza*; nel riconoscimento dell'opposto questo ha peraltro cessato di essergli sostanza; e invece della sua effettualità ha raggiunto l'ineffettualità, la disposizione d'*animo*. — La sostanza appare bensì *nell'individualità* come il *pathos* di questa, e l'individualità come l'elemento che la avvisa e che sta quindi sopra di lei; ma essa è un *pathos* che è nello stesso tempo il carattere di quello; con questo universale del carattere l'individualità etica fa immediatamente e *in sé* uno; essa ha la propria esistenza solo in

quello, e non è capace di sopravvivere al tramonto che questa potenza etica patisce per via dell'opposta.

[35] Ma con ciò essa ha la certezza che quella individualità, il cui *pathos* è questa potenza opposta, *non soffre male maggiore di quello che essa ha inflitto*. Il movimento delle potenze etiche l'una contro l'altra, e delle individualità che le pongono nella vita e nell'azione, ha raggiunto la sua *vera fine* solo in quanto entrambi i lati vanno incontro al medesimo tramonto. Infatti, nessuna delle potenze ha di fronte all'altra un privilegio onde sia momento *più essenziale* della sostanza. L'eguale essenzialità e l'indifferente sussistere di entrambe l'una accanto all'altra, sono il loro essere privo di *Sé*; *in effetto* esse sono come autoessenza, ma autoessenza diversa: il che contraddice all'unità del *Sé* e costituisce la loro carenza di diritto e il loro necessario tramonto. Similmente, il *carattere*, secondo il suo *pathos* o la sua sostanza, appartiene in parte solo all'una, e in parte, secondo il lato del sapere, l'uno e l'altro carattere sono scissi in un Conscio e in un Inconscio; e poiché ciascun carattere evoca esso stesso questa opposizione, e per via dell'operazione anche il non-sapere è opera sua, esso si pone in quello stato di colpevolezza che lo consuma. La vittoria dell'una potenza e del suo carattere nonché il soggiacere dell'altro lato sarebbero dunque la parte e l'opera incompiuta che incessantemente progredisce verso l'equilibrio di ambedue. Solo nell'eguale assoggettamento di entrambi i lati si consuma e compie il diritto assoluto, ed è sorta la sostanza etica come forza negativa che li inghiotte entrambi; è sorta cioè il *destino* onnipotente e giusto.

[36] [*La risoluzione dell'essenza etica*]. — Se entrambe le potenze vengono prese secondo il loro determinato contenuto e la sua individualizzazione, ecco che l'immagine

della loro configurata contesa si offre secondo il suo lato formale, come contesa dell'eticità e dell'autocoscienza con la natura priva di coscienza e con un'accidentalità presente a causa di essa, — l'accidentalità accampa un diritto rispetto all'autocoscienza, perché questa è lo spirito soltanto vero, è solo in unità *immediata* con la propria sostanza; — e, secondo il suo contenuto, si offre come la scissione fra la legge divina e l'umana. — Il giovine esce dall'essenza inconsapevole, dallo spirito di famiglia e diviene l'individualità della comunità; ch'egli peraltro appartenga ancora alla natura dalla quale si avulse, si dimostra così: ch'egli sorge nell'accidentalità di due fratelli i quali con eguale diritto s'impadroniscono della comunità; l'ineguaglianza dell'esser nati prima o dopo, come differenza naturale *per essi* che entrano nell'essenza etica, non ha importanza alcuna. Ma il governo come l'anima semplice o come il *Sé* dello spirito nazionale, non sopporta una dualità di individualità; e alla necessità etica di questa unità si contrappone la natura come il caso della pluralità. Per questo i due fratelli non formano più un'anima sola, e la parità del loro diritto al potere li frantuma entrambi, perché hanno egualmente torto. Considerando la cosa nel suo aspetto umano, ha commesso il peccato colui che, *privo del possesso*, assale la comunità di cui l'altro era a capo; viceversa ha dalla sua parte il diritto colui che seppe considerare l'altro soltanto come *singolo*, distaccato dalla comunità, e, in quella sua impotenza, lo mise al bando; egli ha offeso solo l'individuo come tale, non la comunità, non l'essenza del diritto umano. La comunità assalita e difesa dalla vuota singolarità, si conserva, e i fratelli trovano entrambi, l'uno mediante l'altro, la reciproca morte; l'individualità infatti, che per *il suo esser-per-sé* mette in pericolo l'intero, ha escluso sé dalla comunità e si

dissolve in se medesima. Ma la comunità renderà onore a quell'uno che si trovò dalla sua parte; l'altro invece, che già sulle mura pronunciò la sua distruzione, il governo punirà privandolo degli onori estremi; il governo, che è la reinstuita semplicità del Sé della comunità; chi venne a violare il supremo spirito della coscienza, quello della comunità, dev'essere spogliato degli onori spettanti alla sua intera essenza ormai compiutasi, spettante allo spirito che è trapassato.

[87] Ma se così l'universale ascende facilmente la pura vetta della sua piramide riportando vittoria sulla famiglia, ribelle principio della singolarità, non ha fatto altro che mettersi in conflitto con la legge divina: lo spirito cosciente di sé non ha fatto altro che mettersi in *conflitto* con lo spirito privo di coscienza; questo infatti è l'altra potenza essenziale e, perciò, da quella non distrutta, ma soltanto offesa. Esso peraltro, contro la legge che dispone della forza in piena luce, non può trovare il suo *effettuale* aiuto che nell'ombra esangue. Come legge della debolezza e dell'oscurità soggiace esso perciò da prima alla legge della luce e della forza; perché quel potere vale sotto la terra e non sopra. Solo, l'effettualità che ha privato l'elemento interiore de' suoi onori e della sua potenza, ne ha con ciò consumata l'essenza; lo spirito palese ha la radice della sua forza nel mondo infero; soltanto nella sostanza di tutti inconsapevole e muta, soltanto nelle acque dell'oblio la *certezza* di un popolo, sicura di sé e rassicurantesi, ha la *verità* del suo giuramento che tutti in uno congiunge. Il compimento dello spirito palese si muta così nel contrario, e lo spirito fa esperienza che il suo supremo diritto è il torto supremo, che la sua vittoria è piuttosto il suo proprio tramonto. Il morto, il cui diritto è stato offeso, sa perciò trovare strumenti alla sua vendetta, i quali dispongano di un'effettualità e di un'efficacia

eguale alla potenza che lo ha vulnerato. Queste forze sono altre comunità; i cani e gli uccelli ne insozzano gli altari col cadavere non sollevato, mediante la dovutagli restituzione all'individuo elementare, fino alla universalità priva di coscienza, anzi rimasto sulla terra nel regno dell'effettualità; esso riceve ora, come forza della legge divina, un'effettuale universalità autocosciente. Quelle forze nemiche si scatenano e devastano la comunità che ha disonorato e infranto la sua propria forza, cioè la pietà familiare.

In questa rappresentazione il movimento della legge [38] umana e di quella divina ha l'espressione della sua necessità in individui, nei quali l'universale appare come un *pathos* e l'attività del movimento come un operare *individuale* che dà alla necessità dell'attività stessa la parvenza dell'accidentalità. Ma l'individualità e l'operare costituiscono il principio della singolarità in generale; principio che nella sua pura universalità fu chiamato l'interior legge divina. Essa, come momento della comunità palese, non ha soltanto quella infera o, — nel suo esserci, — esteriore virtù; anzi un esserci e un movimento altrettanto palesi ed effettuali nel popolo effettuale. Preso in questa forma, quello che fu presentato come semplice movimento del *pathos* individualizzato riceve un altro aspetto; e il peccato e la distruzione su di esso fondata dell'essenza comune ricevono la forma peculiare del loro esserci. — La legge umana, dunque, nel suo universale esserci, la comunità; nella sua attività in generale, la virilità; nella sua attività effettuale, il governo, è, *si muove e si conserva* consumando in se stessa la separazione dei penati, ovvero l'indipendente singolarizzazione in famiglie alle quali presiede la femminilità, e mantenendo risolte queste ultime nella continuità della propria fluidità. Ma la famiglia è in pari tempo il suo elemento in generale; è

l'universal fondamento che dà attività alla coscienza singola. Mentre la comunità si dà il suo sussistere solo distruggendo la beatitudine familiare e dissolvendo l'autocoscienza nella autocoscienza universale, essa produce in ciò che opprime e che le è in pari tempo essenziale, cioè nella femminilità in generale, il suo interiore nemico. Il femminile, eterna ironia della comunità, cambia co' suoi intrighi il fine universale del governo in un fine privato, trasforma la sua attività universale in un'opera di questo determinato individuo e inverte l'universale proprietà dello Stato in un possesso e orpello della famiglia. Così la pensosa saggezza dell'età matura, che, morta alla singolarità al piacere e al godimento, nonché all'attività effettuale, pensa e cura soltanto l'universale, dal femminile è fatta zimbello alla audacia dell'immatura giovinezza e viene additata al disprezzo del giovanile entusiasmo. Il femminile eleva in generale a valore la forza della giovinezza: il figlio in cui la madre ha partorito il suo signore, il fratello in cui la sorella trova l'uomo come proprio eguale, il giovane, mediante il quale la fanciulla, sottratta alla propria insufficienza, consegue la gioia e la dignità della sposa. — Ma la comunità può mantenersi soltanto opprimendo questo spirito della singolarità; e, poiché esso è momento essenziale, la comunità lo produce bensì e precisamente con l'atteggiamento oppressivo contro di lui, come se fosse un principio ostile. Ma quest'ultimo nulla potrebbe, poiché separandosi dal fine universale esso è solo cattivo e in se stesso nullo, se la comunità stessa non riconoscesse come *forza* dell'intiero quella della giovinezza, cioè la virilità la quale, non per anco matura, sta tuttora al di dentro della singolarità. Infatti la comunità è un popolo; è essa stessa individualità, è essenzialmente per sé solo così, che *altre individualità sono per essa, e che essa le esclude*

da sé e si sa da loro indipendente. Il lato negativo della comunità, opprimendo *secondo l'interno* la singolarizzazione degli individui, ma essendo secondo *l'esterno autoattiva*, ha le proprie armi nell'individualità. La guerra è lo spirito e la forma ove il momento essenziale della sostanza etica, l'assoluta *libertà* dell'*autoessenza* etica da ogni esserci, è presente nell'effettualità e nella conservazione della sostanza etica stessa. Mentre da una parte la guerra dà a sentire ai singoli *sistemi* della proprietà e dell'indipendenza personale, nonché alla singola *personalità* stessa, la forza del negativo, d'altra parte nella guerra appunto quest'essenza negativa si eleva come elemento conservatore dell'intiero; il giovane valoroso del quale la femminilità si compiace, nel quale reprimesi il principio del corrompimento, viene alla luce ed è quello che conta. Ora è la forza naturale e ciò che appare come caso fortuito, quel che decide sopra l'esserci dell'essenza etica e sopra la necessità spirituale; dacché dalla forza e dalla fortuna dipende l'esserci dell'essenza etica, è *già deciso* ch'essa è andata a fondo. — Come per lo innanzi soltanto penati nello spirito nazionale, così ora vanno a fondo i *vitali* spiriti nazionali in una comunità *universale*, la cui *universalità semplice* è priva di spirito e morta, e la cui vitalità è il *singolo* individuo come singolo. La figura etica dello spirito è dileguata e al suo posto ne sorge un'altra.

Questo tramonto della sostanza etica e il suo passaggio in un'altra figura è dunque determinato dall'essere la coscienza etica diretta alla legge essenzialmente in modo *immediato*; in questa determinazione della immediatezza è implicito che la natura in generale entri nell'azione dell'eticità. La sua effettualità fa vedere soltanto la contraddizione e il germe del corrompimento, di cui sono affetti la bella armonia del consenso e il quieto equilibrio dello spirito etico proprio in questa

stessa quiete e bellezza; l'immediatezza ha infatti il significato contraddittorio di essere l'inconsapevole tranquillità della natura e l'autocoscienza, inquieta tranquillità dello spirito. — In virtù di siffatta naturalezza, questa nazione etica è in generale un'individualità determinata per natura e quindi limitata, che trova perciò in un'altra il suo superamento. Poiché tuttavia dilegua questa determinatezza, — che, posta nell'eserci, è limitazione, ma è anche il negativo in generale e il Sé dell'individualità, — è perduta la vita dello spirito e quella sostanza che in tutte è cosciente di sé. Essa sorge in loro come un'*universalità formale*; non è più a loro intrinseca come spirito vitale; anzi la compattezza semplice della sua individualità si è frantumata in una pluralità di punti.

c.

Stato di diritto.

[40] [*La validità della persona*]. — L'unità universale alla quale ritorna la vitale unità immediata dell'individualità e della sostanza, è la comunità priva di spirito che ha cessato di essere la sostanza degli individui priva anch'essa di consapevolezza, e in cui essi ora valgono secondo il loro singolo esser per sé come autoessenze e come sostanze. L'universale, diretto negli atomi degli individui assolutamente molti, questo spirito morto, è una *eguaglianza* nella quale *tutti* valgono come *ciascheduno*, come *persone*. — Ciò che nel mondo dell'eticità fu chiamato l'occulta legge divina, è passato in effetto dal suo interno nell'effettualità; nel mondo dell'eticità il *singolo* valeva ed era effettuale soltanto come il *sangue* universale della *famiglia*. Come *questo* singolo egli era lo spirito *dipartito* privo del Sé; ora peraltro

egli è uscito dalla sua ineffettualità. Siccome la sostanza etica è soltanto lo spirito *vero*, il singolo ritorna alla *certezza* di se stesso; quella esso è come l'*universale positivo*, ma la sua effettualità è di essere *Sé universale e negativo*. — Noi vedemmo calare le potenze e le figure del mondo etico nella semplice necessità del *destino* vano; questa potenza del mondo etico è la sostanza riflettentesi nella sua semplicità; ma l'essenza assoluta, riflettentesi in se stessa, appunto quella necessità del vuoto destino, niente altro è che l'*Io* dell'autocoscienza.

Questo vale ormai come l'essenza *in sé e per sé* es- [41] sente; un tal *esser riconosciuto* è la sua sostanzialità; ma essa è l'*universalità astratta*, dacché suo contenuto è *questo Sé rigido*, e non quel Sé che è risolto nella sostanza.

Qui dunque la personalità è uscita dalla vita della [42] sostanza etica; essa è l'indipendenza *effettualmente valida* della coscienza. Il *pensiero ineffettuale* dell'indipendenza medesima, il quale si sa mediante la *rinuncia all'effettualità*, fu trovato precedentemente come autocoscienza *stoica*; a quel modo che questa è scaturita dalla signoria e servitù intese come immediato esserci dell'*autocoscienza*, così la personalità è scaturita dallo *spirito* immediato, il quale è il pensiero universale, la sovrana volontà di tutti e, altrettanto, la loro sommessata obbedienza. Ciò che allo stoicismo era lo *in-sé* soltanto nell'*astrazione*, è ora *mondo effettuale*. Lo stoicismo altro non è se non la coscienza che porta alla sua forma astratta il principio dello stato di diritto, l'indipendenza priva di spirito; con la sua fuga dall'*effettualità* tale coscienza raggiunse soltanto il pensiero dell'indipendenza; tale coscienza è assolutamente per sé, per ciò che non lega la sua essenza a qualche esserci; anzi, abbandonando ogni esserci, pone la propria essenza unicamente nell'unità del puro pensare. Nella

stessa guisa il diritto della persona non è legato né a un più ricco o più potente esserci dell'individuo come tale, e neanche a un universale spirito vivente; anzi, piuttosto, al puro Uno della sua astratta effettualità o a quest'Uno in quanto autocoscienza in generale.

[43] [*L'accidentalità della persona*]. — Come dunque la astratta indipendenza dello stoicismo presentava la propria attuazione, così anche quest'ultima ripeterà il movimento di quella prima. Quella passa nella confusione scettica della coscienza in una scipitagginè del negativo, la quale, priva di figura, erra da un'accidentalità all'altra dell'essere e del pensiero, risolvendosi nell'assoluta indipendenza ma producendoli egualmente di nuovo, ed è in effetto soltanto la contraddizione dell'indipendenza e della dipendenza dell'autocoscienza. — Similmente l'indipendenza personale del diritto è piuttosto quest'eguale confusione universale e reciproco dissolvimento. Infatti, ciò che vale come l'assoluta essenza, è l'autocoscienza quale il puro e vuoto uno della persona. Contro questa vuota universalità la sostanza ha la forma del *compimento* e del *contenuto*, e questo è ora lasciato completamente in una disordinata libertà; ché a soggiogarlo e a tenerlo insieme nella sua unità non è più presente lo spirito. — Perciò nella sua *realtà* questo vuoto uno della persona è un esserci accidentale, è un muovere e operare privi di essenza che non giungono a consistenza alcuna. Come lo scetticismo, anche il formalismo del diritto è dunque, in virtù del suo concetto, senza contenuto peculiare; trova dinanzi a sé un sussistere molteplice e vario, il possesso, e gli imprime, come quello, la medesima astratta universalità, per la quale esso possesso dicesi proprietà. Se peraltro l'effettualità così determinata nello scetticismo si chiama *parvenza* in generale, e se ha sol-

tanto un valore negativo, nel diritto essa ne ha tuttavia uno positivo. Quel valore negativo consiste in ciò, che l'effettuale ha il significato del *Sé* come pensare, come l'universale *in sé*; questo valore positivo ha invece il suo significato in ciò, che il reale è *Mio* nel significato della categoria, è mio come una validità *riconosciuta e reale*. — Tutte e due le cose sono il medesimo *universale astratto*; il contenuto effettuale o la *determinatezza* del Mio, — sia che si tratti di un possesso esteriore, o anche dell'interiore ricchezza o povertà dello spirito e del carattere, — non son contenuti in questa vuota forma né la riguardano. Il contenuto effettuale appartiene dunque ad una *potenza propria* che è altro dal formalmente universale, e che è il caso e l'arbitrio. — Perciò la coscienza del diritto nella stessa sua effettuale validità prova piuttosto la perdita della propria realtà e la propria completa inessenzialità: e designare un individuo come *persona* è espressione di disprezzo.

[*La persona astratta. Il signore del mondo*]. — La li- [44] bera potenza del contenuto si determina così, che la dispersione nell'assoluta *pluralità* degli atomi personali è in pari tempo raccolta, mediante la natura di questa determinatezza, in un punto ad essi estraneo e altrettanto privo di spirito, che da una parte, — come la rigidità della loro personalità, — è effettualità puramente singola; ma che, in opposizione alla loro singolarità vuota, ha per essi nel medesimo tempo il significato di ogni contenuto e, quindi, dell'essenza reale, e che, — di contro alla loro presunta effettualità assoluta ma in sé priva d'essenza, — è l'universale potenza e l'assoluta effettualità. Questo signore del mondo è a sé in tal guisa la persona assoluta che in sé raccoglie ogni essere determinato e per la cui coscienza non esiste nessuno spirito più alto. Esso è persona;

ma la persona solitaria che si pone di contro a *tutti*; questi tutti costituiscono la valida universalità della persona; ché il singolo come tale è vero soltanto come universale molteplicità della singolarità: separato da questa, il solitario *Sé* è in realtà il *Sé* ineffettuale e privo di forza. — In pari tempo esso è la coscienza del contenuto, sorto di contro a quella personalità universale. Ma questo contenuto, liberato dalla propria forza negativa, è il caos delle potenze spirituali che, scatenate quali essenze elementari, in selvaggia sfrenatezza muovono pazzamente l'una contro l'altra, prese da furia di distruzione; la loro autocoscienza priva di forza è il debole argine e il campo del loro tumulto. Sapendosi così come l'insieme di tutte le potenze effettuali, questo signore del mondo è l'immane autocoscienza che sa sé come vero Iddio; ma poiché egli è solo il *Sé* formale che non è in grado di domarle, il suo movimento e il suo godimento di sé sono anch'essi una sfrenatezza immane.

[45] Il signore del mondo ha la reale coscienza di ciò che egli è, dell'universale potenza dell'effettualità, nella violenza distruggitrice ch'egli esercita contro il *Sé* de' suoi sudditi che a lui contrasta. Ché la sua potenza non è il *vincolo* spirituale dove le persone riconoscerebbero la loro propria autocoscienza; anzi esse sono come persone per sé ed escludono la continuità con altre dall'assoluta rigidità della loro puntualità; esse dunque, sia l'una verso l'altra, sia verso il signore, il quale è il loro rapporto o la loro continuità, sono in una relazione soltanto negativa. In quanto siffatta continuità, egli è l'essenza e il contenuto del loro formalismo; ma è il contenuto a loro estraneo e l'essenza nemica la quale toglie piuttosto ciò stesso che per esse vale come loro essenza, cioè l'esser-per-sé privo di contenuto; — e che, come continuità della loro perso-

nalità, finisce per distruggere proprio questa. Giacché dunque il contenuto a lei estraneo si rende valido in lei, — e si rende valido perché è la sua realtà, — la personalità del diritto sperimenta piuttosto il proprio mancar di sostanza. Il rovinoso rimestare questo terreno inessenziale si procura invece la consapevolezza del suo pandominio; ma questo *Sé* è mero devastare, è perciò soltanto fuori di sé ed è, piuttosto, il far getto della propria autocoscienza.

Così è costituito il lato nel quale l'autocoscienza è [46] *effettuale* come assoluta essenza. Ma la *coscienza ricacciata in se stessa* lungi da questa effettualità, pensa questa sua inessenzialità; noi già vedemmo l'indipendenza stoica del puro pensare passare a traverso lo scetticismo e trovare la propria verità nella coscienza infelice, — quella verità che consiste nel chiarire il significato del suo esser-in-sé e per-sé. Se allora questo sapere appariva soltanto come l'unico aspetto della coscienza come tale, ora di siffatto aspetto è subentrata l'*effettuale* verità. Essa consiste in ciò, che questa *effettuale validità* dell'autocoscienza è l'effettualità a lei estraniata. Questa validità è l'effettualità universale del *Sé*; ma tale effettualità è anche immediatamente l'inversione; essa è la perdita dell'essenza del *Sé*. — L'effettualità del *Sé*, la quale non è presente nel mondo etico, è stata conseguita per il suo ritornare nella *persona*; ciò che in quel mondo era unione, compare ora sviluppato ma estraniato da sé.

B.

Lo spirito che si è reso estraneo a sé; la cultura.

[47] La sostanza etica teneva l'opposizione inclusa nella sua coscienza semplice, costituendo, quest'ultima, una unità immediata con la sua essenza. L'essenza ha pertanto la determinatezza semplice dell'essere per la coscienza, che è immediatamente diretta ad esso e di cui essa è il costume. Né la coscienza vale a se stessa come questo Sé esclusivo, né la sostanza ha il significato di un esserci da esso escluso, col quale esso abbia da farsi uno soltanto mediante l'estraneazione di se stesso, in pari tempo producendola. Ma quello spirito il cui Sé è lo assolutamente discreto ha il suo contenuto di contro a sé, come un'effettualità altrettanto dura; e il mondo ha qui la determinazione di essere un alcunché di esteriore, il negativo dell'autocoscienza. Ma questo mondo è essenza spirituale, è in sé la compenetrazione dell'essere e dell'individualità; tale esserci di questo mondo è l'opera dell'autocoscienza; ma è anche una effettualità data immediatamente e a lei estranea; effettualità la quale ha un essere peculiare e dove l'autocoscienza non si riconosce. Tale effettualità è l'essenza esteriore e il libero contenuto del diritto; ma questa effettualità esteriore, cui il signore del mondo del diritto entro di sé comprende, non è soltanto questa essenza elementare accidentalmente data per il Sé, ma è anche il suo non più positivo, bensì negativo lavoro. Essa riceve il proprio esserci mediante la propria alie-

nazione, e rinuncia all'essenza dell'autocoscienza, rinuncia che nella devastazione dominante nel mondo del diritto sembra inferire all'autocoscienza stessa l'esteriore violenza degli scatenati elementi. Questi per sé sono soltanto la pura devastazione e il dissolvimento di loro stessi; ma questo dissolvimento, questa loro essenza negativa è appunto il Sé; quest'ultimo è il loro soggetto, il loro operare e divenire. Ma tale operare e divenire, mediante i quali la sostanza diviene effettuale, sono l'estraneazione della personalità, poiché il Sé che è immediatamente, cioè senza estraneazione, e che vale in sé e per sé, è senza sostanza, ed è il gioco di quegli elementi in subbuglio; la sua sostanza è dunque la sua stessa alienazione, e l'alienazione è la sostanza o è le potenze spirituali che stanno ordinandosi in un mondo e che mediante ciò si mantengono.

In questo modo la sostanza è spirito, autocosciente [48] unità del Sé e dell'essenza; ma ambedue hanno anche reciprocamente il significato dell'estraneazione. Lo spirito è coscienza di un'effettualità oggettiva per sé libera; a questa coscienza sta peraltro di contro quella unità del Sé e dell'essenza; alla coscienza effettuale sta di contro la coscienza pura. Da una parte con la sua alienazione l'autocoscienza effettuale passa nel mondo effettuale, e questo in quella; ma d'altra parte appunto questa effettualità, sia la persona che l'oggettività, è tolta; esse sono puramente universali. Questa loro estraneazione è la coscienza pura o l'essenza. La presenza ha l'opposizione immediatamente nel proprio al di là, che è il suo pensare ed esser-pensata, come l'al di là ha l'opposizione nell'al di qua, che è la sua effettualità a lui estraniata.

Perciò questo spirito si costruisce non soltanto un [49] mondo, sì bene un mondo duplice, separato e opposto. — Il mondo dello spirito etico è la sua propria presen-

zialità, e quindi ogni potenza di esso è in questa unità, e, — in quanto le due potenze si distinguono, — è in equilibrio con l'intero. Nulla ha il significato del negativo dell'autocoscienza; fin lo spirito dipartito è presente nel sangue della parentela, nel Sé della famiglia; e l'universale potere del governo è la volontà, il Sé della nazione. Ma qui ciò che è presenziale ha valore di effettualità soltanto oggettiva che ha la propria coscienza al di là; ogni singolo momento, come essenza, accoglie questa — e, insieme, l'effettualità, da un altro; e, in quanto esso momento è effettualità, la sua essenza è un altro dalla sua effettualità. Nulla ha uno spirito fondato e insito in se stesso; ma è fuori di sé in uno spirito estraneo; l'equilibrio dell'intero non è l'unità che permane presso di sé, né è l'acquietamento di questa ritornato in se stesso; anzi riposa sull'estraneazione dell'opposto. L'intero quindi, non diversamente da ogni singolo momento, è una realtà estraniata a sé; esso si scinde in un regno dove l'autocoscienza, essa e il suo oggetto, è effettuale, e in un altro regno, il regno della coscienza pura, che, al di là del primo, non ha presenzialità effettuale, ma è nella fede. Ora, come il mondo etico dalla separazione della legge umana e della divina nonché delle loro figure; come la coscienza di quel mondo etico dalla divisione in sapere ed inconsapevolezza torna indietro nel proprio destino, cioè nel Sé in quanto forza negativa di questa opposizione, così anche entrambi questi regni dello spirito estraniato da sé ritorneranno nel Sé; ma se quello era il primo Sé valido immediatamente, la persona singola, questo secondo che dalla sua alienazione ritorna in sé, sarà il Sé universale, la coscienza attingente il concetto; e questi mondi spirituali, tutti i momenti dei quali attingono sé come un'effettualità fissata e un sussistere a-spirituale, si risolveranno nella pura intelle-

zione. Questa, come Sé che abbraccia se medesimo, trae a compimento la cultura; niente altro intende fuorché il Sé e tutto come il Sé; vale a dire, tutto riduce a concetto, cancella ogni oggettività e trasmuta ogni esser-in-sé in un esser-per-se. Volta contro la fede intesa come l'estraneo regno dell'essenza posto nell'al di là, essa è il rischiaramento o illuminismo. Questo rischiaramento, anche in quel regno dove si rifugia lo spirito estraniato da sé come nella coscienza della quiete eguale a se stessa, porta a compimento l'estraneazione. A questo spirito il rischiaramento turba il tenor di vita che in quel regno conduce, introducendovi l'attrezzatura del mondo terreno, attrezzatura che quello non può disconoscere come sua proprietà, perché la sua coscienza appartiene anche all'al di qua. — In questo affaccendarsi negativo la pura intellezione realizza in pari tempo se stessa e produce il suo proprio oggetto, l'inconoscibile essenza assoluta e l'utile. Poiché in tal modo l'effettualità ha perduto ogni sostanzialità, e poiché in lei non è più nulla in sé, così e il regno della fede e quello del mondo reale sono crollati, e questa rivoluzione produce la libertà assoluta; col che lo spirito precedentemente estraniato è ritornato completamente in se stesso, abbandona questo suolo della cultura, e passa in un'altra terra: quella della coscienza morale.

I.

Il mondo dello spirito a sé estraniato.

Il mondo di questo spirito si dirompe in un mondo duplice; il primo è il mondo dell'effettualità o il mondo dell'estraneazione dello spirito; il secondo è quello cui esso, elevandosi sopra il primo, si costruisce nell'etere [50]

della pura coscienza. Questo mondo, *opposto* a quell'estraneazione, appunto per ciò non ne è libero, ma è anzi piuttosto soltanto l'altra forma dell'estraneazione, forma che consiste appunto nell'avere la coscienza in due mondi di diversa specie, e che entrambi li abbraccia. Quella che qui viene considerata non è dunque l'autocoscienza della essenza assoluta, com'è *in sé e per sé*, non la religione, ma la *fede*, in quanto questa è la *fuga* dal mondo effettuale e non è dunque *in sé e per sé*. Questa fuga dal regno della presenzialità è in se stessa perciò immediatamente una duplice direzione. La coscienza pura è l'elemento a cui lo spirito si solleva; ma essa non è soltanto l'elemento della *fede*, anzi anche del *concetto*; entrambi entrano quindi in scena l'uno con l'altro, e la fede viene considerata soltanto in opposizione al concetto.

a.

La cultura e il suo regno dell'effettualità.

[51] Lo spirito di questo mondo è l'essenza spirituale permeata da un'autocoscienza che si sa immediatamente presente come *questa autocoscienza per se essente* e che sa l'essenza come un'effettualità di contro a sé. Ma l'esserci di questo mondo, non che l'effettualità della autocoscienza, dipendono dal movimento per cui l'autocoscienza si aliena della sua personalità, onde produce il suo mondo comportandosi di fronte a questo come se fosse un mondo estraneo, cosicché ha ormai da impadronirsi di lui. Ma la rinuncia al suo esser-per-sé è essa stessa la produzione dell'effettualità, e, in grazia di questa rinuncia, l'autocoscienza si impadronisce dunque immediatamente dell'effettualità stessa. — Ovvero l'autocoscienza è soltanto *qualcosa*, ha *realtà*, solo in

quanto estranea se stessa; con ciò essa si pone come Universale, e questa sua universalità è la sua validità e la sua effettualità. Questa *eguaglianza* con tutti non è perciò quell'eguaglianza del diritto, non quell'immediato esser-riconosciuto e valere dell'autocoscienza non per altro se non perché essa è; anzi essa vale in virtù dell'estraniante mediazione dell'essersi resa conforme all'universale. L'universalità priva di spirito propria del diritto accoglie in sé e giustifica ogni natural guisa del carattere e dell'esserci. Ma l'universalità che qui vale è l'universalità *divenuta*, ed è perciò effettuale.

[La cultura come l'estraneazione dell'essere naturale]. [52]

— Ciò dunque mediante cui l'individuo ha qui validità ed effettualità è la *cultura*. La vera *originaria* natura e sostanza dell'individuo è lo spirito dell'estraneazione dell'essere *naturale*. Questa alienazione è perciò egualmente *fine* ed *esserci* dell'individuo; essa è in pari tempo il *mezzo* o il passaggio sia della *sostanza pensata* nell'effettualità, sia, viceversa, dell'*individualità determinata* nell'essenzialità. Tale individualità si *coltiva* fino a giungere a ciò che essa è *in sé*, e soltanto così essa è *in sé* ed ha esistenza effettuale; quanto essa ha di cultura, tanto ha di effettualità e di potenza. Sebbene il Sé si sappia qui effettuale come *questo Sé*, tuttavia la sua effettualità consiste solo nel togliere il Sé naturale; la natura originariamente *determinata* si riduce perciò all'*inessenziale* differenza di grandezza, ad una maggiore o minore energia del volere. Ma *fine* e *contenuto* del volere appartengono soltanto all'universale sostanza stessa, e possono esser solo un universale; la specificità di una natura che diviene *fine* e *contenuto*, è qualcosa d'*impotente* e d'*ineffettuale*; è una *specie* che invano e visibilmente si affanna a trasferirsi nell'opera; essa è la contraddizione del dare l'effettualità

al particolare, mentre l'effettualità è immediatamente l'universale. Se quindi falsamente l'individualità si riduce alla *particolarità* della natura e del carattere, ecco che nel mondo reale non si trovano né individualità né caratteri, anzi gli individui hanno l'un per l'altro un eguale esserci; quella presunta individualità è per l'appunto soltanto l'esistenza *opinata*, che non ha stabilità in questo mondo, dove solo ciò che aliena se stesso, e quindi solo l'universale, riceve effettualità. — L'*opinato* vale quindi per ciò ch'esso è: per una specie. Qui specie non è del tutto la stessa cosa che *espèce*, « di tutti i nomignoli il più terribile, perché designa la mediocrità ed esprime il grado supremo del disprezzo ». *Specie* [Art], *esser buono nella sua specie* sono espressioni tedesche che a questo significato conferiscono un aspetto onesto, quasiché non s'intenda dire una cosa così malevola; o che in effetto non contengono ancora la coscienza di ciò che è specie, e di ciò che è cultura ed effettualità.

[53] Ciò che in rapporto all'*individuo* singolo appare come sua cultura è il momento essenziale della *sostanza* stessa, vale a dire l'immediato passare della pensata universalità di lei nell'effettualità, ovvero è l'anima semplice della sostanza; mediante il che lo *in-sé* è un *riconosciuto* e un *esserci*. Il movimento dell'individualità che si coltiva è perciò immediatamente il divenire della medesima intesa come universale essenza oggettiva; ossia è il divenire del mondo effettuale. Questo, sebbene divenuto mediante l'individualità, è per l'autocoscienza un immediatamente estraniato, ed ha per essa la forma dell'effettualità irremovibile. Ma certa in pari tempo che quel mondo effettuale è la sua sostanza, l'autocoscienza si accinge ad impadronirsene; l'autocoscienza consegue tale potere su di esso mediante la cultura, la quale da questo lato appare sì fatta da ren-

dere l'autocoscienza conforme all'effettualità, e da concederle tanto, quanto l'energia del carattere e del talento originari. Ciò che qui appare come la forza dell'individuo sotto la quale si ritragga la sostanza, venendo così tolta, è ciò stesso che è l'attuazione di questa ultima. La forza dell'individuo consiste infatti in ciò: ch'esso le si rende conforme, ossia ch'esso si aliena del suo *Sé*, e si pone dunque come l'oggettiva, essente sostanza. La sua cultura e la sua propria effettualità sono perciò l'attuazione della sostanza stessa.

[*Il buono e il cattivo; la potenza dello Stato e la ricchezza*]. — Il *Sé* è a sé effettuale soltanto come un *Sé* [54] tolto. Il *Sé* non costituisce dunque per lui l'unità della coscienza di sé e dell'oggetto; anzi, questo gli é il negativo di sé. — Mediante il *Sé*, come anima, la sostanza vien dunque così plasmata ne' suoi momenti, che l'opposto vivifica l'altro; ciascun opposto mediante la sua estraneazione dà sussistenza all'altro, e similmente da lui la riceve. In pari tempo ciascun momento ha la sua determinatezza come una insuperabile validità ed ha una salda effettualità di contro all'altro. Il pensare fissa questa differenza nel modo più universale mediante l'assoluta contrapposizione di buono e di cattivo che, rifuggendo l'uno dall'altro, in nessun modo possono divenire una medesima cosa. Ma questo saldo essere ha a sua anima l'immediato passaggio nell'opposto; l'esserci è piuttosto l'inversione di ogni determinatezza nell'opposta, e solo questa estraneazione è l'essenza e il fulcro dell'intero. Tale movimento di attuazione e tale avvivamento dei momenti sono ora da considerare; l'estraneazione si estranierà a sua volta, e, in grazia di essa, l'intero riconsegnerà se stesso nel proprio concetto.

Fa duopo anzitutto considerare la sostanza semplice nell'organizzazione immediata dei suoi momenti esi-

stenti e tuttora non vivificati. — Come la natura si dispiega negli elementi universali, tra i quali l'*aria* è la *permanente* essenza puramente universale e trasparente, — mentre l'*acqua* è l'*essenza* che viene sempre *sacrificata*, — il *fuoco* la loro unità *animatrice* che tanto risolve la loro opposizione quanto scinde in questa la loro semplicità, — la *terra*, infine, il *saldo nodo* di questa organizzazione e il *soggetto* di queste essenze nonché del loro processo, il loro uscire e il loro ritorno; — non diversamente si dispiega in equivalenti masse universali, ma spirituali, l'*interna essenza* e lo spirito semplice dell'*effettualità* autocosciente; si dispiega come un mondo, — in una *prima* massa, cioè nell'*essenza* spirituale *in sé universale ed eguale a se stessa*; — in una seconda, cioè nella *essenza per sé essente*, divenuta *ineguale* in se stessa, atta a *sacrificarsi* e distribuirsi, — e in una *terza* massa, cioè in quell'*essenza* che, come autocoscienza, è soggetto ed ha immediatamente in se stessa la forza del fuoco; — nella prima essenza essa è cosciente di sé come dell'*esser-in-sé*; ma nella seconda essa ha il divenire dell'*esser-per-sé* mediante il sacrificio dell'universale. Lo spirito peraltro, lo spirito stesso è l'*esser-in-sé* e *per-sé* dell'intiero, il quale intiero si *scinde* nella sostanza come sostanza che permane e nella sostanza come sostanza che si sacrifica, le *riassorbe* quindi nella propria unità, fiamma divampante che le consuma e figura permanente delle medesime. — Noi vediamo che queste essenze corrispondono alla comunità e alla famiglia del mondo etico, pur non possedendo quelle lo spirito domestico che queste hanno; se per contro a questo spirito il destino resta estraneo, qui l'autocoscienza è e sa sé come la potenza effettuale di tali essenze.

[56] Ora son da considerarsi questi membri, sia come essi da prima vengono rappresentati entro la pura co-

scienza quali pensieri o essenze *in sé* essenti; sia anche come essi nella coscienza effettuale vengono rappresentati quali essenze *oggettive*. — In quella forma della semplicità la prima essenza, come *essenza eguale a se stessa*, immediata e intrasmutabile di tutte le coscienze, è il *buono*, — è la potenza spirituale indipendente *dello in-sé*, presso la quale il movimento della coscienza per sé essente si rifrange soltanto come in un gioco. L'altro è invece l'*essenza* spirituale *passiva* o l'universale, in quanto esso si abbandona e lascia che gli individui prendano in lui la coscienza della loro singolarità; esso è l'*essenza* nulla, il *cattivo*. — Questo assoluto venir-dissolto dell'*essenza* è a sua volta un permanere; come la prima essenza è base, punto di partenza e risultato degli individui, e come questi sono ivi puramente universali, così la seconda è invece da un lato il sacrificantesi *essere per altro*, e dall'altro, appunto per ciò, il continuo ritorno degli individui a se stessi come il *Singolo* e il loro durevole *divenir-per-sé*.

Ma questi *pensieri* semplici del buono e del cattivo [57] sono in pari tempo immediatamente estraniati da sé; sono *effettuali* e risiedono nella coscienza effettuale come momenti *oggettivi*. Così la prima essenza è il *potere dello Stato*; l'altra la *ricchezza*. — Il potere statale è sia la *sostanza* semplice, sia l'*opera* universale, — l'assoluta *Cosa* stessa nella quale agli individui è proclamata la loro *essenza*, e dove la loro singolarità è direttamente e soltanto coscienza della loro *universalità*; — il potere statale è anche l'*opera* e il *risultato* semplice; che quest'*opera* stessa abbia origine dal *fare* degli individui, è un elemento che qui dilegua; essa resta l'assoluta base per il sussistere di ogni loro fare. — Siffatta eterea sostanza *semplice* della loro vita, mediante questa determinazione della sua intrasmutabile autoeguaglianza, è *essere* e quindi soltanto *essere per altro*.

Essa è dunque in sé immediatamente l'opposto di se stessa, è la *ricchezza*. Sebbene la ricchezza sia il passivo o il nullo, essa è nondimeno universale essenza spirituale; è il *risultato, che incessantemente diviene, del lavoro e del fare di tutti*, che poi si risolve a sua volta nel *godimento* di tutti. Nel godimento l'individualità diviene bensì *per sé* o come individualità *singola*; ma questo godimento stesso è risultato dell'universale operare, mentre, a sua volta, la ricchezza promuove il lavoro universale e il piacere di tutti. L'*effettuale* ha senz'altro il significato spirituale di essere immediatamente universale. In questo momento ogni singolo ritiene sì di agire *egoisticamente*; si tratta infatti di quel momento in cui il singolo si dà la coscienza di esser per sé, momento ch'egli non prende quindi per qualcosa di spirituale; ma anche considerato soltanto dal di fuori, questo momento appare siffatto, che nel suo godimento ciascuno dà da godere a tutti e, similmente, che nel suo lavoro ciascuno lavora per tutti e per sé, e tutti per lui. Il suo *esser-per-sé* è per ciò in sé *universale*, e l'egoismo è solo un alcunché di opinato che non può giungere a rendere effettuale ciò ch'esso opina, vale a dire a far qualcosa che non torni a vantaggio di tutti.

[58] [*Il giudizio dell'autocoscienza; la coscienza nobile e la coscienza spregevole*]. — In queste due potenze spirituali l'autocoscienza riconosce dunque la sua sostanza, il suo contenuto e il suo fine; essa ivi intuisce la sua duplice essenza: nell'una potenza il suo *esser-in-sé*, nell'altra il suo *esser-per-sé*. — Ma, come lo spirito, l'autocoscienza è in pari tempo l'*unità* negativa del loro sussistere e della separazione dell'individualità e dell'universale, o dell'effettualità e del *Sé*. Signoria e ricchezza sono quindi presenti per l'individuo come oggetti, ossia come tali cose, dalle quali egli si sa *libero*, ritenendo di poter scegliere tra esse o, anche, di poter

fare a meno di ogni scelta. Egli, come questa coscienza libera e *pura* si contrappone all'essenza come a qualcosa che è soltanto *per lui*. L'individuo ha perciò l'essenza come *essenza* dentro di sé. — A lui, in questa pura coscienza, i momenti della sostanza non sono potere dello Stato e ricchezza, anzi i pensieri di *buono* e di *cattivo*. — Ma l'autocoscienza è inoltre il rapporto della sua coscienza pura alla sua coscienza effettuale, del pensato all'essenza oggettiva: essa è essenzialmente il *giudizio*. — Per entrambi i lati dell'essenza effettuale, dalle loro immediate determinazioni è già risultato quale lato sia il buono e quale il cattivo; il buono il potere dello Stato, il cattivo la ricchezza. Solo, questo primo giudizio non può venire riguardato come un giudizio spirituale; in esso, infatti, l'un lato venne determinato soltanto come *ciò che è in sé* o come il positivo, l'altro lato come *ciò che è per sé* o come il negativo. Ma essi, come essenze spirituali, sono ciascuno la compenetrazione di entrambi i momenti, né sono dunque esauriti in quelle determinazioni; e l'autocoscienza che ad essi si rapporta è *in sé* e *per sé*; a ciascuno essa deve quindi riferirsi in quella duplice guisa, per mezzo della quale si chiarirà la loro natura, che è quella di essere determinazioni a se stesse estraniato.

All'autocoscienza è ora *buono* e *in sé* quell'oggetto [59] nel quale ella trova se stessa; cattivo, quello nel quale ella trova il contrario di sé; il *buono* è l'*eguaglianza* della realtà oggettiva con lei, il *cattivo* la sua *ineguaglianza*. In pari tempo ciò che è buono e cattivo *per lei* è buono e cattivo *in sé*: essa è infatti ciò in cui entrambi questi momenti dell'*esser-in-sé* e dell'*esser-per-sé* sono la medesima cosa; essa è l'effettuale spirito delle essenze oggettive; e il giudizio è l'indice della sua forza in quelle essenze; forza che le *rende* ciò che esse sono *in sé*. Il loro criterio e la loro verità non con-

siste nel loro essere immediatamente in se stesse l'eguale o l'ineguale, cioè l'astratto esser-in-sé o l'astratto esser-per-sé; bensì in ciò ch'esse sono nel rapporto dello spirito verso di loro, cioè nella loro eguaglianza o ineguaglianza con esso. Il rapporto dello spirito verso di loro che, poste da prima come oggetti, sono da esso rese un in-sé, diviene in pari tempo la loro riflessione in se stesse; riflessione donde ricevono un effettuale essere spirituale e donde si palesa ciò che il loro spirito è. Ma come la loro prima immediata determinazione si distingue dal rapporto dello spirito verso di loro, così anche il terzo momento, cioè il loro proprio spirito, si distinguerà dal secondo. — Anzitutto, il loro secondo in-sé, che scaturisce dal rapporto dello spirito ad esse, deve risultare già diverso dall'in-sé immediato; infatti, tale mediazione dello spirito smuove l'immediata determinatezza e la rende qualcosa di Altro.

[60] Ne consegue che la coscienza in sé e per sé essente trova sì nella potenza dello Stato la propria essenza semplice e la propria sussistenza in generale, ma non la propria individualità come tale; ch'essa trova sì il suo esser-in-sé, ma non il suo esser-per-sé; ivi trova anzi negato l'operare come operare singolo e soggiogato e ridotto a obbedienza. Dinanzi a tale potenza l'individuo si riflette dunque in se stesso; a lui essa è l'essenza oppressiva ed il cattivo; essa infatti, anziché esser l'eguale, è senz'altro l'ineguale dell'individualità. — Invece, la ricchezza è il buono; la ricchezza mira al godimento universale, si lascia conquistare e procura a tutti la coscienza di loro stessi. La ricchezza è in sé universale beneficio; se essa ricusa qualche beneficio e non viene incontro ad ogni bisogno, ciò è un'accidentalità che non lede la sua essenza universale e necessaria: quella di comunicarsi a tutti i singoli e di essere una donatrice dalle mille mani.

Questi due giudizi danno ai pensieri di buono e di cattivo un contenuto che è il contrario di quello che essi avevano per noi. — L'autocoscienza, peraltro, si è rapportata finora ai propri oggetti soltanto in modo incompleto, ossia solo secondo la misura dell'esser-per-sé. Ma la coscienza è non meno essenza essente in sé, e anche di questo lato deve fare una misura, perché solo con questo mezzo si viene poi compiendo il giudizio spirituale. Secondo questo lato il potere statale esprime alla coscienza la sua essenza; il potere statale è, da una parte, legge quiescente, e, dall'altra, governo e comando che ordina i singoli movimenti dell'operare universale; l'una cosa è la semplice sostanza stessa, l'altra l'operare di lei che se stessa e tutti avvisa e conserva. Qui l'individuo trova dunque espressi, organizzati e resi attivi il proprio fondamento e la propria essenza. — Invece, mediante il godimento della ricchezza l'individuo non si accorge della sua essenza universale; anzi riceve soltanto la coscienza transitoria e il godimento di se stesso come singolarità per sé essente e come ineguaglianza con la propria essenza. — Qui dunque i concetti di buono e di cattivo ricevono il contenuto opposto a quello di prima.

Entrambe queste guise del giudicare trovano ciascuna un'eguaglianza e una diseguaglianza; la prima coscienza giudicante trova diseguale a sé la potenza statale; eguale a sé il godimento della ricchezza; la seconda coscienza trova invece eguale a sé la potenza statale e diseguale a sé il godimento della ricchezza. Ci si trova dinanzi a un duplice trovar eguale, e a un duplice trovar diseguale; a un opposto rapporto verso le due essenze reali. — Noi dobbiamo ora a nostra volta giudicare questo diverso giudicare, applicando, a tal fine, la misura già stabilita. Il rapporto d'eguaglianza della coscienza è, di conseguenza, il buono, [62]

quello di diseguaglianza il *cattivo*; e queste due guise di rapporto sono ormai esse stesse da tener ferme come *figure diverse della coscienza*. Comportandosi in diversa guisa, la coscienza cade anch'essa sotto la diversa determinazione dell'esser buona o cattiva, e non perché essa abbia a principio o l'esser-*per-sé* o il puro *esser-in-sé*; entrambi sono infatti momenti egualmente essenziali; il duplice giudicare testé considerato presentava i principi soltanto separatamente, e contiene perciò guise del *giudicare* soltanto *astratte*. La coscienza effettuale ha invece entrambi i principi in lei, e la differenza cade solo nella sua *essenza*, ossia nel *rapporto* di se stessa col reale.

[63] Opposta è la guisa di questo rapporto: l'una è comportamento verso la potenza statale e verso la ricchezza come verso un che di *eguale*; l'altra come verso un che di *diseguale*. — La coscienza del rapporto d'eguaglianza è la coscienza *nobile*. Questa nel potere pubblico vede l'eguale a lei, vede che nel potere pubblico essa trova la sua *essenza semplice* nonché l'attivazione di tale essenza, e presta servizio alla vera obbedienza e all'intimo rispetto dell'essenza semplice. Similmente nella ricchezza la coscienza vede che la ricchezza stessa le procura la consapevolezza dell'altro suo lato essenziale, quello dell'esser-*per-sé*; considera perciò egualmente la ricchezza come *essenza* in rapporto a sé e riconosce come benefattore colui che gliene ha procurato il godimento, ritenendosi obbligata a gratitudine.

[64] Viceversa, la coscienza dell'altro rapporto è la coscienza *spregevole*, che tien ferma la *disuguaglianza* con entrambe le essenze, e vede quindi nel potere di chi comanda una catena, un'oppressione dell'esser-*per-sé*, e odia perciò il dominatore; che obbedisce solo con malizia sempre pronta alla ribellione; — è la coscienza spregevole che nella ricchezza, mediante la quale giunge

al godimento del suo esser-*per-sé*, considera, similmente, solo la diseguaglianza, ossia la diseguaglianza verso l'essenza che permane. Siccome mediante la ricchezza la coscienza spregevole giunge solo alla consapevolezza della singolarità e del piacere labile, la ama, ma la dispregia, e, col dileguare del godimento, dello in sé dileguante, riguarda come dileguata anche la sua relazione verso chi è ricco.

Ora, questi rapporti esprimono soltanto il giudizio; [65] esprimono la determinazione di ciò che queste due essenze sono come *oggetti* per la coscienza, ma non ancora di ciò ch'esse sono *in sé* e *per sé*. La riflessione che è rappresentata nel giudizio, da una parte è solo *per noi* un porre dell'una nonché dell'altra determinazione; è perciò un egual toglierle entrambe, ma non ancora la riflessione di esse per la coscienza stessa. D'altra parte, esse determinazioni sono *essenze* soltanto immediatamente, ma né sono *divenute* tali, né sono, in se stesse, *autocoscienza*; ciò per cui esse sono non è ancora la loro vitalità; sono predicati che non sono ancora essi stessi soggetto. In forza di questa separazione, anche l'intero del giudizio spirituale rimane tuttora scisso in due coscienze, delle quali ciascuna soggiace a una determinazione unilaterale. — Ora, come prima l'*indifferenza* dei due lati dell'estraneazione, — l'uno lo *in-sé* della pura coscienza, vale a dire i *pensieri* determinati di buono e di cattivo, l'altro la loro *esistenza* come potere statale e come ricchezza, — si elevava a rapporto di entrambi, cioè a giudizio; così questo rapporto esteriore dovrà elevarsi a interiore unità, o, come rapporto del pensare, a effettualità; e dovrà scaturire lo spirito di entrambe le figure del giudizio. Questo accade allorché il *giudizio* diviene sillogismo; diviene movimento mediato, dove sorgono la necessità e il medio di entrambi i lati del giudizio.

[66] [*Il servizio e il consiglio*]. — Nel giudizio la coscienza nobile si trova dunque rispetto al potere statale in modo che questo non è ancora un *Sé*, ma soltanto l'universale sostanza di cui per altro quella coscienza si è consapevole come della sua *essenza*, come del fine e del contenuto assoluto. Rapportandosi così positivamente ad essa sostanza, la coscienza nobile si comporta negativamente di contro al fine suo proprio, al suo speciale contenuto ed esserci, e li fa dileguare. La coscienza nobile è l'eroismo del *servigio*, — la *virtù* che sacrifica all'universale il singolo essere, che porta con ciò l'universale all'esserci, — è la *persona* che rinuncia al possesso e al godimento di sé e che agisce ed è effettuale per il potere vigente.

[67] Per questo movimento l'universale si conchiude con l'esserci in generale, così come la coscienza esistente con questa alienazione si va formando ad essenzialità. Quella in servizio della quale questa coscienza esistente si estranea, è la sua coscienza calata nell'esserci; ma l'essere a sé estraniato è lo *in-sé*; mediante questa cultura essa consegue, dunque, rispetto di se stessa e stima presso gli altri. Ma il potere dello Stato, che era soltanto l'universale *pensato*, lo *in-sé*, diventa, proprio mediante questo movimento, un universale nell'*elemento dell'essere*, una potenza effettuale. Quel potere è questa potenza solo nell'obbedienza effettuale cui esso ottiene mediante il *giudizio* dell'autocoscienza, che pronuncia ch'esso è l'*essenza* e che liberamente si sacrifica. Questo operare che conchiude l'essenza con il *Sé*, produce una *duplicata* effettualità: sé come ciò che ha *vera* effettualità e il potere statale come il *vero* che ha *validità*.

[68] Ma il potere statale con quell'estraneazione non è ancora un'autocoscienza sapentesi come potere statale: ciò che conta è solo la *legge* o lo *in-sé* del potere statale; esso non ha ancora nessuna *volontà speciale*, perché

l'autocoscienza che serve non ha ancora alienato il suo puro *Sé* e non ha ancora con tale rinuncia, bensì solo col proprio essere, vivificato il potere statale; gli ha sacrificato, cioè, soltanto il suo *esserci*, ma non il suo *esser-in-sé*. — Questa autocoscienza ha tal valore, da esser conforme all'*essenza*, ed è riconosciuta in virtù del suo *esser-in-sé*. In essa gli altri trovano attivata la loro *essenza*, ma non il loro *esser-per-sé*; — vi trovano riempiti il loro pensiero o la loro coscienza pura, ma non la loro individualità. Questa autocoscienza vale dunque nei loro *pensieri* e fruisce dell'*onore*. Essa è il *superbo* vassallo che spende la sua attività a prò del potere statale, in quanto questo non è volere peculiare, ma volere *essenziale*; è il *superbo* vassallo che vale a sé soltanto per quell'*onore*, soltanto nella rappresentazione *essenziale* dell'opinione generale, non in quella, *piena di gratitudine*, dell'individualità: egli infatti non l'ha aiutata ad elevarsi al suo *esser-per-sé*. Se quell'autocoscienza si ponesse in una relazione con il peculiare volere statale, il quale non si è ancora sviluppato, il suo *linguaggio* sarebbe il *consiglio* ch'esso impartisce per il bene universale.

Il potere statale è quindi ancora privo di volontà [69] rispetto al consiglio, e non decide tra le diverse opinioni circa il bene universale. Esso non è ancora *governo*, e però non è ancor veramente effettivo potere statale. — L'*esser-per-sé*, la volontà che non è ancora sacrificata come volontà, è l'interiore, separato spirito delle classi, il quale, di fronte al suo parlare di bene *universale*, si riserva il bene suo *particolare* ed è disposto a fare di questa retorica del bene universale un surrogato dell'azione. Il sacrificio dell'esserci, che avviene nel servizio, è bensì completo, se è arrivato fino alla morte; ma il superato pericolo della morte stessa, cui si sopravvive, lascia come residuo un'esistenza determinata

e, quindi, uno *speciale per-sé* che rende equivoco e sospetto il consiglio dato per il bene universale e che, nel fatto, si riserva contro il potere dello Stato la propria opinione e la particolare volontà. Questo per-sé si comporta quindi ancora inegualmente verso il potere statale e cade sotto la caratteristica della coscienza spregevole, quella di esser sempre pronta a ribellarsi.

[70] In tale forma di disuguaglianza dell'esser-per-sé verso l'universalità del potere statale, questa contraddizione che quel per-sé ha da superare contiene in pari tempo la forma per la quale quell'alienazione dell'esistenza, dacché si compie nella morte, è essa stessa un'alienazione nell'elemento dell'essere e non un'alienazione ritornante nella coscienza; — né questa sopravvive alla alienazione ond'ella sia *in sé* e *per sé*, anzi passa soltanto nel non riconciliato contrario. Il vero sacrificio dell'esser-per-sé è quindi solo quello in cui l'esser-per-sé si dona così completamente come nella morte, tuttavia mantenendo sé in siffatta alienazione; l'esser-per-sé diviene con ciò effettuale come ciò ch'esso è in sé, come l'unità identica di se stesso e di sé come opposto. Perciò che lo spirito interiore separato, il Sé come tale, esce fuori e si estranea, il potere statale viene in pari tempo elevato a Sé proprio, così come senza quell'estraneazione gli atti dell'onore, quelli della coscienza nobile e i consigli del suo discernimento resterebbero l'equivoco che nasconderebbe ancora quel separato tranello dell'intenzione particolare e della pervicacia.

[71] [*Il linguaggio come l'effettualità dell'estraneazione o della cultura*]. — Ma quest'estraneazione accade soltanto nel linguaggio, che qui si presenta nel suo significato peculiare. — Nel mondo dell'eticità *legge* e *comando*, nel mondo dell'effettualità soltanto *consiglio*, il linguaggio ha a contenuto l'essenza e ne è la forma; qui

peraltro riceve la forma ch'esso è anche a contenuto e ha, dunque, valore come linguaggio; è la forza del parlare come tale quella che realizza ciò che è da realizzare. Il linguaggio è infatti l'esserci del puro Sé come Sé; in esso la *singularità per sé essente* dell'autocoscienza come tale entra nell'esistenza, cosicché la singularità è *per altri*. L'Io, come questo puro Io, altrimenti non è un esserci, non è là; in ogni altra manifestazione l'Io è calato nell'effettualità e si trova in una figura dalla quale può ritrarsi; esso dalla sua azione come dalla sua espressione fisionomica è riflesso in sé, e lascia disanimato un tale imperfetto esserci nel quale sempre si trova o troppo o troppo poco. Ma il linguaggio lo contiene nella sua purezza: soltanto esso enuncia l'Io, l'Io stesso. Questo esserci dell'Io è, come esserci, una oggettività che ha in lei la sua vera natura. L'Io è questo Io, — ma parimente Io universale. Il suo apparire è altrettanto immediatamente l'alienazione e il dileguare di questo Io, ed è, quindi, il suo restare nella sua universalità. L'Io che si esprime viene *avvertito*; è un contagio, ov'esso è passato immediatamente nell'unità con coloro per i quali esiste; ed è autocoscienza universale. — Ch'esso venga *avvertito*, in ciò il suo esserci stesso è immediatamente *svanito*; questo suo esser-altro è ripreso in se stesso; e appunto questo è il suo esserci: non esserci come autocosciente *Ora* appena ci è, ed esserci mediante questo dileguare. Questo dileguare è dunque esso stesso immediatamente il suo restare; è il suo proprio sapere di sé; è il suo sapere di sé come di un Sé che è passato in un altro Sé, che è stato avvertito ed è universale.

Lo spirito riceve qui questa effettualità, giacché gli estremi dei quali esso è l'unità hanno altrettanto immediatamente la determinazione di essere, per sé, proprie effettualità. La loro unità è decomposta in lati rigidi, [72]

dei quali ciascuno è per l'altro un oggetto effettuale da lui escluso. L'unità sorge quindi come un *medio* escluso e distinto dalla separata effettualità dei lati; anch'essa ha perciò un'oggettività effettuale distinta dai suoi lati, ed è *per sé*, vale a dire è un esserci. La *sostanza spirituale* entra come tale nell'esistenza soltanto allorché ha guadagnato a suoi lati tali autocoscienze che sanno questo puro *Sé* come effettualità *immediatamente valida*, e che in quest'atto altrettanto immediatamente sanno che ciò è soltanto attraverso l'atto estraniante della *mediazione*. Mediante questo sapere del *Sé*, i momenti sono purificati a categoria che sa se stessa, e giungono così fino ad essere momenti dello spirito; con che lo spirito entra nell'esistenza come spiritualità. — Esso è così il *medio* che presuppone quegli estremi e che vien prodotto dal loro esserci, — ma è parimente l'intero spirituale che erompe fra i due estremi, che in essi scindesi, e che solo mediante questo contatto produce ciascuno di essi, formandone un intero nel suo principio. — Che i due estremi siano già *in sé* tolti e scomposti, è il prodotto della loro unità, e questa è il movimento che entrambi li conchiude, che scambia le loro determinatezze conchiudendole proprio *in ciascun estremo*. Siffatta mediazione pone quindi il *concetto* di ciascuno dei due estremi nella sua effettualità; eleva cioè al suo *spirito* quello che ciascuno è *in sé*.

[73] Entrambi gli estremi, il potere statale e la coscienza nobile, sono da quest'ultima scomposti, quello nello astratto universale cui si obbedisce e nella volontà per sé essente, la quale peraltro a quell'universale astratto essa stessa non conviene ancora; — questa nell'obbedienza del tolto esserci o nell'esser-*in-sé* della stima di se stesso e dell'onore, e nel non ancor tolto, puro esser-per-sé, nella volontà che resta ancora all'agguato. En-

trambi i momenti nei quali i due lati hanno conseguito la loro purificazione e che perciò sono momenti del linguaggio, sono l'*universale astratto* che chiamasi il bene universale, e il *puro Sé* che nel servizio smentì la sua coscienza calata nella molteplicità dell'esistere. Entrambi nel concetto sono la stessa cosa; giacché il puro *Sé* è appunto l'astrattamente universale; e perciò la loro unità è posta come loro *medio*. Ma il *Sé* è effettuale soltanto nell'estremo della coscienza; — mentre lo *in-sé* è effettuale *soltanto* nell'estremo del potere statale; alla coscienza manca questo: che il potere statale non soltanto come *onore*, ma anche effettivamente, sia passato in lei; — al potere statale manca che gli si presti obbedienza non soltanto come al cosiddetto *bene universale*, ma come a volere; cioè che esso potere sia il *Sé* avente facoltà di decisione. L'unità del concetto, nel quale ancor risiede il potere statale e al quale la coscienza è giunta purificandosi, diviene effettuale in questo *movimento mediatore*, il cui esserci semplice, come *medio*, è il linguaggio. — Tuttavia quell'unità non ha ancora a suoi lati due *Sé* dati come *Sé*, perché qui il potere statale viene soltanto spiritualmente avvivato ad esser *Sé*; onde questo linguaggio non è ancora lo spirito com'esso pienamente si sa e si esprime.

[L'adulazione]. — La coscienza nobile, essendo [74] l'estremo del *Sé*, appare come ciò da cui procede il *linguaggio*, mediante il quale i lati della relazione si configurano ad animati intieri. — L'eroismo del muto servizio diviene *eroismo dell'adulazione*. Questa parlante riflessione del servizio costituisce lo scomponentesi *medio spirituale*, e riflette non solo il suo proprio estremo in se stessa, ma anche in lui stesso l'estremo del potere universale e di esso potere, che è soltanto *in sé*, fa l'esser-per-sé e la singolarità dell'autocoscienza. Questa diviene con ciò lo spirito di quel potere: essere

un *monarca che non ha limiti*: — che non conosce limiti, perché il linguaggio dell'adulazione eleva il potere alla sua limpida *universalità*; — il momento, come produzione del linguaggio, cioè dell'esistenza elevata a limpidezza spirituale, è una purificata eguaglianza a se stesso; — *monarca*, perché il linguaggio eleva similmente la *singularità* al suo vertice. Ciò di cui la coscienza nobile si aliena secondo questo lato della semplice unità spirituale, è il puro *in-sé del suo pensare*, è il suo stesso Io. Più precisamente, il linguaggio dell'adulazione innalza la singularità, che altrimenti è solo un *opinato*, alla sua esistente purezza, col dare al monarca il *nome proprio*; è infatti soltanto il nome quello in cui la *differenza* del singolo da tutti gli altri non è *opinata*, anzi vien resa effettuale da tutti; nel nome il singolo *vale* come puramente singolo, non più soltanto nella coscienza sua, ma nella coscienza di tutti. Con il nome dunque il monarca viene senz'altro separato da tutti e collocato, da solo, in un posto suo proprio; nel nome egli è l'atomo, che nulla può comunicare della sua essenza e che non ha chi gli stia a paro. — Questo nome è così la riflessione in sé o l'*effettualità* che ha in *lei stessa* il potere universale; mediante il nome il potere è il *monarca*. Egli, *questo singolo*, sa dal canto suo *sé, questo singolo*, come il potere universale, perché i nobili non solo per servire al potere dello Stato si pongono attorno al trono, ma anche per *adornarlo* e per *rammentar* sempre a colui che vi siede chi *egli sia*.

[75] Il linguaggio della loro lode è in tal guisa lo spirito, il quale nello *stesso potere statale* conchiude i due estremi: esso riflette in sé l'astratta potenza e le conferisce il momento dell'altro estremo: l'*esser-per-sé* che vuole e decide, e, quindi, esistenza autocosciente; ovvero, per tal via questa *singola autocoscienza* effettuale arriva a *sapersi certa* come il potere. Questo è il punto del

Sé nel quale, mediante l'alienazione della *certezza interiore*, i molti punti sono confluiti. — Ma mentre questo proprio spirito del potere statale consiste nell'aver la sua realtà e il suo nutrimento nel sacrificio dell'operare e del pensare della coscienza nobile, esso potere è l'*indipendenza straniata* da sé; la coscienza nobile, cioè l'estremo dell'*esser-per-sé*, riceve l'estremo dell'*universalità effettuale* in cambio dell'*universalità* del pensare, della quale essa si è alienata; il potere statale è *trasmesso* alla coscienza nobile. Soltanto in questa il potere dello Stato diviene davvero attivo; nell'*esser-per-sé* della coscienza nobile esso cessa di essere l'*inerte essenza* come invece appariva in quanto estremo dell'astratto *esser-in-sé*. — *In sé* considerato, il *potere statale in sé riflesso*, o il fatto che questo sia divenuto spirito, niente altro significa se non ch'esso è *divenuto momento della autocoscienza*, vale a dire che è soltanto come *tolto*. Con ciò esso è ora l'essenza come tale, il cui spirito sta nell'esser sacrificato e abbandonato; o esiste, cioè, come *ricchezza*. — Il potere dello Stato resta bensì opposto, come effettualità, alla ricchezza nella quale esso stesso, secondo il suo concetto, sempre si trasforma; continua in pari tempo a sussistere come effettualità, ma come una tale effettualità il cui concetto è appunto questo movimento per cui essa, col servizio e con il reso onore mediante i quali diviene, passa nel suo contrario, vale a dire nell'alienazione della potenza. Per sé, dunque, il peculiare *Sé* che è il volere del potere statale, per via della prodigazione della coscienza nobile diventa una *universalità* che aliena se stessa; una completa *singularità* e *accidentalità*, offerta in preda a ogni più forte volere; ciò che a quel *Sé* resta di *universalmente* riconosciuta e non comunicabile *indipendenza*, è il vuoto nome.

Mentre dunque la coscienza nobile si determinava [76] come ciò che si riferirebbe in guisa *eguale* al potere

universale, la verità di quella coscienza medesima è invece piuttosto quella di tener per sé, nella prestazione del servizio, il suo proprio esser-per-sé, ma di essere, nell'effettiva rinuncia della sua personalità, l'effettuale superamento e laceramento della sostanza universale. Il suo spirito è la relazione di piena ineguaglianza: da un lato, mantenere, nel reso onore, la propria volontà; dall'altro, nell'abbandono di essa, estraniare, da una parte, da sé il suo interno riuscendo alla suprema ineguaglianza con se stessa; e d'altra parte assoggettare a sé, in quest'atto, l'universale sostanza e rendere questa del tutto neguale a sé. — È chiaro che con ciò la sua determinatezza, ch'essa nel *giudizio* aveva di contro a ciò che chiamavasi coscienza spregevole, è dileguata; ed è dileguata così anche la coscienza spregevole. Questa ultima ha raggiunto il fine suo: quello cioè di portare il potere universale sotto l'esser-per-sé.

[77] Arricchita così dal potere universale, l'autocoscienza esiste come l'universale beneficio; ovvero quel potere è la *ricchezza* che a sua volta è di nuovo oggetto per la coscienza. La ricchezza infatti è alla coscienza bensì l'universale soggiogato, ma l'universale che, mediante questo primo togliere, non è ancora in modo assoluto ritornato nel Sé. — Ad oggetto il Sé non ha ancora sé come Sé, ma la *tolta essenza universale*. Mentre l'oggetto è soltanto ora divenuto, è posto il rapporto *immediato* della coscienza con esso, la quale, dunque, non ha ancora rappresentato la sua ineguaglianza con lui; essa è la coscienza nobile che riceve il suo esser-per-sé nell'universale fattosi inessenziale, e che perciò riconosce la ricchezza ed è grata verso il benefattore.

[78] La ricchezza ha già in se stessa il momento dell'esser-per-sé. Essa non è l'universale del potere statale, privo del Sé, né l'ingenua natura inorganica dello spirito, ma questo stesso potere com'esso si tien saldo in lui stesso

mediante la volontà contro chi per suo piacere si vuole impossessare di lui. Ma poiché dell'essenza la ricchezza ha solo la forma, questo unilaterale esser-per-sé, che non è *in sé*, ma che è anzi lo *in-sé* tolto, è, nel suo godimento che ne ha l'individuo, l'inessenziale ritorno dell'individuo medesimo in se stesso. La ricchezza dunque ha essa stessa bisogno di essere avvivata; e il movimento della sua riflessione consiste in ciò: che essa, la quale è solo per sé, diventi *esser-in-sé* ed *esser-per-sé*; ch'essa, la quale è l'essenza tolta, diventi *essenza*; così essa riceve in lei medesima il proprio spirito. — Poiché precedentemente è stata analizzata la forma di questo movimento, ora è qui sufficiente determinarne il contenuto.

Qui la coscienza nobile non si rapporta dunque all'oggetto come essenza in generale; anzi è lo stesso *esser-per-sé*, che a lei è un estraneo; essa *trova* estraniato il suo Sé come tale, come una salda effettualità oggettiva, cui ha da ricevere da un altro saldo esser-per-sé. Suo oggetto è l'esser-per-sé, e, precisamente, *il suo* esser-per-sé proprio, volontà propria; vale a dire essa vede il suo Sé in potere di una volontà estranea da cui dipende il concederglielo. [79]

Da ciascun singolo lato l'autocoscienza può fare astrazione; epperò, in qualunque obbligo si trovi verso uno di questi, mantiene il suo esser-riconosciuta e il suo *valere in sé* come essenza per sé essente. Ma qui essa si vede fuori di sé e appartenente a un altro dal lato della sua pura, intima *effettualità* o del suo Io; vede la sua *personalità* come tale dipendente dalla personalità accidentale di un altro, dal caso di un istante, di un arbitrio, o, comunque sia, della più indifferente circostanza. — Nello stato di diritto, ciò che è in potere dell'essenza oggettiva appare come un *contenuto accidentale* da cui si può fare astrazione, e il potere non [80]

colpisce il Sé come *tale*; anzi il Sé è piuttosto termine di riconoscimento. Ma qui il Sé vede la certezza, come tale, di sé esser la cosa meno essenziale, vede la pura personalità essere assoluta impersonalità. Lo spirito della sua gratitudine è perciò il sentimento sia di questa profonda abiezione, sia anche della più profonda rivolta. Dacché fin il puro Io si intuisce fuori di sé e disgregato, in tale disgregatezza tutto che ha continuità e universalità, ciò che si chiama legge, bene, diritto, è parimente sconnesso e andato a fondo; tutto ciò che è eguale è dissolto, ché siamo davanti alla più *netta ineguaglianza*, all'assoluta inessenzialità dell'assolutamente essenziale, all'esser fuori di sé dell'esser-per-sé; il puro Io stesso è assolutamente decomposto.

[81] Poiché, dunque, dalla ricchezza questa coscienza riottiene l'oggettività dell'esser-per-sé e la toglie, essa coscienza, secondo il proprio concetto, non solo, al modo della riflessione precedente, non è completa, ma anche è inappagata per se stessa; poiché il Sé riceve sé come un qualcosa di *oggettivo*, la riflessione è la contraddizione immediata posta proprio nel puro Io stesso. Peraltro, come Sé, questa coscienza sta in pari tempo immediatamente sopra tale contraddizione; è l'assoluta elasticità, che toglie di nuovo questo esser tolto del Sé, che ripudia questo ripudio onde il suo esser-per-sé le si farebbe un che di estraneo, e che, rivolta contro quel modo di ricever se stesso, in quel *ricevere* è essa stessa *per sé*.

[82] [*Il linguaggio della disgregatezza*]. — Essendo dunque la relazione di tale coscienza congiunta con questa assoluta disgregatezza, nello spirito di questa coscienza si cancella la sua differenza: quella di esser determinata come coscienza nobile di contro alla coscienza *spregevole*; ed ambedue sono la medesima coscienza. — Lo spirito della ricchezza benefattrice può inoltre esser

distinto dallo spirito della coscienza ricevente il beneficio, ed è da considerarsi in modo speciale. — Lo spirito della ricchezza era l'esser-per-sé privo di essenza, era l'essenza abbandonata. Ma mediante il suo parteciparsi esso diventa un *in-sé*; avendo adempiuta la propria destinazione, quella di sacrificarsi, esso toglie la singolarità di godere soltanto per sé, e, come singolarità tolta, è *universalità* o *essenza*. — Ciò ch'esso partecipa, ciò che dona altrui, è l'esser-per-sé. Ma esso non si offre come una natura priva di Sé, come quella condizione del vivere che si abbandona ingenuamente; anzi come essenza autocosciente che si tiene per sé; non è la forza inorganica dell'elemento la quale dalla coscienza che la riceve vien saputa come in sé transeunte; anzi è la potenza che domina il Sé, la quale si sa *indipendente* e *arbitra*, e sa in pari tempo che ciò cui essa dispensa è il Sé di un altro. — La ricchezza condivide col suo cliente la abiezione; ma alla rivolta subentra la tracotanza. Infatti da un lato la ricchezza, al modo stesso del cliente, sa l'esser-per-sé come *cosa* accidentale; ma essa stessa è l'accidentalità in potere della quale sta la personalità. In questa tracotanza che crede di aver conquistato con un pezzo di pane un altrui Io stesso e che opina di aver con ciò ottenuto l'assoggettamento dell'essenza più intima di lui, in questa superbia la ricchezza non tiene conto dell'intima indignazione dell'altro; non tiene conto del pieno rifiuto di tutte le catene, non tiene conto di quella pura disgregatezza alla quale, — dacché le è senz'altro divenuta ineguale l'*autoeguaglianza* dell'esser-per-sé, — è disgregata ogni eguaglianza, ogni sussistenza, e la quale disgrega quindi fino in fondo l'opinione e l'intendimento del benefattore. La ricchezza sta immediatamente dinanzi a questo intimo abisso, a questa insondabile profondità senza sosta e senza sostanza; e in questa pro-

fondità non vede altro che una volgare cosa, un gioco del suo capriccio, un caso del suo arbitrio; il suo spirito è l'opinione del tutto priva di essenza, una superficie senz'anima.

[83] Come l'autocoscienza aveva di contro al potere dello Stato il suo linguaggio; o come lo spirito sorgeva quale medio effettuale tra questi estremi; così l'autocoscienza ha pure una sua voce contro la ricchezza, o meglio, la sua indignazione ha la propria voce. Il linguaggio che dà alla ricchezza la consapevolezza della propria essenza e s'impossessa così di lei, è nel medesimo tempo il linguaggio dell'adulazione, ma dell'adulazione ignobile; — ciò ch'esso infatti esprime come essenza lo sa come l'essenza abbandonata, come l'essenza che non è *in sé*. Ma, come è stato prima detto, il linguaggio dell'adulazione è spirito ancora unilaterale. Infatti i momenti di questo spirito sono bensì il *Sé*, — che in grazia della cultura formatasi nel servizio si è rischiato a pura esistenza, — e l'esser-*in-sé* del potere. Solo, il puro concetto nel quale il semplice *Sé* e lo *in-sé* sono la medesima cosa, — quello puro Io, questo pura essenza o pensiero, — questa unità di entrambi i lati tra i quali ha luogo l'azione reciproca, non è nella coscienza di questo linguaggio; a questa coscienza l'oggetto è ancora lo *in-sé* in opposizione contro il *Sé*, ovvero l'oggetto non è a lei, in pari tempo, il proprio *Sé* come tale. — Il linguaggio della disgregazione peraltro è il linguaggio perfetto, e il vero spirito esistente di tutto questo mondo della cultura. Questa autocoscienza alla quale si addice l'indignazione che ripudia il suo ripudio, è immediatamente l'assoluta autoeguaglianza nell'assoluta disgregazione, è la pura mediazione della pura autocoscienza con se medesima. Questa autocoscienza è l'eguaglianza del giudizio identico, nel quale una ed identica personalità sono e soggetto e predicato. Ma

questo giudizio identico è in pari tempo il giudizio infinito; infatti questa personalità è assolutamente scissa, e soggetto e predicato sono delle *entità senz'altro indifferenti*, delle quali l'una non riguarda l'altra; sono senza unità necessaria, addirittura in modo tale che ciascuna è la potenza di una personalità propria. L'esser-*per-sé* ha ad oggetto il *suo esser-per-sé*, sia come un qualcosa di assolutamente *altro*, sia in pari tempo immediatamente come *se stesso*, — *sé* come un altro; e ciò non già in modo che questo altro abbia un contenuto diverso; anzi il contenuto è il medesimo *Sé* nella forma di assoluta contrapposizione e di un suo proprio esserci completamente indifferente. — Qui è dunque presente lo spirito di questo mondo reale della cultura, *spirito che è cosciente di sé nella sua verità e del suo concetto*.

Esso è questa assoluta ed universale inversione ed [84] estraneazione dell'effettualità e del pensiero; è la *pura cultura*. Ciò che in questo mondo s'impara è che non hanno verità né le *essenze effettuali* del potere e della ricchezza, né i loro determinati *concetti*: bene e male, o la coscienza del bene e del male, la coscienza nobile e quella spregevole; anzi tutti questi momenti s'invertono piuttosto l'uno entro l'altro, e ciascuno è il contrario di se stesso. — L'universale potenza che è la *sostanza*, dacché mediante il principio dell'individualità riesce alla propria spiritualità, riceve in lei il suo *Sé* soltanto come il nome, e mentre è *effettuale* potenza, è piuttosto l'essenza priva di potere che sacrifica se stessa. — Ma questa essenza priva di *Sé* e abbandonata, ossia il *Sé* resosi una cosa, è anzi il ritorno dell'essenza in se stessa: è l'esser-*per-sé che è per sé*, è l'esistenza dello spirito. — I *pensieri* di questa essenza, i pensieri del *bene* e del *male*, s'invertono anch'essi in questo movimento; ciò che è determinato come buono è cattivo,

ciò che è determinato come cattivo è buono. Quando si giudichi la coscienza di ognuno di questi momenti come coscienza nobile e come coscienza spregevole, ecco che questi momenti sono nella loro verità piuttosto l'inverso di ciò che queste determinazioni debbono essere: la coscienza nobile è tanto spregevole e abietta quanto l'abiezione si volge nella nobiltà della più coltivata libertà dell'autocoscienza. — Considerando la cosa secondo la forma, tutto *dal lato esteriore* è parimente l'inverso di ciò che è per sé; e per contro ciò che tutto è per sé non lo è in verità, anzi è qualcos'altro da ciò che vuole essere; l'esser-per-sé è piuttosto la perdita di se stesso, e l'estraneazione di sé è piuttosto l'autoconservazione. — Questo è dunque presente: che tutti i momenti esercitano l'uno verso l'altro una giustizia universale; ciascuno di questi momenti di tanto in se stesso [*an sich selbst*] si estranea, di quanto si insinua, formandosi e coltivandosi, nel proprio contrario e in questo modo lo inverte. — Ma il vero spirito è appunto questa unità degli assolutamente separati; e, più precisamente, mediante la *libera effettualità* di questi estremi privi di Sé, giunge anch'esso, come loro medio, all'esistenza. Il suo esserci è l'universale *parlare* e il disgregante giudicare al quale si dissolvono tutti quei momenti che debbono valer come essenze e come effettuali membri dell'intiero, e il quale è altrettanto siffatto dissolventesi gioco con se stesso. — Questo giudicare e parlare è quindi il Vero e l'Incoercibile, mentre esso tutto a sé sottomette; — è ciò di cui *soltanto e davvero* ci si deve occupare in questo mondo reale. Ciascuna parte di questo mondo arriva dunque a tal risultato: che il suo spirito viene espresso; che cioè e di essa parlasi con spirito e dicesi ciò che essa è. — La coscienza onesta prende ogni momento come un'essenza stabile, ed è l'incolta ottusità del non sapere che proprio così essa co-

scienza opera inversamente. La coscienza disgregata invece è la coscienza dell'inversione e, propriamente, dell'inversione assoluta; il concetto è ciò che in lei domina, il concetto, che raduna quei pensieri i quali all'onestà rimangono a gran distanza gli uni fuori degli altri; il linguaggio del concetto è perciò scintillante di spirito.

[*La fatuità della cultura*]. — Il contenuto del discorso [85] che lo spirito tiene di se stesso e intorno a se stesso è dunque l'inversione di tutti i concetti e di tutte le realtà; è il generale inganno di se medesimo e degli altri; e l'impudenza di enunciare questo inganno è appunto perciò la suprema verità. Tale discorso è la frenesia di quel musico « che ammucchiava e mescolava trenta arie, italiane e francesi, tragiche e comiche, di ogni risma; ora scendeva con nota da basso profondo sino all'inferno; ora, contraendo l'ugola, lacerava col suo falsetto le altezze dell'aria, a volta a volta furente e mansueto, imperioso e schernitore ». — Alla coscienza posata, la quale fa onestamente consistere la melodia del bene e del vero nell'eguaglianza dei toni, cioè nel l'unisono, siffatto discorso appare come « un guazzabuglio di saggezza e di demenza, una miscela di capacità e di istrioneria, di idee giuste e di false, di completa perversione del sentimento, di completa sfrontatezza, e insieme di piena sincerità, di piena verità. Non si potrà a meno di passare per tutti questi toni, di percorrere su e giù intera la gamma dei sentimenti, dal più profondo dispregio e dalla più profonda abiezione fino alla suprema ammirazione e alla suprema commozione. In questi ultimi sentimenti si diffonderà un che di ridicolo a caratterizzare la loro natura »; i primi invece avranno nella loro sincerità perfino un che di conciliante; avranno nella loro sconvolgente profondità quella nota che tutto domina e che restituisce lo spirito a se stesso.

Se di fronte al discorso di questa confusione chiara [86]

a se stessa, noi consideriamo il discorso di quella *coscienza semplice* del vero e del bene, ecco che, rispetto all'aperta eloquenza, e di sé consapevole, dello spirito della cultura, tale discorso può essere soltanto un monosillabo; siffatta coscienza non può infatti dire niente a quello spirito, qualora esso non lo sappia e non lo dica da sé. Se questa coscienza va oltre al suo monosillabo essa dice allora quella stessa cosa che anche quello spirito dice; ma con ciò commette inoltre la pazzia di creder di dire qualcosa di nuovo e di diverso. Già le sue scempie e *spregevoli* sillabe sono questa pazzia; quello spirito infatti le dice di se stesso. Se nel suo discorso esso inverte tutto ciò che ha un tono solo, poiché questa identità con se stesso è mera astrazione, mentre nella sua effettualità è invece l'inversione in se stessa; e se per contro la coscienza retta prende sotto la sua egida il buono e il nobile, — vale a dire ciò che nella sua estrinsecazione si mantiene eguale, — nell'unico modo che qui è possibile, in modo cioè ch'esso non perda il proprio valore per quanto sia *congiunto* o *mischiato* al male (questa è infatti la sua *condizione* e *necessità*, questa è la *saggezza* della natura); — allora tale coscienza credendo di contraddire, altro non ha fatto che costringere il contenuto del discorso dello spirito entro una forma triviale; questa forma senza pensiero, rendendo il *contrario* del nobile e del buono *condizione* e *necessità* del nobile e del buono, crede di dire qualcos'altro da ciò: che il cosiddetto nobile e buono è nella sua essenza l'inverso di se medesimo, al modo stesso che, per contro, il cattivo è l'eccellente.

[87] Se la coscienza semplice sostituisce questo *pensiero* privo di spirito con l'*effettualità* dell'eccellente, esponendo quest'ultimo nell'*esempio* di un caso immaginato o anche di un aneddoto vero, — e se essa mostra in tal guisa che l'eccellente non è per nulla un vuoto nome,

anzi è presente, allora l'*effettualità universale* dell'operare invertito sta di contro a tutto il mondo reale, ove quell'esempio costituisce dunque solo qualcosa di interamente singularizzato, solo una *espèce*; e rappresentare l'esserci del bene e del nobile come un aneddoto singolo, sia esso immaginato o vero, è quel che di peggio del bene e del nobile si possa dire. — Se la coscienza semplice richiede infine il dissolvimento di tutto questo mondo dell'inversione, essa tuttavia non può chiedere all'*individuo* di allontanarsi da quel mondo; infatti anche Diogene nella botte è condizionato da quello; e la richiesta fatta ai singoli è appunto ciò che vale come il cattivo: ché il cattivo consiste nell'aver cura *di sé* come *singolo*. Ma rivolta all'*individualità universale* l'esigenza di questo allontanamento non può voler dire che la ragione debba di nuovo abbandonare la coltivata coscienza spirituale, alla quale è pervenuta; non può voler dire ch'essa debba di nuovo immergere la vasta ricchezza dei suoi momenti nella semplicità del cuore naturale, ricadendo nella selvatichezza di una coscienza pressoché animalesca, chiamata anche natura o innocenza; anzi l'esigenza di quel dissolvimento può rivolgersi soltanto allo *spirito* stesso della cultura, affinché esso, dalla sua confusione, ritorni in se medesimo come *spirito*, guadagnando una coscienza ancora più elevata.

Ma in effetto lo spirito ha già compiuto in sé tutto [88] ciò. La coscienza disgregata che, consapevole della sua disgregatezza, la esprime, è la risata ironica sull'esserci nonché sulla confusione dell'intiero e su se stessi; è in pari tempo l'eco lontana, che tuttavia avverte se stessa, di tutta quella confusione. — Questa fatuità, che avverte se stessa, di ogni effettualità e di ogni concetto determinato, è la duplice riflessione del mondo reale in se medesimo; riflessione che ha luogo una prima volta

entro *questo Sé* della coscienza come *questo Sé*; l'altra volta nella pura *universalità* di esso ossia nel pensare. Secondo quel primo lato lo spirito, pervenuto a sé, ha diretto lo sguardo al mondo dell'effettualità, e lo ha tuttora a proprio fine e a proprio contenuto immediato. Ma, dall'altro, il suo sguardo è diretto in parte soltanto a sé e negativamente a quel mondo, e in parte, lungi da questo mondo, è rivolto al cielo, e l'al di là di questo mondo è suo oggetto.

[89] In quel lato del ritorno nel *Sé*, la *fatuità* di ogni cosa è la *fatuità propria* del *Sé*; ovverosia esso è fatuo. È il *Sé* essente per sé, che non solo sa tutto giudicare e di tutto cianciare, ma che anche sa enunciare nella loro *contraddizione* e con ricchezza di spirito tanto le salde essenze dell'effettualità, quanto le salde determinazioni che il giudizio pone; e questa contraddizione è la loro verità. — Considerando la cosa secondo la forma, il *Sé* sa tutto estraniato da sé, sa l'esser-per-sé separato dall'esser-in-sé, sa l'opinato e il fine scissi dalla verità, e sa da entrambi, a sua volta, separato l'essere per altro; sa il simulato separato dall'opinione vera e dalla cosa e dall'intenzione vere. — Esso sa dunque ogni momento contro l'altro, sa in generale di esprimere esattamente l'inversione di tutti i momenti, sa quello che ciascuno di essi è, meglio di quel che non sappia che esso è, sia pur determinato come si voglia. Poiché conosce il sostanziale secondo il lato della *disunione* e della *contesa* ch'esso tiene in se medesimo, ma non dal lato di questa unità, è in grado di *giudicare* molto bene il sostanziale, ma ha perduto la facoltà di *attingerlo*. — Questa fatuità ha bisogno allora della fatuità di tutte le cose per dare a se stessa, derivandola da loro, la coscienza del *Sé*; essa fatuità produce perciò essa medesima la vanità delle cose ed è l'anima che le sostiene. Potere e ricchezza sono i fini supremi del

travaglio del *Sé*; esso sa di coltivarsi, attraverso la rinuncia e il sacrificio, ad universale; di riuscire al possesso di questo, e di avere, in tale possesso, universale validità; potere e ricchezza sono le forze effettivamente riconosciute. Ma questo suo valore è, alla sua volta, vano; e proprio mentre il *Sé* si impadronisce di quelle, sa ch'esse non sono essenze autonome, sa anzi se stesso come la loro potenza; ma esse come vane. Ch'esso dunque, così, pur possedendole, ne sia fuori, lo rappresenta nel linguaggio scintillante di spirito, che è perciò il suo supremo interesse e la verità dell'intiero. In tale linguaggio *questo Sé*, come questo puro *Sé* non appartenente alle determinazioni effettuali o pensate, diventa a sé lo Spirituale che ha veramente una validità universale. Il *Sé* è la disgregantesi natura di tutte le relazioni e la loro consapevole disgregazione; ma solo come autocoscienza ribelle sa la sua propria disgregatezza, e, in questo saperla, si è immediatamente sollevato al di sopra di lei. In quella fatuità ogni contenuto diventa un negativo che non può più venire colto positivamente; l'oggetto positivo è soltanto il *puro Io stesso*, e la coscienza disgregata è *in sé* questa pura eguaglianza con sé dell'autocoscienza ritornata a sé.

b.

La fede e la pura intelletione.

[Il pensiero della fede]. — Lo spirito dell'estraneazione di se stesso ha il suo esserci nel mondo della cultura; ma poiché questo intiero si è fatto estraneo a se stesso, al di là di quel mondo sta il mondo non effettuale della coscienza pura o del pensare. Il contenuto di questo mondo è il meramente pensato; il pensare è il suo elemento assoluto. Ma essendo il pensare anzi-

tutto l'elemento di questo mondo, ecco che la coscienza questi pensieri li ha soltanto, ma non li pensa ancora, o non sa che sono pensieri; anzi essi sono per lei nella forma della *rappresentazione*. Infatti la coscienza, movendo dall'effettualità, entra nella coscienza pura; ma in generale è ancora nella sfera e nella determinatezza dell'effettualità. La coscienza disgregata è *in sé* soltanto l'eguaglianza con sé della pura coscienza per noi, non per se stessa. È dunque l'innalzamento soltanto immediato e non ancora in sé compiuto, ed ha il suo opposto principio, per via del quale è condizionata: quello di essere tuttora in se stessa senza essere peranco divenuta padrona di sé mediante un movimento di mediazione. Perciò alla coscienza disgregata l'essenza del suo pensiero non vale come *essenza* nella sola forma dell'astratto in-sé, sì bene nella forma di una effettualità comune, di una effettualità che è stata elevata solo in un altro elemento, senza aver perduto in questo la determinatezza di una effettualità non pensata. — Tale essenza deve nettamente distinguersi da quello *in-sé* che è l'essenza della coscienza *stoica*; — per quest'ultima valeva soltanto la *forma del pensiero* come tale, che ha un qualsivoglia contenuto a lei estraneo, tratto dall'effettualità; ma a quella coscienza ciò che ha validità non è la *forma del pensiero*. — In egual modo tale essenza è nettamente diversa dallo *in-sé* della coscienza virtuosa, alla quale l'essenza sta bensì in rapporto con l'effettualità; alla quale essa è bensì essenza della effettualità medesima, ma soltanto essenza non effettuale; quantunque al di là della effettualità, l'essenza rappresenta tuttavia a quella coscienza un'essenza effettuale. Similmente lo *in sé* Giusto e Buono della ragione legislatrice e l'universale della coscienza esaminatrice della legge non hanno la determinazione dell'effettualità. — Se quindi entro lo stesso mondo della cultura cadeva

il puro pensare come un lato dell'estraneazione, ossia come la misura dell'astratto bene e male nel giudizio, ora questo puro pensare, passato attraverso il movimento dell'intero, è stato arricchito del momento dell'effettualità, e quindi del contenuto. Tuttavia questa effettualità dell'essenza è in pari tempo solo una effettualità della coscienza *pura* e non della coscienza *effettuale*; sebbene elevata all'elemento del pensiero, tale effettualità non vale ancora a questa coscienza come un pensiero; anzi le è al di là dell'effettualità sua propria; quella infatti è la fuga da questa.

Dacché qui la *religione* (è chiaro infatti che si parla [91] di essa) sorge come la fede del mondo della cultura, non sorge ancora quale è *in sé* e *per sé*. — La religione ci è apparsa già in altre determinatezze, ossia come *coscienza infelice*, come figura del movimento, privo di sostanza, della coscienza stessa. — La religione apparve anche nella sostanza etica, come fede nel mondo infero; ma la coscienza dello spirito trapassato non è propriamente *fede*, non è l'essenza posta nell'elemento della pura coscienza al di là dell'effettualità; quella fede, anzi, ha una presenzialità immediata: il suo elemento è la famiglia. — Ma qui la religione, da una parte, è scaturita dalla *sostanza* ed è pura coscienza della sostanza stessa; d'altra parte, questa coscienza pura è estraniata dalla sua coscienza effettuale: l'essenza è estraniata dal suo esserci. La religione non è dunque più il movimento senza sostanza della coscienza; essa ha ancora, tuttavia, la determinatezza dell'opposizione: in generale, di contro all'effettualità *come tale*; in particolare, di contro all'effettualità dell'autocoscienza; essa è dunque essenzialmente soltanto una *fede*.

Questa *pura coscienza* dell'essenza assoluta è una [92] coscienza *estraniata*. Resta da vedere più da vicino come si determini ciò di cui essa è altro; e la si deve

considerare soltanto in congiunzione con questo altro. Prima di tutto questa coscienza sembra avere di contro a sé solo il *mondo* della effettualità; ma, essendo essa la fuga da questo mondo e quindi la *determinatezza dell'opposizione*, ha perciò in lei medesima questa determinatezza; la pura coscienza è quindi essenzialmente estraniata in lei stessa e la fede ne costituisce soltanto un lato. Anche l'altro lato è per noi parimente già sorto. Vale a dire, la pura coscienza è in guisa tale la riflessione dal mondo della cultura, che la sostanza di questo mondo, nonché le masse nelle quali esso si articola, si mostrano come ciò che esse sono in sé, come *spirituali* essenzialità, come movimenti assolutamente inquieti, o determinazioni che immediatamente si tolgono nel loro contrario. La loro essenza, la coscienza semplice, è dunque la semplicità della *differenza assoluta*, la quale immediatamente non è differenza alcuna. La loro essenza è quindi il puro *esser-per-sé*, non come *esser-per-sé di questo singolo*; anzi è il *Sé in sé universale* come inquieto movimento che attacca e pervade la *quieta essenza della cosa*. In quel *Sé* è dunque data la certezza che sa immediatamente se stessa come verità; è dato il puro pensare come *l'assoluto concetto* nella potenza della sua *negatività* la quale, cancellando ogni essenza oggettiva che debba esser di contro alla coscienza, ne fa un essere della coscienza. — Anche tale pura coscienza è altrettanto *semplice*, proprio perché la sua differenza non è una differenza. Ma questa coscienza come questa forma della semplice riflessione in sé è l'elemento della fede, nella quale lo spirito ha la determinatezza *dell'universalità positiva*, dell'*esser-in-sé* di contro a quell'*esser-per-sé* dell'autocoscienza. — Respinto in se stesso dal mondo privo di essenza, il quale non fa che dissolversi, lo spirito, secondo la verità, è, in una unità inseparabile, tanto *l'assoluto movimento*

e *negatività* del suo proprio apparire, quanto la loro essenza in se stessa *appagata* e la loro *quiete* positiva. Ma in generale soggiacendo alla determinatezza della *estraneazione*, entrambi questi momenti si allontanano l'uno dall'altro come una doppia coscienza. Quello è la *pura intellesione*, come il *processo* spirituale che si riassume nell'*autocoscienza*, processo il quale ha di faccia a sé la coscienza del positivo, la forma dell'oggettività o della rappresentazione, e le si volge contro; ma il proprio oggetto dell'intellezione è soltanto il *puro Io*. — Invece, la coscienza semplice del positivo o della quieta eguaglianza con sé ha a oggetto l'interiore *essenza* come essenza. — Da prima, quindi, la pura intellesione non ha in lei stessa nessun contenuto, essendo il negativo *esser-per-sé*; alla fede invece appartiene il contenuto, senza intellesione. Se quella non esce dalla autocoscienza, la fede invece ha bensì anch'essa il suo contenuto nell'elemento della pura autocoscienza, ma nel *pensare*, non in *concetti*: *nella pura coscienza, non nella pura autocoscienza*. Con ciò la fede è bensì pura coscienza dell'*essenza*, cioè dell'interno semplice, ed è, dunque, pensare, — il momento principale nella natura della fede, momento che, di solito, viene trascurato. *L'immediatezza* con cui l'essenza è nella fede consiste in ciò: che il suo oggetto è *essenza*, cioè *puro pensiero*. Ma questa *immediatezza*, in quanto il *pensare* entra nella *coscienza* o la pura coscienza entra nell'*autocoscienza*, riceve il significato di un essere oggettivo giacente al di là della coscienza del *Sé*. Mediante questo significato che l'immediatezza e la semplicità del *puro pensare* ricevono nella *coscienza*, accade che l'*essenza* della fede ricade dal pensiero nella *rappresentazione*, diventando un mondo ultrasensibile il quale è essenzialmente un *Altro* dell'autocoscienza. — Nella pura intellesione invece il passaggio del puro pensare nella co-

scienza ha la determinazione opposta; l'oggettività ha il significato di un contenuto soltanto negativo che si toglie e ritorna nel Sé; ossia, soltanto il Sé è propriamente l'oggetto a se stesso, o l'oggetto ha verità soltanto in quanto ha la forma del Sé.

[93] [L'oggetto della fede]. — Come la fede e la pura intel-
lezione appartengono insieme all'elemento della co-
scienza pura, esse sono anche insieme il ritorno dal
mondo effettuale della cultura. Esse quindi si offrono
secondo tre lati. L'una volta ciascun momento, fuori
da ogni relazione, è *in sé e per sé*; la seconda volta cia-
scuno si rapporta al mondo *effettuale* opposto alla co-
scienza pura, e la terza volta ciascuno si rapporta al-
l'altro entro la pura coscienza.

[94] Il lato dell'esser-*in-sé e per-sé* nella coscienza *cre-*
dente è il suo oggetto assoluto, il cui contenuto e la cui
determinazione sono già risultati. L'oggetto assoluto, in-
fatti, secondo il concetto della fede, altro non è se non
il mondo reale elevato all'universalità della pura co-
scienza. L'articolazione di questo mondo costituisce
quindi anche l'organizzazione del primo; solo che in
questo le parti, nella loro spiritualizzazione, non si
estranearono, anzi sono essenze in sé e per sé essenti,
sono spiriti in se stessi ritornati e rimanenti presso
di sé. — Quindi soltanto per noi il movimento del loro
passare è un'estranearzione della determinatezza nella
quale esse parti sono nella loro differenza, e soltanto
per noi costituiscono una serie *necessaria*; ma per la
fede la loro differenza è una calma diversità e il loro
movimento è un *accadere*.

[95] Per ricordare brevemente queste parti secondo la
determinazione esteriore della loro forma, come nel
mondo della cultura il potere statale o il bene era il
primo, così anche qui il primo è l'*essenza assoluta*, è

lo spirito in sé e per sé essente, in quanto esso è la *so-*
stanza semplice ed eterna. Ma questa nella realizzazione
del suo concetto, di essere cioè spirito, passa nell'*essere*
per altro; la sua eguaglianza con sé diventa un'essenza
reale assoluta che *fa sacrificio* di sé; questa essenza di-
venta Sé, ma Sé transeunte. Perciò il terzo è il ritorno
del Sé estraniato e della sostanza umiliata nella loro
primitiva semplicità; soltanto in tal guisa la sostanza
è rappresentata come spirito.

Queste essenze distinte, tornate in sé, mediante il [96]
pensare, dal pellegrinaggio nel mondo effettuale, sono
gli eterni spiriti intrasmutabili, l'essere dei quali sta
nel pensare l'unità da essi costituita. Così sfuggite alla
autocoscienza, queste essenze tornano tuttavia a intro-
dursi in essa; se l'essenza non venisse rimossa dalla
forma della prima sostanza semplice, allora rimarrebbe
estranea all'autocoscienza. Ma l'alienazione di tale so-
stanza e poi il suo spirito hanno il momento della realtà
nell'autocoscienza, e si fanno così compartecipi della
autocoscienza credente; ossia la coscienza credente ap-
partiene al mondo reale.

In conformità di questo secondo comportamento, la [97]
coscienza credente da una parte ha essa stessa la sua
effettualità nel mondo reale della cultura, costituendone
quel suo spirito e quel suo esserci che sono stati consi-
derati; d'altra parte però essa coscienza si contrappone
a questa sua effettualità come a una vanità, ed è il
movimento del toglierla. Questo movimento non con-
siste nel fatto che la coscienza credente abbia una con-
sapevolezza scintillante di spirito circa l'inversione di
quella sua effettualità; ché la coscienza credente è la
coscienza semplice la quale relega tra le vanità lo spi-
rito scintillante, perché questo ha ancora a suo fine il
mondo reale. Anzi al quieto regno del pensare proprio
della coscienza credente si contrappone l'effettualità

come un esserci privo di spirito, da superar quindi in un modo esteriore. Mediante il togliere del sapere e dell'operare sensibili, tale obbedienza inerente al culto e alla venerazione produce la consapevolezza dell'unione con l'essenza in sé e per sé essente; non tuttavia come intuita unione effettuale; questo culto è anzi il perenne produrre che nella presenzialità non raggiunge mai del tutto la meta. La comunità arriva bensì a tanto, perché è l'autocoscienza universale; ma all'autocoscienza singola il regno del puro pensare resta necessariamente un al di là della sua effettualità; mentre cioè l'al di là è sceso nell'effettualità spogliandosi dell'essenza eterna, l'effettualità è un'effettualità sensibile aconcettuale; ma un'effettualità sensibile resta indifferente verso l'altra, e, in più l'al di là ha ricevuto soltanto la determinazione della lontananza nello spazio e nel tempo. — Ma il concetto, l'effettualità dello spirito la quale è presente a se stessa, nella coscienza credente rimane l'interno che tutto è e tutto reca ad effetto senza però mostrarsi esso stesso.

[98] [*La razionalità della pura intellesione*]. — Ma nella pura intellesione solo il concetto è l'effettuale; e questo terzo lato della fede, di essere cioè oggetto per la pura intellesione, è propriamente il comportamento nel quale la fede ora si presenta. — Similmente la stessa pura intellesione da una parte è in sé e per sé; d'altra parte è in relazione col mondo effettuale, — in quanto questo è presente tuttora positivamente, ossia come coscienza vana; — e, d'altra parte ancora, è da considerare in quella relazione alla fede.

[99] Noi abbiamo visto che cosa sia la pura intellesione in sé e per sé; come la fede è la tranquilla pura coscienza dello spirito come *essenza*, così la pura intellesione è l'autocoscienza di questa *essenza*; perciò la pura intel-

lesione non sa l'essenza come *essenza*, ma come *Sé* assoluto. Essa quindi si accinge a togliere ogni indipendenza che sia *diversa* da quella dell'autocoscienza, si tratti dell'indipendenza dell'effettualità, oppure di quella dell'*in-sé* essente; e ne fa dei *concetti*. Essa non soltanto è la certezza della ragione autocosciente, di essere ogni verità; ma *sa* di essere ciò.

Se peraltro il concetto della pura intellesione è sorto, [100] tuttavia non è ancor *realizzato*. La coscienza di esso appare quindi tuttora come *accidentale*, come *singola*, e ciò che le è l'essenza appare come *fine* ch'essa ha da realizzare. Essa coscienza ha per ora da rendere *universale* l'intenzione, la *pura intellesione*, ossia da render concetto tutto ciò che è effettuale, e da renderlo un concetto in tutte le autocoscienze. L'intenzione è *pura* perché ha a contenuto la pura intellesione e questa intellesione è altrettanto *pura*, perché suo contenuto è soltanto l'assoluto concetto che non ha opposizione in un oggetto, né è limitato in lui. Nel concetto illimitato stanno immediatamente i due lati: che ogni oggettivo abbia soltanto il significato dell'esser-per-sé, dell'autocoscienza, e che questa abbia il significato di un *universale*; che cioè la pura intellesione divenga possesso di tutte le autocoscienze. Questo secondo lato dell'intenzione è il risultato della cultura, in quanto ivi sono andate a fondo sia le differenze dello spirito oggettivo, cioè le parti e i giudizi esprimenti le determinazioni del mondo di quello spirito, sia anche le differenze che appaiono come nature originariamente determinate. — Genio, talento, e, in generale, le facoltà specifiche, appartengono al mondo dell'effettualità in quanto esso ha in lui anche il lato di essere regno animale dello spirito, che in reciproca violenza e confusione, ingannando se stesso, lotta contro di sé per le essenze del mondo reale. — Certo, le differenze non han posto in esso mondo

come onorevoli *espèces*; l'individualità né si appaga dell'ineffettuale *Cosa stessa*, né ha *speciale* contenuto e propri fini; anzi, conta come qualcosa che ha valore corrente, ossia come qualcosa di formato; e la differenza si riduce alla minore o maggiore energia, — il che è differenza di *grandezza*, cioè differenza inessenziale. Quest'ultima diversità è, peraltro, andata a fondo, perché nella completa disgregazione della coscienza la differenza si mutava in differenza assolutamente qualitativa. Ciò che ivi all'Io è l'Altro, è soltanto l'Io stesso. In questo giudizio infinito è cancellata ogni unilateralità e ogni caratteristica dell'originario esser-per-sé; il Sé sa di essere come puro Sé il suo oggetto; e questa assoluta eguaglianza di entrambi i lati è l'elemento della pura intellesione. — Essa è quindi l'essenza semplice in sé indifferenziata, ed è anche l'universale *opera* e l'universale *possesso*. In questa *semplice* sostanza spirituale l'autocoscienza dà e conserva a sé anche in ogni oggetto la consapevolezza di *siffatta* sua *particolarità* o dell'*operare*; come, viceversa, l'individualità della autocoscienza è qui *eguale a se stessa* e universale. — Questa pura intellesione è dunque lo spirito che a ogni coscienza grida: *siate per voi stessi* ciò che voi tutti siete *in voi stessi*, — *siate razionali*.

II.

Il rischiaramento o l'illuminismo.

[101] L'oggetto peculiare contro il quale la pura intellesione dirige la forza del concetto, è la fede intesa come la forma della pura coscienza, forma che alla pura intellesione in quel medesimo elemento è contrapposta. Ma essa ha anche rapporto col mondo effettuale, perché,

non diversamente della fede, è il ritorno dal mondo effettuale nella pura coscienza. È anzi tutto da vedere come sia costituita la sua attività rispetto alle non chiare intenzioni e alle invertite intellesioni di quel mondo stesso.

Di sopra si fece menzione della coscienza quieta, [102] come essa contrappongasi a questo vortice che si dissolve in se stesso e in se stesso si riproduce; la coscienza quieta costituisce il lato della pura intellesione ed intenzione. Ma in questa quieta coscienza, come noi vedemmo, non cade alcuna *particolare intellesione* circa il mondo della cultura. Piuttosto questo mondo ha esso stesso il più doloroso sentimento e la più vera intellesione circa se stesso: — il sentimento, di essere la dissoluzione di tutto ciò che si consolida, di essere centrifugato attraverso tutti i momenti del suo esserci, di essere maciullato in ogni osso; similmente essa è il linguaggio di siffatto sentimento; è il linguaggio che con scintillio di spirito giudica di tutti i lati della sua condizione. Qui la pura intellesione non può quindi avere alcuna propria attività né alcun proprio contenuto; e può perciò comportarsi soltanto come un formale fedele cogliere di questa propria scintillante intellesione del mondo e del suo linguaggio. Essendo questo linguaggio disperso, essendo il giudizio una sciocchezza momentanea, una pappolata che ben tosto si oblia, ed essendo un intero solo per una terza coscienza, questa si può distinguere come *pura* intellesione solo raccogliendo insieme in una universale immagine quei tratti disperdentisi e rendendoli poi una intellesione di tutti.

L'intellessione con questo semplice mezzo risolverà [103] la confusione di questo mondo. È infatti risultato che non le masse e i concetti e le individualità determinate sono l'essenza di questa effettualità; anzi ch'essa ha la propria sostanza e il proprio fulcro solo nello spi-

rito che esiste come giudizio e discussione; ed è risultato che solo l'interesse di avere un contenuto per cotal pettegolo *raisonner* conserva l'intiero e le masse della sua articolazione. In questo linguaggio dell'intellezione l'autocoscienza di quest'ultima è tuttora a sé un *esser-per-sé*, è questo *singolo*. Ma la vanità del contenuto è nello stesso tempo vanità di quel *Sé* che sa vano il contenuto. Ora, dacché la coscienza di tutta questa spiritosa cicalata della vanità, coscienza che tranquillamente apprende, fa raccolta delle versioni che colgono più esattamente nel segno e tagliano la testa al toro, l'anima che tuttavia conserva l'intiero, la vanità del trinciare spiritosi giudizi, va a fondo nella rimanente vanità dell'esserci. La raccolta mostra ai più un'ingegnosità di miglior lega, — o, a tutti, almeno un'ingegnosità più multiforme che non sia in loro, e mette in vista il saper meglio e il giudicare in generale come qualcosa di universale e anche di universalmente noto; con ciò si cancella l'unico interesse che era ancora presente, e i lumi singoli si risolvono nella intelligenza universale.

[104] Ma sopra il sapere vano sta saldo ancora quello dell'essenza, e la pura intellezione appare nella sua vera e propria attività solo in quanto sorge di contro alla fede.

a. .

La lotta del rischiaramento con la superstizione.

[105] [*Il rapporto negativo dell'intellezione verso la fede.*] — Le diverse guise del comportamento negativo della coscienza, da una parte lo scetticismo, dall'altra l'idealismo teoretico e pratico, sono figure subordinate rispetto a quelle della *pura intellezione* e della *di lei pro-*

pagazione: il *rischiaramento* o *illuminismo*; la pura intellezione infatti è nata dalla sostanza, sa come assoluto il puro *Sé* della coscienza, e lo accoglie con la pura coscienza dell'assoluta essenza di ogni effettualità. — Poiché fede e intellezione sono la medesima pura coscienza, mentre si oppongono secondo la forma; e poiché alla fede l'essenza è come *pensiero*, non come *concetto*, e tale essenza è perciò un che di senz'altro opposto alla *autocoscienza*, mentre alla pura intellezione l'essenza è il *Sé*; così esse sono reciprocamente l'una il mero negativo dell'altra. — Per il modo con cui esse sorgono l'una di contro all'altra, alla fede conviene ogni *contenuto*; infatti nel suo tranquillo elemento del pensare ogni momento guadagna sussistenza; — ma la pura intellezione è dapprima senza contenuto; è anzi puro dileguare del contenuto; ma, mediante il movimento negativo contro lo a lei Negativo, l'intellezione si realizzerà e si darà un contenuto.

[*La diffusione della pura intellezione.*] — Essa sa la [106] fede come ciò che è opposto a lei, alla ragione e alla verità. Come a lei la fede è in genere un tessuto di superstizioni, di pregiudizi e di errori, così a lei la coscienza di questo contenuto continua a organizzarsi in un regno dell'errore, dove la falsa intellezione è una volta immediatamente, ingenuamente e senza riflessione in se stessa la *massa generale* della coscienza; ma ha anche in lei il momento della riflessione in se stessa, ossia il momento dell'autocoscienza, separato da quell'ingenuità; lo ha come una intellezione che resta per sé nello sfondo e come una cattiva intenzione, onde quel momento viene perturbato. Quella massa è la vittima dell'inganno di un *clero* che mette in pratica la propria invidiosa vanità di restar solo in possesso dell'intellezione, nonché il suo tradizionale egoismo; e che in pari tempo congiura col *dispotismo*, il quale come

l'unità sintetica priva di concetto del regno reale e di questo regno ideale, — un'essenza come raramente se ne vedono di così inconseguenti, — sta sopra la cattiva intellesione della folla e sopra la cattiva intenzione dei preti; il dispotismo, unificando in sé le due cose, entrambe disprezzando per la confusione e l'ottusità ingenerate nel popolo dal clero ingannatore, ne ricava il vantaggio del quieto dominio e dell'appagamento delle sue voglie e del suo arbitrio, pur essendo anche, il dispotismo, quella medesima ottusità dell'intellezione, un identico pregiudizio e un identico errore.

[107] Verso questi tre lati del nemico il rischiaramento non procede in guisa eguale; infatti, essendo la sua essenza pura intellesione, l'universale in sé e per sé, il suo vero rapporto verso l'altro estremo è quello nel quale esso rischiaramento tende verso ciò che di *eguale* i due estremi hanno *a comune*. Il lato della *singularità* isolantesi dall'universale, ingenua coscienza è l'opposto del rischiaramento; opposto che questo non può immediatamente toccare. La volontà del clero ingannatore e del despota oppressore, quindi, non è immediato oggetto del suo operare; oggetto di questo suo operare è piuttosto l'intellezione priva di volontà che non si singularizza nell'esser-per-sé; è il concetto dell'autocoscienza razionale che ha la sua esistenza nella massa, ma non è in questa ancora presente come concetto. Dacché peraltro la pura intellesione sottrae ai pregiudizi e agli errori questa eccellente intellesione e la sua ingenua essenza, toglie di mano alla cattiva intenzione la realtà e il potere del suo inganno; alla cattiva intenzione il cui regno ha il proprio *terreno* e il proprio *materiale* nella coscienza priva di concetto della massa universale; — mentre l'esser-per-sé ha in generale la sua *sostanza* nella coscienza *semplice*.

[108] Il rapporto della pura intellesione verso l'ingenua

coscienza dell'essenza assoluta ha ora un duplice aspetto: da una parte la pura intellesione fa *in sé* uno con la coscienza ingenua; ma d'altra parte questa, nel semplice elemento del suo pensiero, lascia fare a modo loro l'essenza assoluta e le sue parti, e lascia che si diano sussistenza, e le lascia valere soltanto come il suo *in-sé* e quindi in guisa oggettiva; ma nega in questo *in-sé* il suo *esser-per-sé*. — In quanto, secondo il primo lato, questa fede *in sé* è per la pura intellesione pura *autocoscienza*, e in quanto la fede deve divenir tale solo *per sé*, la pura intellesione in questo concetto della fede ha l'elemento nel quale realizza sé in luogo di quella falsa.

Da questo lato, che cioè ambedue sono essenzialmente *unum atque idem* e che il rapporto della pura intellesione accade mediante e nel medesimo elemento, ecco che la loro vicendevole comunicazione è immediata, e il loro dare e ricevere è un indisturbato reciproco fluire. Per quanti pali e cavicchi sian piantati nella coscienza, essa è tuttavia *in sé* quella semplicità nella quale tutto è risolto, obliato ed ingenuo, e che perciò è bene in grado di ricevere il concetto. Perciò la comunicazione della intellesione pura è da paragonare a un calmo estendersi o a un *espandersi* di un profumo nell'atmosfera priva di resistenza. È una penetrante infezione la quale non rendendosi in precedenza osservabile come opposto di contro all'indifferente elemento in cui essa si insinua, non può quindi venire combattuta. Soltanto quando l'infezione si è diffusa, essa è *per la coscienza* che le si abbandonò senza nulla sospettare. Infatti, quella che la coscienza riceveva in sé era bensì la semplice essenza a sé e a lei eguale; ma era nello stesso tempo la semplicità della *negatività* in sé riflessa, la quale più tardi, per propria natura, si dispiega come opposto e, per questa via, conduce la coscienza al ri-

cordo del modo suo precedente; tale semplicità è così il concetto; e il concetto è un sapere semplice che sa se stesso e nel medesimo tempo il suo contrario; ma che sa questo contrario in lui come superato. Non appena dunque la pura intellesione è per la coscienza, si è già diffusa. La lotta contro la pura intellesione tradisce l'avvenuta infezione; la lotta vien troppo tardi, e ogni cura riesce soltanto a peggiorare la malattia; questa ha infatti attaccato il midollo della vita spirituale, cioè la coscienza, nel suo concetto, ossia la stessa sua pura essenza; perciò nella coscienza non c'è forza alcuna che valga a vincere la malattia. Poiché questa è proprio nell'essenza, le sue manifestazioni per ora sporadiche possono venir represses, e i sintomi superficiali possono essere attenuati. Questo è d'immenso vantaggio per la malattia, ché così non disperde inutilmente la propria forza, né si dimostra indegna della sua essenza, ciò che avviene quand'essa erompe in sintomi e manifestazioni sporadiche contro il contenuto della fede e contro il nesso della sua effettualità esteriore. — Essendo un invincibile e inavvertibile spirito, essa s'insinua attraverso le parti nobili impadronendosi a fondo di ogni viscere e di ogni membro dell'idolo incosciente; e « un *bel mattino* dà una gomitata al compagno e — patatrac! — l'idolo è a terra». — Un *bel mattino*, il cui meriggio non è macchiato di sangue, se l'infezione ha penetrato tutti gli organi della vita spirituale. Soltanto la memoria conserva poi come una storia, non si sa bene in qual modo trascorsa, la morta guisa della precedente figura dello spirito; e il nuovo serpente della saggezza, elevato perché la gente lo adori, si è in questa guisa senza dolore dispogliato di una flaccida pelle.

[110] [*L'opposizione della intellesione contro la fede.*] — Ma questo muto, continuo tessere che fa lo spirito nel-

l'interno semplice della sua sostanza, occultando a sé il suo operare, è solo un lato della realizzazione della pura intellesione. La sua diffusione non consiste solo nel convenire dell'eguale coll'eguale; e il suo attuarsi non è soltanto un'estensione priva di opposizione. Anzi, l'operare dell'essenza negativa è altrettanto essenzialmente uno sviluppato movimento in sé distinguendosi, il quale, come cosciente operare, deve esporre i suoi momenti nel determinato e manifesto esserci, e deve presentarsi come un alto rumore e come una violenta lotta con l'opposto in quanto tale.

È perciò da vedere come la *pura intellesione e intenzione* si comporti *negativamente* verso l'altro a lei opposto, cui essa trova. — La pura intellesione e intenzione che si comporta negativamente, essendo il suo concetto ogni essenza e nulla trovandosi fuori di lei, può essere soltanto il negativo di lei stessa. Essa quindi, come intellesione, diventa il negativo dell'intellesione pura, diventa non verità e non ragione; e, come intenzione, il negativo dell'intenzione pura, diventa menzogna e disonestà del fine. [111]

Essa s'impiglia in questa contraddizione, perché si getta nella contesa opinando di combattere qualcosa *l'altro*. — Ma ciò essa opina soltanto, perché la sua essenza, come l'assoluta negatività, consiste proprio in questo che essa ha in lei stessa l'esser-altro. Il concetto assoluto è la categoria; esso è questo: il sapere e l'oggetto del sapere sono la medesima cosa. Quel che qui la pura intellesione esprime come il suo Altro, ciò che essa enuncia come errore o menzogna, non può essere se non lei stessa; essa può esecrare solo ciò ch'essa è. Ciò che non è razionale, non ha *verità* alcuna; ossia ciò che non è concettualmente concepito, non è; mentre dunque la ragione parla di un *altro* da ciò che essa è, in effetto parla solo di se stessa; essa perciò, così fa- [112]

cendo, non esce fuori di sé. — Questa lotta con l'opposto assomma quindi in sé il significato di essere l'attuazione della ragione medesima; attuazione che consiste appunto nel movimento dello sviluppare i momenti e del riprenderli in sé; una parte di questo movimento è la distinzione nella quale l'intellezione concettiva si pone di fronte a se stessa come *oggetto*; finché indugia in questo momento essa è estraniata da sé. Come intellezione pura essa manca di qualsivoglia *contenuto*; il movimento della sua realizzazione consiste in questo: ch'essa stessa diviene a sé contenuto; infatti un contenuto diverso non le è possibile perché essa è l'autocoscienza della categoria. Ma sapendo essa nell'opposto il contenuto solo come *contenuto* e non sapendolo ancora come se stessa, disconosce sé in quello. Il suo compimento ha perciò questo senso: di riconoscere come suo quel contenuto che le è, da prima, oggettivo. Ma il suo risultato non sarà perciò né la restaurazione degli errori che essa combatte, né soltanto il suo primo concetto; anzi sarà una intellezione che conosce l'assoluta negazione di se stessa come sua propria effettualità, come se stessa; o sarà il suo concetto che riconosce se stesso. — Tale natura della lotta del rischiaramento contro gli errori, — combattere cioè in essi se medesimo ed esecrare ciò ch'esso afferma, — è *per noi*; ovvero, è ciò ch'esso e la sua lotta sono *in sé*. Ma il primo lato della lotta, vale a dire il contaminarsi del rischiaramento con l'accogliere nella propria *purezza* eguale a se stessa il comportamento negativo, rappresenta il modo in cui esso è *oggetto per la fede*, la quale lo vede perciò come menzogna, come scervellatezza e mala intenzione, così come la fede è per il rischiaramento errore e pregiudizio. — Rispetto al suo contenuto esso è anzitutto l'intellezione vuota, alla quale il proprio contenuto appare come un altro; in questa figura dove

il contenuto non è ancora quello suo proprio, se lo trova perciò *davanti* come un esserci completamente indipendente da sé; lo trova nella fede.

[L'intellezione come fraintendimento di lei stessa.] — [118]

Il rischiaramento dunque coglie da prima e in generale il proprio oggetto in modo da prenderlo come *intellezione pura* e, non riconoscendo se stesso, da dichiararlo errore. Nella *intellezione* come tale la coscienza coglie un oggetto in modo che questo le si fa essenza della coscienza o un oggetto cui essa pervade, nel quale si mantiene, resta presso di sé e a se stessa presente; ed essendo essa così il movimento di quell'oggetto, lo produce. A buon dritto il rischiaramento caratterizza la fede come siffatta coscienza; poiché esso dice di lei che ciò che le è l'essenza assoluta è un essere della sua propria coscienza, un suo proprio pensiero, un alcunché prodotto dalla coscienza. Perciò il rischiaramento dichiara errore la fede, la dichiara travestimento poetico di ciò che esso è. — Il rischiaramento che vuole insegnare alla fede la nuova saggezza, non le dice con ciò niente di nuovo; infatti, anche alla fede il suo oggetto non è che la pura essenza della sua propria coscienza; e questa non si pone, dunque, nell'oggetto come perduta e negata; ma confida piuttosto in esso; vale a dire, *in esso* trova sé come questa coscienza o come autocoscienza. La *certezza di sé* propria di colui nel quale io confido è a me la *certezza di me* stesso; io conosco il mio esser-per-me in lui, conosco che egli lo riconosce e che esso gli è fine ed essenza. Fiducia è peraltro la fede, perché la coscienza di questa si *rapporta immediatamente* al suo oggetto, e quindi intuisce anche che la coscienza è *uno* con l'oggetto ed è in lui. — Inoltre, dacché a me è oggetto ciò in cui io conosco me stesso, in questo atto io sono in pari tempo come una *altra* autocoscienza, cioè come una autocoscienza tale

che così si è fatta estranea alla propria speciale singolarità, vale a dire alla propria naturalità e accidentalità; ma che da una parte rimane in quest'atto auto-coscienza, dall'altra proprio in quest'atto è coscienza *essenziale* come lo è la pura intellesione. — Nel concetto dell'intellessione non è insito soltanto che la coscienza nell'oggetto da lei penetrato abbia conosciuto se stessa e che senza abbandonare il pensato e senza anzitutto riflettersi da esso in sé, possedga nell'oggetto *immediatamente* se stessa; anzi è consapevole di sé anche come movimento di *mediazione*, cioè di se stessa come dell'*operare* o del produrre; onde è *per lei* nel pensiero questa unità di sé come del *Sé* e dell'oggetto. — Appunto questa coscienza è anche la fede; *l'obbedienza e l'operare* sono un momento necessario mediante il quale si stabilisce la certezza dell'essere nell'essenza assoluta. Questo operare della fede non appare, invero, come se con esso venisse prodotta l'essenza assoluta medesima. Ma l'essenza assoluta della fede è essenzialmente non già l'essenza *astratta* che stia al di là della coscienza credente, sibbene è lo spirito della comunità, è l'unità dell'essenza astratta e dell'autocoscienza. Ch'essa essenza assoluta sia questo spirito della comunità, implica che l'operare della comunità sia un momento essenziale; lo spirito della comunità è un tale momento, *solo in virtù della produzione* della coscienza, — o meglio *non senza* esser prodotto dalla coscienza; infatti, per quanto essenziale sia il produrre, esso non è tuttavia essenzialmente l'unico fondamento dell'essenza, ma è solo un momento. L'essenza è in pari tempo in se e per se stessa.

(114) D'altra parte il concetto della pura intellesione è di fronte a se stesso un *altro* dal suo oggetto; infatti, proprio questa determinazione negativa costituisce l'oggetto. Così l'intellessione esprime, dall'altro lato, anche

l'essenza della fede come qualcosa di *estraneo* all'auto-coscienza, qualcosa che non ne è *la sua* essenza, ma che in essa venne furtivamente insinuato come un fanciullo supposto. Soltanto, qui il rischiaramento è del tutto scervellato; la fede lo apprende come un parlare che non sa ciò che si dice e che della cosa nulla intende, dal momento che parla d'imbroglio dei preti e di popolo ingannato. Il rischiaramento qui discorre come se con un raggiro di preti truffaldini si fosse nella coscienza insinuato, in luogo dell'essenza, un che di assolutamente *estraneo* e di assolutamente *altro*; e dice in pari tempo essere un'essenza della coscienza il credere a questo altro, il fidare in esso e il cercare di renderlo proprio; il rischiaramento viene in tal modo a dire che la coscienza intuisce, così, sia la *sua pura* essenza, sia la *sua individualità* singola e universale; e che produce mediante il suo operare questa unità di se medesima con la sua essenza. Il rischiaramento afferma immediatamente che ciò ch'esso enuncia come un che *estraneo* alla coscienza, lo enuncia immediatamente come la cosa *più peculiare* della coscienza stessa. — Come può dunque parlare d'inganno e d'illusione? Dacché della fede esso dice nettamente il contrario di ciò che di essa ritiene, alla fede il rischiaramento si palesa piuttosto quale consapevole *menzogna*. Come possono imbroglio e illusione aver luogo laddove la coscienza nella sua verità ha immediatamente la *certezza di se stessa*, laddove nel suo oggetto possiede *se medesima* dacché in esso oggetto per tanto ella si trova per quanto si produce? La differenza non esiste più neppure nelle parole. — Quando fu proposta la questione di massima: *se sia lecito ingannare un popolo*, si sarebbe effettivamente dovuto rispondere che la questione non aveva alcun valore perché è impossibile ingannare un popolo su questo terreno. — Orpello

invece d'oro, cambiali false invece di vere posson bene venir messi in circolazione alla spicciolata; una battaglia perduta può venir data a bere a molti come vinta, e altre bugie intorno a cose sensibili e ad accidenti singoli possono per un certo tempo esser rese credibili; ma nel sapere dell'essenza, dove la coscienza ha la *certezza immediata di se stessa*, il concetto d'inganno non trova posto alcuno.

[115] *[La dottrina del rischiaramento]*. — Vediamo ora come la fede, nei distinti momenti della sua coscienza, faccia esperienza del rischiaramento; della sua coscienza, alla quale il punto di vista su esposto si riferiva soltanto in generale. Ma questi momenti sono il puro pensare o, in quanto oggetto, l'assoluta essenza in e per se stessa; sono inoltre il suo rapporto, — come un sapere, — con quell'essenza, cioè il fondamento della sua fede; e sono, infine, il suo rapporto con quell'essenza nel suo operare e nel suo culto. Come nella fede la pura intellesione ha in generale disconosciuto se stessa e si è negata, così anche in questi momenti essa si comporterà inversamente.

[116] *[L'inversione della fede mediante il rischiaramento]*. — Verso l'essenza assoluta della coscienza credente la pura intellesione si comporta negativamente. Questa essenza è puro *pensare*, ed è il puro pensare posto al di dentro di se stesso come oggetto o come l'essenza; nella coscienza credente questo *in sé* del pensare riceve in pari tempo, per la coscienza che è per sé, la forma, — ma soltanto la forma vuota, — dell'oggettività; questo *in-sé* è nella determinazione di un *representato*. Ma alla pura intellesione, essendo questa la pura coscienza secondo il lato del *Sé per sé essente*, l'*Altro* appare come un *negativo* dell'autocoscienza. Questo potrebbe a sua volta venir preso o come il

puro *in-sé* del pensare o anche come l'essere della certezza sensibile. Ma dacché esso è in pari tempo per il *Sé*, e quest'ultimo, come *Sé* che ha un oggetto, è coscienza effettuale, ecco che l'oggetto peculiare, come tale, della intellesione è una *cosa ordinaria della certezza sensibile, una cosa posta nell'elemento dell'essere*. Questo suo oggetto appare alla pura intellesione nella *rappresentazione* della fede. La pura intellesione condanna questa rappresentazione, e in lei il suo proprio oggetto. Ma già così essa commette contro la fede un torto, perché ne intende l'oggetto come se questo fosse il suo proprio. Essa dice quindi della fede che la sua assoluta essenza è un pezzo di pietra, un blocco di legno che ha occhi e non vede, oppure un po' di pane che, cresciuto nei campi e trasformato dagli uomini, ai campi viene restituito, — o che, comunque la fede antropomorfizzi l'essenza, se la rende oggettiva e rappresentabile.

Il rischiaramento che si spaccia per la purezza [117] stessa, riduce ora ciò che allo spirito è eterna vita e Spirito santo a una *transeunte cosa* effettuale, e lo insozza con la veduta in sé nulla della certezza sensibile, — con quella veduta che è lontanissima dalla fede adorante; cosicché il rischiaramento non fa che mentire, attribuendo a quest'ultima una veduta simile. Ciò che la fede onora non è affatto, a lei, né pietra, né legno, né pane, e nemmeno una cosa temporale e sensibile. Se al rischiaramento salta in testa di dire che l'oggetto della fede è *anche una cosa* o addirittura ch'esso, in sé e in verità, è una cosa, si noti che la fede da una parte conosce egualmente bene *quell'anche*, il quale le resta, tuttavia, al di fuori della sua adorazione; e che, d'altra parte, la pietra *et similia* non le sono affatto in sé, perché a lei è *in sé* unicamente l'essenza del puro pensare.

[118] Il *secondo momento* è il rapporto della fede, — come coscienza *che sa*, — con quella essenza. Alla fede come pura coscienza pensante tale essenza è immediata; ma la pura coscienza è, altrettanto, rapporto *mediato* della certezza con la verità; rapporto che costituisce il *fondamento* della *fede*. Ma per il rischiaramento anche questo fondamento diviene un *sapere* accidentale di *accidentali* accadimenti. Il fondamento del sapere è invece l'universale *nell'atto del sapere* e, nella sua verità, è lo *spirito* assoluto che nell'astratta, pura coscienza o nel pensare come tale è soltanto *essenza* assoluta, ma che, come autocoscienza, è il *sapere* di sé. La pura intelletzione pone come negativo dell'autocoscienza anche questo universale nell'atto del sapere, cioè il *semplice spirito che sa se stesso*. La pura intelletzione è sì essa stessa il *puro pensare mediato*, cioè il pensare che media sé con sé; essa è il puro sapere; ma, essendo *pura intelletzione, puro sapere* che non sa ancora se stesso, — sapere per il quale ancora non è ch'essa è questo puro movimento mediatore, — il movimento mediatore, come tutto ciò ch'essa stessa è, le appare come un altro. Compresa dunque nella propria attuazione, essa sviluppa questo suo momento essenziale; ma esso le appare come pertinente alla fede; e, nella sua determinazione di essere come un che di esterno a lei, le appare quale un accidentale saper di storie banali realmente accadute. Ora essa dunque imputa fantasticamente alla fede religiosa di fondare la sua certezza su alcune *singole testimonianze storiche* le quali, considerate come testimonianze storiche, non possono certo assicurare al suo contenuto quel grado di certezza che a noi danno le informazioni dei giornali sopra un avvenimento qualunque; inoltre, la pura intelletzione imputa fantasticamente alla fede che la sua certezza riposi sul mero caso della *conservazione* di queste

testimonianze: conservazione dovuta in parte al documento e in parte alla capacità d'esatta e onesta trascrizione da un documento all'altro, e infine alla *giusta interpretazione* del senso di parole morte e di morte sillabe. Ma in effetto la fede non si sogna neppure di assicurare la sua certezza a tali testimonianze e accidentalità; nella sua certezza la fede è relazione spontanea col suo oggetto assoluto, è un puro sapere l'oggetto, che non mescola nella sua coscienza dell'assoluta essenza né sillabe, né carta, né amanuensi e che non si media con essa mercé tali mezzucci. Anzi questa coscienza è il fondamento automediatore del suo sapere; è lo spirito stesso testimone di sé, sia nell'*interno* della coscienza *singola*, sia mediante l'universale *presenzialità* della fede di tutti in lui. Se dalla storia la fede vuol ricavare anche quel tipo di fondazione o almeno di conferma del suo contenuto di cui parla il rischiaramento, e se fa sul serio, quasiché tutto dipenda da questo, allora la fede già si è lasciata traviare dal rischiaramento; e i suoi sforzi per giustificarsi o corroborarsi in tal modo sono soltanto testimonianze che essa dà del proprio contagio.

Resta ora da vedere il terzo lato, cioè il *rapporto* [119] *della coscienza all'essenza assoluta* come un *operare*. Questo operare è il togliere della particolarità dell'individuo o del modo naturale del suo esser-per-sé; dal che gli proviene la certezza di essere pura autocoscienza; di essere, secondo il suo operare, cioè come *singola coscienza per sé essente*, uno con l'essenza. — Poiché nell'operare si distinguono conformità al fine e fine, e poiché l'intellezione pura in rapporto a questo operare si *comporta* anch'essa *negativamente*, e, come negli altri momenti, smentisce se stessa, così in considerazione della conformità al fine essa deve presentarsi come non-intelligenza, perché l'intellezione congiunta

con l'intenzione, — accordo cioè del fine e del mezzo, — le appare come Altro, anzi come il contrario; ma, in considerazione del fine, essa deve rendersi fine il male, il piacere e il possesso, e dimostrarsi così come l'intenzione più impura, mentre l'intenzione pura è anch'essa, come Altro, intenzione impura.

[120] Noi vediamo di conseguenza, per quanto riguarda la *conformità al fine*, che quando l'individuo credente si dà la superiore coscienza di non essere incatenato al godimento e al piacere naturale vietandosi *veramente* l'uno e l'altro e dimostrando *di fatto* che il disprezzo di essi non è *simulato* ma *vero*, noi vediamo che il rischiaramento trova tutto ciò scervellato. — Similmente esso trova pazzesco che l'individuo si assolve dalla sua determinatezza di essere assolutamente Singolo, di escludere tutte le altre singolarità, e di possedere proprietà, spogliandosi da sé di questa sua proprietà medesima; col che mostra in *verità* di non prender sul serio il suo isolamento, e di essere anzi innalzato oltre la necessità di natura: quella di singolarizzarsi e di negare in questa assoluta singolarizzazione dell'esser-per-sé gli altri come una medesima cosa *con sé*. — L'intellezione pura trova entrambe le cose senza scopo e ingiuste; — *senza scopo* e inadatte a dimostrare la propria persona liberata da piaceri e da possesso, a interdirti il piacere e a disfarsi di un possesso; al contrario, dunque, l'intellezione chiamerà *pazzo* colui che per mangiare si provvede dei mezzi per mangiare davvero. — Ma la pura intellezione trova anche ingiusto interdirti un pasto e non dare via burro e uova contro denaro, né denaro contro burro e uova; questo appunto trova ingiusto: il disfarsi senza nulla ricevere in contraccambio; essa chiama un pasto o il possesso di simili cose un'autofinalità e si professa quindi effettivamente intenzione ben impura, impegnata a fondo

con un siffatto godimento e possesso. Ma poi, per contro, la pura intellezione afferma anche, come pura intenzione, la necessità dell'innalzamento oltre l'esistenza naturale e oltre l'avidità del conseguirne i mezzi; soltanto essa trova folle e ingiusto che tale innalzamento debba venir confermato *dai fatti*; ovverosia questa pura intenzione è veramente un imbroglio che pretende ed esige un innalzamento *interiore*, ma poi gabella per superfluo, per folle, e per ingiusto che lo si debba prendere sul serio, che lo si debba tradurre *davvero in opera* e se ne debba *dimostrare la verità*. — Essa quindi si smentisce sia come pura intellezione, perché smentisce l'immediato operare secondo un fine, sia come pura intenzione, perché smentisce l'intenzione di potersi mostrar liberata dai fini della singolarità.

[*I principi positivi del rischiaramento.*] — Tale il [121] rischiaramento si palesa alla fede. Esso si fa avanti in così brutto arnese, perché appunto, con la relazione a un altro, si dà una *realtà negativa*, o si presenta come il contrario di se stesso; ma l'intellezione e l'intenzione pure debbon darsi di necessità tale relazione, essendo questa la loro attuazione. — L'attuazione apparve da prima come realtà negativa. Forse la sua *realtà positiva* è meglio costituita; vediamo come questa si comporti. — Se ogni pregiudizio e ogni superstizione sono stati messi al bando, si presenta allora la questione: *che resta dunque? Qual'è la verità che il rischiaramento ha divulgato in luogo di quelli?* — Il rischiaramento nella sua caccia all'errore ha già pronunziato questo contenuto positivo, giacché quella estraneazione di se stesso è già la sua realtà positiva. — In ciò che alla fede è spirito assoluto il rischiaramento accoglie quanto vi ha scoperto di *determinazione* come legno, pietra *et similia*, come una singola cosa effettuale; dacché in

tal guisa il rischiaramento in generale concepisce ogni *determinatezza*, cioè ogni contenuto e ogni suo riempimento, come una *finitezza*, come *essenza umana e umana rappresentazione*, l'*essenza assoluta* gli diventa un *vacuum*, cui non possono attribuirsi né determinazioni né predicati. Un tale connubio sarebbe in sé punibile; ed è proprio quello in cui furono creati i mostri della superstizione. La ragione, la *pura intellesione* non è certo di per sé vuota, ché il negativo di lei stessa è *per lei* ed è contenuto suo; anzi è ricca, ma soltanto di singolarità e di barriere. Non consentire che all'assoluta essenza venga riferito o congiunto alcunché di simile, ecco l'intelligente diportamento dell'intellesione, che sa mettere al posto convenientemente sé e le sue copiose finitezze, e che sa trattar degnamente l'assoluto.

[122] Di fronte a questa vuota essenza sta come *secondo momento* della verità positiva del rischiaramento la *singolarità* come tale, esclusa da un'essenza assoluta: la singolarità della coscienza e di ogni essere come *assoluto esser-in-sé e per-sé*. La coscienza che nei primi albori della sua effettualità è *certezza e opinione sensibili*, ritorna a queste dall'intero cammino della sua esperienza ed è di nuovo un sapere del *puro negativo di se stessa o di cose sensibili*, cioè di cose *nell'elemento dell'essere* le quali stanno indifferenti di contro al suo *esser-per-sé*. Ma essa qui non è coscienza naturale *immediata*; anzi tale *si è fatta* a se stessa. Abbandonata prima ad ogni intrigo nel quale venisse precipitata dal suo dispiegamento; ricondotta ora dalla pura intellesione alla sua prima figura, la ha *sperimentata* come il *resultato*. Fondata sulla intellesione della nullità di ogni altra figura della coscienza, e quindi di ogni al di là della certezza sensibile, questa certezza non è più opinione, ma piuttosto la verità assoluta. Tale nullità di tutto ciò che oltrepassa la certezza sensibile è bensì una prova mera-

mente negativa di siffatta verità; ma non è suscettibile di nessun'altra prova, perché la verità positiva della certezza sensibile in lei stessa è appunto il non mediato *esser-per-sé* del concetto medesimo come oggetto, e propriamente nella forma dell'esser-altro, — che cioè esso *esser altro* è *direttamente certo* a ogni coscienza; che esso è, e che oltre di esso sono *altre cose effettuali*, e ch'esso, nel suo essere *naturale*, non diversamente da queste cose, è *in sé e per sé* ovvero è *assoluto*.

Infine, il *terzo momento della verità del rischiaramento* è la relazione delle essenze singole con l'essenza assoluta, è il rapporto dei primi due momenti. L'intellesione, come pura intellesione dell'*eguale* o dell'*illimitato*, *sorpassa* anche l'*ineguale*, cioè la realtà finita, o sorpassa se stesso come mero *esser-altro*. Come al-di-là di questo *esser-altro* essa ha *il vuoto*, al quale dunque rapporta la realtà sensibile. Nella determinazione di questa *relazione* non entrano i due lati come *contenuto*, perché l'un lato è il vuoto, e un contenuto è dunque dato solo mediante l'altro lato, quello dell'effettualità sensibile. Ma la *forma* del rapporto, nella cui determinazione concorre anche il lato dello *in-sé*, può *esser* istituita a piacere; la forma è infatti l'*in sé Negativo*, ed è perciò l'opposto a sé, è tanto Essere quanto Nulla, tanto *in-sé* quanto il *contrario*; o, che è poi lo stesso, il rapporto della *effettualità* allo *in-sé* come *al-di-là* è sia un *negare* che un *porre* quest'ultima. L'effettualità finita può quindi propriamente venir presa secondo il bisogno lo richieda. Ora il sensibile viene dunque rapportato *positivamente* all'assoluto come *in-sé*, e l'effettualità sensibile è essa stessa *in sé*; l'assoluto la fa, la sostiene, ne prende cura. E, per converso, essa è però a lui rapportata come al contrario, come al suo *non essere*; secondo questa relazione essa non è *in sé*, ma solo *per un altro*. Mentre nella precedente figura

della coscienza i *concetti* dell'opposizione si determinavano come *bene e male*, essi al contrario diventano alla pura intellesione le astrazioni più pure dell'esser-*in-sé* e dell'esser-*per-un-altro*.

[124] [*L'utilità come concetto fondamentale del rischiaramento.*] — Ma entrambe le guise di considerare il rapporto e positivo e negativo del finito verso lo *in-sé*, sono nel fatto egualmente necessarie; e tutto quindi tanto è *in sé*, quanto è per un altro, ossia tutto è *utile*. — Tutto si abbandona ad altri; ora si lascia adoperare da altri ed è *per essi*; e ora di nuovo, per così dire, si mette in guardia, si fa altrui arcigno, è per sé, e a sua volta fa uso dell'altro. — Da ciò risulta per l'uomo, in quanto cosa *consapevole* di questo rapporto, la sua essenza e la sua posizione. Egli, a quel modo che è immediatamente, come coscienza naturale *in sé*, è *buono*; come *coscienza singola*, è *assoluto*; ed altro è *per lui*; e precisamente, siccome per lui come animale cosciente di sé i momenti hanno il significato dell'universalità, tutto è per il suo piacere e per il suo spasso, ed egli, come è venuto fuori dalla mano di Dio, si aggira nel mondo quasi in un giardino piantato per lui. — Egli deve anche aver teso la mano all'albero della conoscenza del bene e del male; possiede così una utilità che lo distingue da tutti gli altri animali poiché per caso la sua natura, *in sé* buona, è *anche* costituita così che l'eccesso del piacere la danneggia; o piuttosto, la singolarità dell'uomo ha *in sé anche il proprio al di là*, può andare oltre se stessa e distruggersi. Per compenso all'uomo la ragione è un mezzo utile a porre un limite conveniente a tale eccedere, o meglio a conservare se stesso nell'atto di andare oltre il determinato; questa è, infatti, la forza della coscienza. Il piacere dell'essenza cosciente e *in sé universale* dev'essere anch'esso, secondo la varietà e la durata, non già un determinato,

ma universale; la misura è perciò determinata a impedire che il piacere venga interrotto nella sua varietà e nella sua durata; cioè la determinazione della misura è la smoderatezza. — Come all'uomo tutto è utile, così lo è anch'egli egualmente, e la sua determinazione e destinazione è quindi di rendersi utile e universalmente utilizzabile membro della società. Di quanto egli ha cura di sé, proprio di altrettanto egli deve anche prodigarsi per altri; tanto si prodiga, altrettanto provvede agli affari suoi: una mano lava l'altra. Ma dovunque egli si trovi, vi si trova a proposito; è utile agli altri e viene utilizzato.

In molti e diversi modi le cose sono utili le une alle altre; ma tutte le cose hanno quest'utile reciprocità in virtù della loro essenza, di essere riferite all'assoluto in duplice guisa: la positiva, secondo la quale le cose sono *in sé e per sé*; la negativa, secondo la quale esse sono *per altre*. Il rapporto con l'essenza assoluta o la religione è quindi fra tutte le utilità l'utile supremo; la religione è infatti lo stesso *puro utile*; è questo sussistere di tutte le cose o il loro *esser-in-sé e per-sé*, ed è il cadere di tutte le cose o il loro *essere per altro*. [125]

Certo alla fede questo risultato positivo del rischiaramento è un orrore, come un orrore è il comportamento del rischiaramento verso di lei. Tale *intellesione* che penetra nell'assoluta essenza, e niente vi scorge se non appunto l'essenza *assoluta*, *l'être suprême* o *il vuoto*, — questa *intenzione* per cui tutto, nel suo immediato esserci, è *in sé*, ossia è buono, per cui infine il rapporto del singolo essere cosciente all'essenza assoluta, *la religione*, viene espresso esaurientemente dal concetto dell'utilità, è tale alla fede da destare senz'altro orrore. Questa *saggezza* propria del rischiaramento, alla fede appare necessariamente come la *banalità* in per- [126]

sona e come la *confessione* di questa banalità; quella saggezza consiste infatti nel non saper nulla dell'essenza assoluta o, che è poi lo stesso, nel sapere di lei questa verità assolutamente piatta: che essa è soltanto l'*essenza assoluta*; e nel sapere, per contro, soltanto la finitezza, nel saperla cioè come il vero, e nel sapere questo sapere della finitezza come il vero e il supremo.

[127] *[Il diritto del rischiaramento]*. — Il diritto divino, il diritto dell'assoluta *eguaglianza con sé* o del puro pensare, la fede lo ha in contrasto al rischiaramento, e da esso riceve sempre il torto. Il rischiaramento, infatti, scontorce la fede in tutti i suoi momenti, e li rende qualcosa di diverso da quello ch'essi sono in lei. Ma il rischiaramento ha quale sua verità in contrasto alla fede solo un diritto umano; ché il torto ch'esso commette è il diritto dell'*ineguaglianza*, e consiste nell'invertire e nel mutare; diritto appartenente alla natura dell'*autocoscienza* in opposizione all'essenza semplice o al *pensare*. Ma poiché il suo diritto è il diritto dell'*autocoscienza*, il rischiaramento non solo insisterà *anche* sul diritto suo per modo che nello stesso tempo due diritti dello spirito sussistano l'uno di contro all'altro senza che nessuno dei due possa appagare l'altro; ma pretenderà il diritto assoluto, essendo l'*autocoscienza* la negatività del concetto; negatività che non solo è *per sé*, ma che invade il terreno del suo contrario; è la fede stessa, essendo coscienza, non potrà contestargli il suo diritto.

[128] *[L'automovimento del pensiero]*. — Infatti, il rischiaramento non si comporta verso la coscienza credente secondo principi suoi peculiari, anzi secondo principi tali ch'ella ha già in lei stessa. Il rischiaramento non fa che riordinare alla coscienza credente quei suoi *propri pensieri* che a lei stanno privi di coscienza gli

uni fuori degli altri; esso procura soltanto che la coscienza credente in *ciascuno* dei suoi modi rammenti gli *altri* che essa *pur* possiede, ma l'uno dei quali dimentica al sopraggiungere dell'altro. Rispetto alla fede il rischiaramento si dimostra come pura intellezione, giacché in un momento *determinato* vede l'intero, ossia evoca l'*opposto* che si rapporta a quel momento e, invertendo l'uno nell'altro, produce l'essenza negativa dei due pensieri, cioè il *concetto*. Il rischiaramento appare alla fede come travisamento e menzogna, poiché addita l'*esser-altro* dei momenti di quella; sembra quindi a lei ch'esso immediatamente faccia di loro qualcosa di diverso da ciò ch'essi sono nella loro *singularità*; ma questo altro è altrettanto essenziale, ed è, in verità, nella stessa coscienza credente: solo che questa non ci pensa; ma in qualche luogo lo ha; perciò né questo Altro le è estraneo, né può venir smentito da lei.

Ma il rischiaramento stesso che ricorda alla fede [129] l'*opposto* dei singoli momenti di lei, è altrettanto poco illuminato riguardo a se medesimo. Esso si comporta verso la fede in modo meramente *negativo*, perché esclude il proprio contenuto dalla propria purezza e lo prende per il *negativo* di se stesso. Perciò né riconosce se stesso in questo negativo, cioè nel contenuto della fede, né associa, per questa ragione, i due pensieri: quello cui esso adduce a quello contro il quale lo adduce. — Siccome non riconosce essere immediatamente suo proprio pensiero ciò ch'esso condanna nella fede, è esso stesso nell'opposizione dei due momenti, dei quali sol uno riconosce, sempre quello che è opposto alla fede, separandone poi l'altro, proprio come fa la fede. Esso quindi non produce l'unità dei due come unità di essi due, cioè il *concetto*; anzi, quest'ultimo sorge al rischiaramento per sé; ossia, il rischiaramento

lo trova soltanto come *dato*. Infatti questa è appunto in sé e per sé la realizzazione della pura intellesione: ch'essa, la cui essenza è il concetto, da prima si fa a se stessa un assoluto *altro*, e nega sé, — dacché l'opposizione del concetto è l'opposizione assoluta, — e da questo esser-altro torna in se stessa o al suo concetto. — Ma il rischiaramento è, semplicemente è, questo movimento; è l'attività ancor priva di coscienza del concetto puro, attività che viene bensì, come oggetto, a se stessa; ma prende questo per un *altro*, né conosce la natura del concetto, che cioè proprio il non distinto è ciò che si separa assolutamente. — Contro la fede dunque l'intellezione è intanto la *forza* del concetto, in quanto è il movimento e il rapporto dei momenti che nella coscienza della fede stanno gli uni fuori degli altri; un rapportare nel quale la loro contraddizione viene alla luce. Qui sta l'assoluto *diritto* della violenza che la pura intellesione esercita sulla fede; ma l'*effettualità* alla quale essa conduce questa violenza sta appunto nel fatto che la coscienza credente è essa stessa il concetto e quindi riconosce essa stessa l'opposto che l'intellezione le reca. Essa mantiene perciò il suo diritto verso la coscienza credente, perché in lei fa valere ciò che a lei stessa è necessario, e ciò ch'essa ha già in se medesima.

[130] [La critica delle posizioni della fede]. — Da prima il rischiaramento sostiene di essere il momento del concetto, un *operare della coscienza*; sostiene esso *contro la fede* che l'essenza assoluta di questa è essenza della sua coscienza come di un *Sé*, cioè che l'essenza vien *prodotta* dalla coscienza. Alla coscienza credente la sua essenza assoluta è bensì un *in-sé*, ma, in pari tempo, non è come una cosa estranea che *stia* là dentro non si sa come né donde; anzi la sua fiducia consiste proprio nel *trovarsi* nell'essenza come *questa* coscienza perso-

nale; e la sua obbedienza e il suo culto consistono nel produrla, mediante il suo *operare*, come *sua* essenza assoluta. Il rischiaramento, per vero dire, rammenta, soltanto, tutto ciò alla fede, quando questa esprime puramente lo *in-sé* dell'essenza assoluta *al di là* dell'*operare* della coscienza. — Ma poiché il rischiaramento, senza però ordinare i propri pensieri, adduce all'unilateralità della fede l'opposto momento dell'*operare* di questa in contrasto all'essere al quale soltanto essa qui pensa, ecco ch'esso isola il puro momento dell'*operare*; e dello *in-sé* della fede dice essere *soltanto* un *prodotto* della coscienza. L'*operare* isolato, opposto allo *in-sé*, è peraltro un *operare* accidentale e, in quanto *operare* rappresentativo, è una produzione di finzioni, — di rappresentazioni che non sono *in sé*; e in tal modo il rischiaramento considera il contenuto della fede. — Ma viceversa la pura intellesione dice egualmente il contrario. Mentre essa afferma il momento dell'*esser-altro* che il concetto ha in lui, essa enuncia l'essenza della fede come un'essenza che è tale da *non interessare* affatto *la coscienza* e da essere *al di là* di questa, a questa estranea e sconosciuta. Non diversamente accade alla fede: da una parte essa si affida all'essenza e ivi ha la *certezza di se stessa*; d'altra parte è imperscrutabile nelle sue vie e irraggiungibile nel suo essere.

Il rischiaramento afferma altresì un diritto verso la coscienza credente, — diritto che questa stessa concede, — quand'esso considera l'oggetto della di lei adorazione come pietra e legno o altrimenti come una finita determinazione antropomorfa. Infatti, poiché la coscienza credente è la coscienza scissa dell'avere un *al di là della effettualità* e un puro *al di qua* di quell'*al di là*, così ad essa in effetto è inerente *anche* questo aspetto della cosa sensibile, aspetto secondo il quale

la cosa *vale in sé e per sé*; ma la coscienza credente non associa questi due pensieri *dello in sé e per sé essente* che le è una volta la *pura essenza*, un'altra volta una volgare *cosa sensibile*; fin la sua coscienza pura è affetta da quest'ultimo aspetto; infatti le differenze del suo regno ultrasensibile, difettando questo del concetto, sono una serie di *figure* indipendenti, e il loro movimento è un accadere: vale a dire, esse sono soltanto nella *rappresentazione* ed hanno in sé il modo dell'essere sensibile. — Da parte sua anche il rischiaramento isola l'*effettualità*, intendendola come una essenza abbandonata dallo spirito; isola la determinatezza intendendola come una irremovibile finitezza, quasiché essa non sia, a sua volta, un *momento* nel movimento spirituale dell'essenza: non un nulla, e neppure un alcunché in sé e per sé *essente*, anzi un momento dileguante.

[132] È chiaro che ciò avviene anche nel *fondamento del sapere*. Anche la coscienza credente riconosce un *sapere* accidentale; essa infatti ha una relazione con delle accidentalità, e anche l'assoluta essenza è a lei nella forma di una comune effettualità rappresentata; con ciò la coscienza credente è *anche* una certezza la quale non ha in lei la verità; ed essa coscienza si professa come una siffatta coscienza inessenziale al di qua dello spirito che penetra e si conferma nella certezza di sé. Ma la coscienza credente, nel suo spirituale e immediato sapere dell'essenza assoluta, dimentica questo momento. — Tuttavia anche il rischiaramento, che ciò le rammenta, pensa *soltanto* al sapere accidentale e dimentica l'Altro; — pensa soltanto a quella mediazione che ha luogo per via di un terzo *estraneo*, non già a quella in cui l'immediato è a se stesso il terzo, attraverso il quale esso mediasi con l'Altro, ossia con se medesimo.

[133] Infine il rischiaramento, nella sua veduta sull'*ope-*

rare della fede, trova che a torto e senza scopo si rifiutano il godimento e gli onori. — Quanto al torto, il rischiaramento trova un'alleata nella coscienza credente che riconosce anch'essa l'effettualità del possedere, conservare e godere la proprietà: nella difesa della proprietà questa coscienza si diporta in modo tanto più rigido e ostinato, e al godimento in modo tanto più rozzo si abbandona, perché al di là di una cotale effettualità intervengono le pratiche religiose, che *togliendo* possesso e piacere, per questo lato le riscattano la libertà. Per via di siffatta contraddizione questo culto che importa il sacrificio del rozzo godimento naturale, non ha in effetto verità alcuna; qui la conservazione ha luogo *accanto* alla rinuncia; la rinuncia non è che un *simbolo* il quale compie la rinuncia effettuale solo in piccola parte, e che quindi, in effetto, non fa altro che *rappresentarla*.

Per quanto concerne la *congruenza tra il mezzo e il fine*, il rischiaramento trova disadatto disfarsi di un bene per sapersi e dimostrarsi liberati *dai* beni; trova disadatto interdarsi *un* piacere, per sapersi e dimostrarsi liberati *dal* piacere. La stessa coscienza credente intende l'operare assoluto come un operare *universale*; non solamente l'agire della sua essenza assoluta come suo oggetto è a lei un agire assoluto; anzi, anche la coscienza singola deve in tutto e universalmente dimostrarsi liberata dalla sua essenza sensibile. Ma il gettar via un bene *singolo* o il rinunciare a un piacere *singolo* non sono questa azione *universale*; e poiché nell'azione il *fine*, che è universale, e l'*esecuzione*, che è singola, dovrebbero stare dinanzi alla coscienza essenzialmente nella loro incongruenza, l'azione si mostra come un agire tale a cui la coscienza non prende parte alcuna; e quindi questo agire si mostra propriamente troppo *ingenuo* per essere un'azione: è troppo ingenuo digiù-

nare per dimostrarsi liberi dalla voglia del cibo, — è troppo ingenuo levarsi di dosso, come Origene, la fregola dell'amore, per dimostrarsene esenti. L'azione stessa si mostra come un operare *esteriore e singolo*; ma la concupiscenza è radicata *dentro* ed è un *universale*; la voglia non scompare con lo strumento né con le astensioni singole.

[135] Ma da parte sua il rischiaramento isola qui l'*interiore, l'ineffettuale*, di contro all'effettualità; così come esso, contro l'interiorità della fede nella sua intuizione e nella sua devozione, teneva fermo il lato esteriore della cosalità. Esso pone l'essenziale nell'*intenzione*, nel *pensiero*, e si risparmia con ciò il compimento effettivo della liberazione dai fini naturali; se non che questa interiorità è formale ed ha il suo riempimento negli impulsi naturali, giustificati dalla loro intima appartenenza all'*essere universale*, alla natura.

[136] [*Lo svuotamento della fede*]. — Il rischiaramento ha dunque sopra la fede un potere irresistibile perché nella stessa coscienza di lei si trovano quei momenti ch'esso mette in valore. Considerando più da vicino la portata di questa forza, il suo comportamento verso la fede sembra lacerare la *bella* unità della *fiducia* e della *certezza* immediata, contaminare la coscienza *spirituale* della fede stessa con bassi pensieri d'effettualità *sensibile*, sembra distruggere l'animo *quieto e sicuro* nella sua sottomissione con la *fatuità* dell'intelletto e del proprio volere e realizzare. Ma in effetto il rischiaramento avvia anzi a superare la *separazione priva di pensiero*, o, meglio; *priva di concetto*, che è data nella fede. La coscienza credente ha due pesi e due misure, ha occhi di due specie, orecchi di due specie, lingua e linguaggio di due specie; ogni rappresentazione è a lei duplice senza ch'essa ponga a raffronto questa duplicità. La fede vive, cioè, in percezioni di due specie: l'una,

quella della coscienza *addormentata*, puramente in pensieri senza concetto; l'altra, quella della coscienza *desta*, puramente viva nell'effettualità sensibile; — e in ciascuna di queste percezioni la fede osserva un diverso tenore di vita. — Il rischiaramento illumina quel mondo celeste con le rappresentazioni del mondo sensibile, indicandogli quella finitezza cui la fede non può rinnegare, perché la fede è autocoscienza, e quindi è anche l'unità alla quale entrambe le rappresentazioni appartengono e nella quale esse non cadono l'una fuori dell'altra; appartengono infatti al medesimo indivisibile e *semplice Sé*, nel quale la fede è passata.

Così la fede ha perso il contenuto che riempiva il suo elemento, e cade in un cupo tessere dello spirito entro se medesimo. Essa è discacciata dal proprio regno; ossia questo regno è saccheggiato, dacché la coscienza desta ne trasse a sé ogni distinzione ed espansione, rivendicando e restituendo alla terra, come sua proprietà, tutte le sue parti. — Con ciò tuttavia la fede non è appagata, perché con questa illuminazione è pur sorta un'essenza tuttavia singola, cosicché allo spirito rivolgono la parola soltanto un'effettualità senza essenza e una finitezza da lui abbandonata. — Dacché la fede è senza contenuto né può indugiare in questo vuoto, dacché, cioè, sorpassando il finito, che è l'unico contenuto, ritrova soltanto il vuoto, essa è un *puro anelito*; la sua verità è un vuoto al di là, al quale non è più possibile trovare un contenuto adeguato, perché tutti i rapporti si sono fatti diversi. — In effetto, la fede è così divenuta la stessa cosa del rischiaramento, ossia la coscienza del rapporto del finito in sé essente verso l'Assoluto privo di predicati, sconosciuto e inconnoscibile; solo *che il rischiaramento* è il rischiaramento *appagato*, mentre la *fede* è il rischiaramento *inappagato*. Si mostrerà tuttavia in esso, se possa restare nel suo

appagamento; sta in agguato quell'anelito dello spirito oscuro che piange la perdita del proprio mondo spirituale. Il rischiaramento stesso ha in sé questa macchia dell'anelito insoddisfatto: la ha, — e qual *puro oggetto* nella sua *vuota* essenza assoluta, — e quale *operazione e movimento* nell'*uscire* oltre la sua essenza singola verso il non riempito al di là, — e quale *oggetto riempito* nell'*utile privo di Sé*. Il rischiaramento inappagato toglierà questa macchia; da una più particolare considerazione del risultato positivo, che a lui è la verità, risulterà che questa macchia è in sé e per sé già tolta.

b.

La verità del rischiaramento.

[138] L'oscuro tessere dello spirito, niente più distinguente in sé, è dunque passato in se stesso al di là della coscienza la quale, al contrario, è divenuta chiara a se medesima. Il primo momento di questa chiarezza è determinato nella sua necessità e condizione, in quanto l'intellezione pura, quella cioè che *in sé* è concetto, si è attuata; essa ciò fa, ponendo l'esser-altro o la determinatezza in lei. In tal guisa essa è intellesione pura negativa, vale a dire negazione del concetto, pura anch'essa; e così è divenuta la *pura cosa*, l'essenza assoluta che, altrimenti, non ha nessuna determinazione ulteriore. Ciò considerando più da vicino, l'intellezione, come assoluto concetto, è un distinguere di differenze che non sono più tali; un distinguere di astrazioni o di puri concetti che non sostengono più se stessi, ma che hanno sostegno e distinzione soltanto mediante *l'intiero del movimento*. Questo distinguere del non distinto consiste proprio in ciò, che il concetto assoluto fa di se stesso il suo *oggetto*, ponendosi, di

contro a quel *movimento*, come l'essenza. L'essenza manca perciò del lato nel quale le astrazioni o le differenze vengono *tenute le une fuori delle altre*, e diviene quindi il *puro pensare come pura cosa*. — Questo è appunto quell'oscuro, incosciente tessere dello spirito entro lui stesso, al quale la fede si abbassava quando perdeva il contenuto distinto; ed è in pari tempo quel *movimento* della pura autocoscienza, al quale questa ultima dev'esser l'al di là assolutamente estraneo. Infatti, dacché questa pura autocoscienza è il movimento in concetti puri, cioè in differenze che non sono tali, essa si affloscia, in effetto, nel tessere incosciente, cioè nel puro *sentire* o nella pura *cosalità*. — Il concetto a se stesso estraniato, — esso infatti qui sta ancora nel grado di tale estraneazione, — non riconosce peraltro questa *eguale essenza* di ambo i lati: il movimento della autocoscienza e la sua essenza assoluta; non conosce l'*eguale essenza* di essi, la quale, in effetto, è la loro sostanza e sussistenza. Poiché il concetto a sé estraniato non conosce questa unità, l'essenza gli vale soltanto nella forma dell'al di là oggettivo; ma la coscienza distinguente che per tal guisa ha lo in-sé fuori di lei, gli vale come una coscienza finita.

Intorno a quell'assoluta essenza il rischiaramento [139] stesso finisce in un dissidio con se stesso, in quel medesimo dissidio ch'esso prima aveva con la fede; e si divide in due parti. Un partito si comprova come *vincitore* solo perché si scinde in due partiti; e così mostra di possedere in se stesso il principio che prima combatteva, e di aver quindi tolta l'unilateralità nella quale prima sorgeva. L'interesse che si divideva tra lui e l'altro, cade ora interamente in lui, e dimentica l'altro partito, dacché proprio in questo trova l'opposizione che lo tiene occupato. Ma in pari tempo la discordia è stata elevata al superiore, vittorioso ele-

mento, dove essa si presenta purificata. Cosicché dunque la scissione sorgente nell'uno dei partiti, pur sembrando una disgrazia, indica soltanto la sua fortuna.

[140] [*Il puro pensiero e la pura materia*]. — Anche l'essenza pura non ha in lei differenza alcuna; perciò la differenza raggiunge l'essenza in modo che si dischiudono per la coscienza due tali essenze pure, ovvero si dischiude una duplice coscienza della pura essenza medesima. — La pura assoluta essenza è solo nel puro pensare; è anzi il puro pensare stesso; è dunque senza altro *al di là* del finito, dell'*autocoscienza*, ed è solo l'essenza negativa. Ma in tal guisa essa è appunto l'*essere*, il negativo dell'*autocoscienza*. Come *negativo* dell'*autocoscienza*, l'essenza è *pur* rapportata ad essa; è l'*essere esteriore* che, rapportato all'*autocoscienza* in cui cadono le differenze e le determinazioni, riceve in sé le differenze consistenti nel divenir gustato, veduto, ecc.; e la relazione è la certezza *sensibile* e la percezione.

[141] Se si esce da questo essere *sensibile* nel quale necessariamente passa quell'*al di là* negativo, astraendo peraltro da questi modi determinati di rapporto della coscienza, resta allora la pura *materia* come il sordo tessere e muovere entro se stesso. Qui è essenziale considerare come la *pura materia* è solo ciò che resta quando noi *astraiamo* dal vedere, dal sentire, dal gustare ecc.; vale a dire, essa non è il veduto, il gustato, il sentito, ecc.; ciò che vien veduto, sentito, gustato, non è la *materia* bensì il colore, una pietra, un sale ecc.; essa *materia* è piuttosto la *pura astrazione*; e perciò si ha qui la *pura essenza del pensare* o lo stesso puro pensare inteso come l'assoluto in sé indistinto, non determinato e privo di predicati.

[142] L'un rischiaramento chiama essenza assoluta quell'assoluto privo di predicati che, al di là della coscienza

effettuale, è nel pensare, dal quale si presero le mosse; — l'altro rischiaramento lo chiama *materia*. Se esse venissero distinte come *natura* e spirito o *Dio*, allora all'incosciente tessere entro se stesso, per esser natura, mancherebbe la ricchezza della vita dispiegata, e allo spirito o Dio mancherebbe la coscienza distinguente in se stessa. Come si è visto, le due cose sono senz'altro il medesimo concetto; la differenza non sta nella cosa, ma solo nel diverso punto di partenza dei due indirizzi di cultura, e sta anche nel fatto che ciascuno, nel movimento del pensiero, resta fermo al suo punto particolare. Se essi sorpassassero questa difficoltà, s'incontrerebbero riconoscendo per identico ciò che l'uno dà per un orrore, l'altro per una follia. Infatti, all'uno, nel suo puro pensare o immediatamente per la coscienza pura fuori della coscienza finita, l'essenza assoluta è il *negativo* al di là della coscienza finita medesima. — Se esso riflettesse su questo: che da una parte quella semplice immediatezza del pensare niente altro è se non il *puro essere*, e che d'altra parte ciò che per la coscienza è *negativo* si riferisce in pari tempo a essa, — che cioè nel giudizio negativo lo « è » (copula) tiene insieme ambedue i separati, — risulterebbe allora il rapporto di questo al di là, nella determinazione di un essere esterno, con la coscienza, e risulterebbe quindi come ciò stesso che vien chiamato *pura materia*; il momento mancante della *presenzialità* sarebbe recuperato. — L'altro rischiaramento muove dall'essere *sensibile*, *astrae* poi dal rapporto *sensibile* del gustare, vedere ecc., e ne fa un puro *in-sé*, la *materia assoluta*, un che né sentito né gustato; in tal guisa questo essere è divenuto il Semplice privo di predicati, essenza della *coscienza pura*; esso è il concetto puro come *in sé* essente, o il *puro pensare entro se stesso*. Questa intellesione non fa nella sua coscienza il passo opposto dall'*essente*

che è *puramente* essente, al pensato che è la stessa cosa del *puro* essente, cioè dal puro positivo al puro negativo; eppure il positivo è *soltanto* mediante la negazione, e il *puro negativo*, in quanto puro, è in se stesso eguale a sé, e, appunto perciò, positivo. — Ovvero: i due rischiaramenti non sono giunti al concetto della metafisica cartesiana, che cioè *essere* e *pensare* sono *in sé* la stessa cosa; non sono ancora giunti al pensiero che *l'essere*, il puro essere, non è una *effettualità concreta*, anzi è la *pura astrazione*, e che, viceversa, il puro pensare, cioè *l'autocoguglianza* o *l'essenza*, da una parte è il *negativo* dell'autocoscienza, e quindi *essere*, e d'altra parte, come immediata semplicità, ancora una volta altro non è che *essere*; il *pensare* è *cosalità*, o *cosalità* è *pensare*.

[143]. [Il mondo dell'utilità]. — Qui l'essenza ha in lei la *scissione*, in guisa da appartenere anzitutto a due specie di considerazione; da una parte l'essenza deve avere in lei stessa la differenza, e d'altra parte proprio per questo i due modi di considerazione si riducono a uno; infatti, i momenti astratti del puro essere e del negativo, in grazia dei quali le due specie di considerazione si distinguono, sono poi riuniti nell'oggetto di queste considerazioni stesse. — L'universale ch'esse hanno a comune è l'astrazione del puro tremare in se stesso o del puro pensare se stesso. Questo semplice movimento di rotazione, essendo soltanto movimento, deve scomporsi e distinguere i propri momenti. Tale distinzione di momenti si lascia dietro l'immoto come il vuoto guscio del puro essere che in sé non è più un pensare effettuale, una vita; questa distinzione infatti, in quanto differenza, è ogni contenuto. Ma essa, che si pone *oltre* quella *unità*, è così lo scambio dei momenti *non tornante in se stesso*: dell'esser-*in-sé*, dell'esser-

per-un-altro e dell'esser-*per-sé*; — è l'effettualità a quel modo ch'essa è oggetto per la coscienza effettuale della pura intellesione, — è l'*utilità*.

Per quanto cattiva l'utilità possa apparire alla fede [144] o alla suscettibilità o anche a quell'astrazione che, sotto nome di speculazione, si fissa lo *in-sé*; essa è tuttavia ciò in cui la pura intellesione compie la propria realizzazione ed è a se stessa suo *oggetto*; oggetto ch'essa ora non più rinnega, e che inoltre non ha più per lei il valore del vuoto o del puro al di là. Infatti, come noi vedemmo, la pura intellesione è lo stesso concetto essente, ossia la pura personalità eguale a se stessa, distinguendosi in sé così, che ciascuno dei distinti è a sua volta puro concetto, è, vale a dire, immediatamente non distinto; la pura intellesione è semplice autocoscienza pura, la quale è in unità immediata tanto *per sé* quanto *in sé*. Quindi, l'esser-*in-sé* di questa autocoscienza non è un essere che permanga; anzi nella sua differenza cessa immediatamente di essere qualcosa; ma un tale essere, che immediatamente non ha consistenza alcuna, non è *in sé*, sì bene è essenzialmente *per un altro*, il quale è la potenza che lo assorbe. Ma questo secondo momento contrapposto al primo, all'esser-*in-sé*, dilegua così immediatamente come il primo; ovvero come *essere soltanto per altro* esso è piuttosto il *dileguare* stesso; ed è *posto* l'esser *tornato* in sé, l'esser-*per-sé*. Ma questo semplice esser-*per-sé*, in quanto eguaglianza con sé, è piuttosto *un essere* o, quindi, è *per un altro*. — Tale natura della pura intellesione nel *dispiegamento dei suoi momenti*, o essa come *oggetto*, viene espressa dall'utile. Questo è un *in sé* sussistente o una cosa, e tale esser-*in-sé* è in pari tempo soltanto puro momento; è quindi assolutamente *per un altro*, ma è per un altro solo in quella misura nella quale è in sé; questi opposti momenti sono ritornati all'inscin-

dibile unità dell'esser-per-sé. Ma se l'utile esprime indubbiamente il concetto della pura intellesione, esso tuttavia non è l'intellezione come tale, ma lei come *rappresentazione* o come *oggetto* di essa; l'utile è solo lo scambio incessante di quei momenti dei quali l'uno è bensì appunto l'esser ritornato in se stesso, ma solo come *esser-per-sé*, cioè come un momento astratto che si pone da un lato di contro agli altri. L'utile stesso non è l'essenza negativa dell'avere in sé questi momenti nella loro opposizione parimente in *un medesimo riguardo inseparati*, dell'averli cioè come un *pensare*, il che essi sono in quanto intellesione pura; il momento dell'esser-per-sé è certo nell'utile, ma non così ch'esso prenda il sopravvento sopra gli altri momenti, — lo *in-sé* e l'esser-per-altro, — in modo da essere il Sé. Nell'utile dunque la pura intellesione ha a *oggetto* il proprio concetto ne' suoi momenti *puri*; essa è la coscienza di questa *metafisica*; ma non ancora la sua comprensione concettuale: e la coscienza non è ancor giunta all'*unità* dell'essere e del *concetto* stesso. Poiché per l'intellezione l'utile mantiene ancora la forma d'oggetto, essa ha bensì un *mondo* che non è più in sé e per sé essente, ma non ne ha ancora uno cui essa distingua da sé. Solo, in quanto le opposizioni han messo capo alla vetta del concetto, il prossimo grado sarà la loro collisione e il loro crollo, mentre il rischiaramento coglie i frutti delle proprie gesta.

[145] [La certezza di sé]. — Se l'oggetto raggiunto si considera in rapporto a tutta questa sfera, risulterà allora che il mondo effettuale della cultura si era ristretto alla *vanità* dell'autocoscienza, — all'esser-per-sé il quale ha ancora a suo contenuto la confusione di quel mondo, è ancora il concetto *singolo* e non ancora il concetto per sé *universale*. Ma questo concetto, tornato in se

stesso, è l'intellezione pura, — la pura coscienza come il puro Sé o la negatività, così come la fede è la stessa cosa che il *puro pensare* o la positività. La fede ha in quel Sé il momento che la compie; — ma poiché con questo complemento essa tramonta, è proprio nella pura intellesione che noi vediamo ora ambedue i momenti come l'essenza assoluta: quella puramente *pensata* o il negativo, e quella come materia che è l'essere positivo. — A questa completezza manca ancora quell'*effettualità* dell'autocoscienza che appartiene alla coscienza *fatua*, — il mondo dal quale il pensiero si innalzava a se stesso. Ciò che manca è in tanto raggiunto nella utilità, in quanto ivi la pura intellesione conseguiva l'oggettività positiva; ora perciò la pura intellesione è coscienza effettuale appagata in se stessa. Tale oggettività costituisce ora il *mondo* della pura intellesione; essa è divenuta la verità dell'intero mondo precedente, di quello ideale e di quello reale. Il primo mondo dello spirito è il diffuso regno del suo disperdentesi esserci e della singularizzata *certezza* di se stesso, a quel modo che la natura disperde la vita sua in figure infinitamente varie, senza che sia presente il loro *genere*. Il secondo mondo contiene il *genere*, ed è il regno dell'esser-in-sé o della *verità*, contrapposto a quella *certezza*. Ma il terzo momento, l'utile, è la *verità* che è parimente la *certezza* di se stesso. Al regno della verità della *fede* manca il principio dell'*effettualità* o della *certezza* di se stesso come di questo *singolo*. Ma all'effettualità o alla certezza di se stesso come di questo singolo manca lo *in-sé*. Nell'oggetto della pura intellesione entrambi i mondi sono riuniti. L'utile è l'oggetto in quanto l'autocoscienza col suo sguardo lo penetra, e in quanto ha in esso oggetto la *singola certezza* di se stesso, il suo piacere (il suo *esser-per-sé*); l'autocoscienza vi *affonda* in tal guisa lo sguardo, e questa intellesione

contiene la *vera* essenza dell'oggetto (di essere qualcosa di penetrabile allo sguardo, cioè di essere *per un altro*); l'intellezione è dunque essa stessa *sapere vero*, e l'autocoscienza ha anch'essa immediatamente l'universale certezza di se medesima; ha la sua *pura coscienza* in questa relazione nella quale sono dunque riunite tanto *verità*, quanto presenzialità ed *effettualità*. Entrambi i mondi sono conciliati, e il cielo è sceso in terra e vi ha messo radice.

III.

La libertà assoluta e il terrore.

[146] [La libertà assoluta]. — Nell'utilità la coscienza ha trovato il suo concetto. Ma esso da una parte è ancora *oggetto* e d'altra parte, appunto per questo, ancora *fine* in possesso del quale la coscienza non si trova ancora immediatamente. L'utilità è tuttora predicato dell'oggetto, non già soggetto essa stessa; vale a dire, non è ancora l'immediata e singola *effettualità* di esso. Accade qui la stessa cosa che appariva per lo innanzi, quando l'*esser-per-sé* non si era ancora mostrato come la sostanza degli altri momenti; con che l'utile null'altro immediatamente sarebbe se non il *Sé* della coscienza, e questa sarebbe così in possesso di lui. — Questo riprender forma di oggettività da parte dell'utile è per altro *in sé* già avvenuto, e da questo sovvertimento interiore scaturisce il vero sovvertimento dell'*effettualità*; scaturisce la nuova figura dell'autocoscienza, la *libertà assoluta*.

[147] In effetto, non è più presente che una vuota parvenza di oggettività, parvenza che separa l'autoco-

scienza dal possesso. Ché da una parte ogni sussistere e ogni valere dei membri determinati dell'organizzazione del mondo effettuale e di quello creduto per fede è, in generale, ritornato in questa determinazione semplice come nel fondamento e nello spirito di quei membri; ma d'altra parte questa determinazione semplice non ha per sé più niente di proprio; essa è piuttosto mera metafisica, puro concetto o sapere dell'autocoscienza. Vale a dire: dell'*esser-in-sé* e *per-sé* dell'utile come oggetto la coscienza conosce che il suo *esser-in-sé* è essenzialmente *essere per altro*; l'*esser-in-sé*, come ciò che manca di *Sé*, è in verità il *Sé* passivo o ciò che è il *Sé* per un altro. Ma l'oggetto è per la coscienza in questa forma astratta del *puro esser-in-sé*, da che essa è il *puro atto dell'intellezione*, le cui differenze sono nella pura forma di concetti. — Ma l'*esser-per-sé* nel quale ritorna l'essere per altro, il *Sé*, non è un *Sé* diverso dall'Io, un *Sé* pertinente a ciò che ha nome oggetto; infatti, la coscienza come pura intellezione non è *Sé singolo*, cui sia di fronte l'oggetto medesimamente come *proprio Sé*; anzi, essa è il concetto puro, il guardare del *Sé* nel *Sé*, l'assoluto duplice vedere *se stesso*; la certezza di sé è il soggetto universale, e il suo sciente concetto è l'essenza di ogni *effettualità*. Se dunque l'utile era soltanto lo scambio dei momenti che non ritorna nella sua propria *unità*, e se quindi per il sapere era tuttora oggetto, ecco che questo oggetto cessa di essere tale. Infatti il sapere è esso stesso il movimento di quei momenti astratti; è il *Sé* universale; il *Sé* sia di sé che dell'oggetto; e, in quanto *Sé* universale, è l'unità in sé ritornante di questo movimento.

Così è dato lo spirito come libertà assoluta; esso [148] è l'autocoscienza che abbraccia se stessa, di modo che la sua certezza di se medesima è l'essenza di tutte le masse spirituali, e del mondo reale e di quello ultra-

sensibile; o, viceversa, di modo che essenza ed effettualità sono il sapere di sé della coscienza. — Questa è cosciente della sua pura personalità, e, così, di ogni realtà spirituale; e ogni realtà è soltanto spirito; il mondo alla coscienza è senz'altro la sua volontà, e questa è volontà universale. Invero, essa non è il vuoto pensiero del volere che suol porsi nell'assenso tacito o espresso per rappresentanza; ma è volontà realmente universale, volontà di tutti i *singoli* come tali. La volontà è infatti in sé la coscienza della personalità, o di un ciascheduno; e deve proprio essere come questa verace volontà effettiva, come essenza *autocosciente* di ogni e di ciascuna personalità; per modo che ciascheduno fa tutto sempre senza dividersi; e ciò che mostrasi come operare dell'intero, è l'immediato e cosciente operare di *ciascheduno*.

[149] Questa indivisa sostanza della libertà assoluta ascende al trono del mondo senza che potere alcuno sia stato in grado di resisterle. Infatti, poiché la coscienza sola è in verità l'elemento nel quale le essenze o potenze spirituali hanno la loro sostanza, è crollato tutto il loro sistema già organizzatosi e conservatosi in virtù della divisione in masse, giacché la singola coscienza coglie l'oggetto in modo ch'esso non abbia alcun'altra essenza all'infuori dell'autocoscienza stessa, o ch'esso sia assolutamente il concetto. Ciò che faceva del concetto un *oggetto* nell'elemento dell'essere era la sua distinzione in masse separatamente *sussistenti*; ma dacché l'oggetto diventa il concetto, in esso non c'è più nulla di sussistente; la negatività ha penetrato tutti quanti i suoi momenti. Esso entra nell'esistenza in modo che ogni singola coscienza si eleva dalla sfera alla quale era assegnata, non trova più la sua essenza e la sua opera in questa massa particolarizzata, anzi apprende il suo *Sé* come il *concetto* della volontà, ap-

prende tutte quante le masse come essenza di questa volontà e può quindi anche attuarsi soltanto in un lavoro, che è lavoro totale. In questa libertà assoluta si cancellano quindi tutti gli stati sociali, che sono le essenze spirituali nelle quali l'intero si organizza; la coscienza singola che apparteneva a un tale membro ed in esso esplicava la sua volontà e la sua operosità, ha tolto le sue barriere; il suo fine è il fine universale; il suo linguaggio è la legge universale, la sua opera l'opera universale.

L'oggetto e la *differenza* hanno qui perduto il significato dell'*utilità*, che era predicato di ogni essere reale; la coscienza non comincia il proprio movimento nell'oggetto medesimo come in *un estraneo* dal quale sia testé ritornata in se stessa; anzi l'oggetto è a lei la coscienza stessa; l'opposizione consiste dunque solo nella differenza della coscienza *singola* e di quella *universale*; ma la stessa coscienza singola è a sé immediatamente ciò che aveva soltanto *la parvenza* dell'opposizione; è coscienza e volontà universale. L'al di là di questa sua effettualità si libra sulla spoglia della dileguata indipendenza dell'essere reale o di quello creduto per fede, si libra soltanto come esalazione di un insipido gas, come esalazione del vuoto *être suprême*.

[Il terrore]. — Essendo ora tolte le distinte masse spirituali e la vita limitata degli individui, essendo tolti i due mondi di questa vita, è dunque dato soltanto il movimento dell'autocoscienza universale in se stessa, come un'azione reciproca di lei nella forma dell'*universalità* e in quella della coscienza *personale*; la volontà universale va *in sé*, ed è *volontà singola* cui stanno di contro la legge e l'opera universali. Ma questa coscienza *singola* è altrettanto immediatamente consapevole di se stessa come di volontà universale;

essa si è consapevole che il suo oggetto è legge da lei data ed opera da lei compiuta; e passando all'attività e creando oggettività non fa dunque niente di singolo, ma solo leggi e azioni di Stato.

[152] Tal movimento è quindi l'azione reciproca della coscienza con se stessa; azione reciproca nella quale la coscienza niente congeda da sé nella figura di un *oggetto libero* a lei contrapposto. Ne consegue ch'essa non può giungere a nessun'opera positiva: non alle opere universali del linguaggio, né alle opere universali dell'effettualità, non alle leggi e alle universali istituzioni della libertà *cosciente*, né alle imprese e alle opere della libertà *volitiva*. — L'opera alla quale la libertà prendente *coscienza* di sé potrebbe arrivare, consisterebbe in ciò: ch'essa libertà come sostanza universale si rendesse *oggetto* e *permanente essere*. Questo esser-altro sarebbe la differenza nella libertà, secondo la quale questa si dividerebbe in sussistenti masse spirituali e nei membri di poteri diversi; da una parte così che tali masse fossero gli *enti di ragione* di un separato *potere legislativo*, giudiziario ed esecutivo; d'altra parte invece fossero le *essenze reali* che risultavano nel mondo reale della cultura; fossero, — considerando più da vicino il contenuto dell'operare universale, — le masse specializzate del lavoro, che vengono poi ulteriormente distinte come particolari *classi sociali*. La libertà universale che si sarebbe in tal guisa specificata nei propri membri rendendosi proprio così sostanza *nell'elemento dell'essere*, sarebbe con ciò immune dall'individualità singola, e distribuirebbe la *folla* degli *individui* sotto i suoi membri diversi. Ma l'operare e l'essere della personalità si troverebbe, così, limitato a un ramo dell'intero, a una specie dell'operare e dell'essere; posta nell'elemento dell'essere, la personalità riceverebbe il significato di una personalità *determinata*; cesserebbe in ve-

rità di essere autocoscienza universale. Questa, pertanto, non si lascia defraudare dell'*effettualità*, né dalla *rappresentazione* dell'ubbidienza a leggi *date da sé* che le indichino solo una parte, né dalla sua *rappresentanza* nel legiferare e nell'operare universale, — non si lascia defraudare dell'effettualità del dar legge *essa stessa* e del compiere *essa stessa* non un'opera singola, ma l'opera universale; infatti, dove il *Sé* è soltanto nella *rappresentazione* della sua *rappresentanza*, ivi esso non è *effettualmente*. Dove esso è presente mediante qualcuno che ne *faccia le veci*, ivi esso non è.

Al modo medesimo che in questa *universale opera* della libertà assoluta come sostanza esistente non si trova l'autocoscienza singola, così nemmeno si trova nelle vere e proprie *operazioni* e *individuali* azioni del volere di quella libertà. Affinché l'universale giunga ad un'operazione, esso devesi contrarre nell'Uno dell'individualità, e dare il primo posto a un'autocoscienza singola; infatti l'universale volontà è volontà effettuale solo in un *Sé* che sia Uno, che sia volontà *effettuale*. Ma così *tutti gli altri singoli* sono esclusi dall'*intiero* di questa operazione e vi partecipano solo in misura limitata, di modo che l'operazione non sarebbe operazione dell'*effettuale* autocoscienza *universale*. — La libertà universale non può quindi produrre nessun'opera né operazione positiva; ad essa resta soltanto l'*operare negativo*; essa è solo la *furia* del dileguare.

Ma la suprema effettualità opposta alla libertà universale, anzi l'unico oggetto che ancora diviene per essa, sono la libertà e singolarità della stessa autocoscienza effettuale. Infatti quell'universalità che non si lascia ricondurre alla realtà dell'articolazione organica e che ha lo scopo di mantenersi nella indivisa continuità, si distingue in pari tempo in se stessa, perché è movimento o coscienza in generale. E invero, in

forza della sua propria astrazione, essa dividesi in estremi altrettanto astratti: nella semplice, inflessibile, fredda universalità e nella discreta, assoluta, dura rigidità ed egoistica puntualità dell'autocoscienza effettuale. Quando essa ha finito di sopprimere l'organizzazione reale e sussiste solo per sé, questo suo unico oggetto è un oggetto che non ha più alcun altro contenuto, possesso, esserci, né alcuna estensione esteriore; anzi, esso è solo questo sapere di sé come di un Sé assolutamente puro e libero. Ciò in cui l'oggetto può venir colto, non è che il suo *astratto* esserci in generale. — La relazione di questi due, essendo essi indivisibilmente assoluti per sé e non potendo quindi inviare alcuna loro parte a costituire il medio che li unisca, è dunque la pura negazione, del tutto *priva di medialità*, e precisamente la negazione del singolo come *elemento dell'essere* nell'universale. L'unica opera ed operazione della libertà universale è perciò la *morte*, e più propriamente una *morte* che non ha alcun interno ambito né riempimento; infatti, ciò che viene negato è il punto, privo di riempimento, del Sé assolutamente libero; questa morte è dunque la più fredda e più piatta morte senz'altro significato che quello di tagliare una testa di cavolo o di prendere un sorso d'acqua.

[155] Nella piattezza di queste sillabe consiste la saggezza del governo, l'intelligenza della volontà universale nel portarsi a compimento. Anche il governo non è se non il punto che si fissa o l'individualità della volontà universale. Esso, — volere ed eseguire procedenti da un punto, — vuole e in pari tempo eseguisce un ordine e un'azione determinati. Il governo quindi da una parte esclude gli altri individui dalla sua operazione; d'altra parte si costituisce così come tale, da essere una volontà determinata, e da opporsi con ciò alla volontà universale; esso quindi non può veramente

far altro che presentarsi come una *fazione*. Soltanto la *fazione vincente* si chiama governo, e appunto perché essa è *fazione*, è data immediatamente la necessità del suo tramonto; e il fatto ch'essa sia governo, la rende, per converso, *fazione* e la fa colpevole. Se la volontà universale si attiene all'effettuale agire del governo come a colpa ch'esso commette contro di lei; il governo, per contro, non ha nulla di determinato né di esteriore mediante cui si rappresenti la colpa della volontà a lui opposta; infatti, di contro al governo inteso come *effettuale* volontà universale sta soltanto la ineffettuale volontà pura: l'*intenzione*. Il *cadere in sospetto* prende quindi il posto dell'*esser colpevole*, e ne ha il significato e l'effetto; la reazione esterna contro questa effettualità, che sta nell'interno semplicità dell'intenzione, consiste nella netta soppressione di questo Sé nell'elemento dell'essere, al quale altrimenti nulla si può togliere se non il proprio essere.

[Il risveglio della soggettività libera]. — In questa sua *opera* peculiare la libertà assoluta diventa oggetto a se stessa, e l'autocoscienza impara che cosa la libertà sia. In sé la libertà è appunto quell'*astratta autocoscienza* che cancella entro se stessa ogni differenza e ogni sussistere della differenza. Proprio come tale autocoscienza astratta la libertà è a se stessa oggetto; il *terrore* della morte è l'intuizione di questa essenza negativa della libertà. Ma l'autocoscienza assolutamente libera trova questa sua realtà del tutto diversa dal concetto ch'essa realtà aveva di se stessa: cioè che la volontà universale sia soltanto l'essenza *positiva* della personalità e che questa, dunque, in quella volontà si sappia solo positivamente, ossia conservata. Anzi per l'autocoscienza, — che, come pura intellesione, separa la sua essenza positiva dalla sua essenza negativa, e scinde

nettamente l'assoluto privo di predicati in puro *pensare* e in pura *materia*, — è qui dato, nella sua effettualità, l'assoluto *passaggio* dall'una all'altra essenza. — La volontà universale, come autocoscienza effettuale assolutamente *positiva*, — giacché questa è tale autocoscienza effettualità *elevata a puro pensare* o ad *astratta materia*, — si cambia nell'essenza *negativa* e dimostra di essere anch'essa un *togliere dell'autopensarsi* o della autocoscienza.

[157] L'assoluta libertà dunque, come *pura* eguaglianza con sé della volontà universale, ha in lei la *negazione* e quindi, anche, la *differenza* in generale, e sviluppa di nuovo la differenza come differenza *effettuale*. Infatti, la pura *negatività* ha nella volontà universale eguale a se medesima l'*elemento* del *sussistere* o la *sostanza* ove si realizzano i suoi momenti; ha la materia ch'essa può adoperare nella sua determinatezza; e in quanto questa sostanza si è mostrata come il negativo per la coscienza singola, si costituisce di nuovo l'organizzazione delle masse spirituali, nelle quali viene distribuita la folla delle coscienze individuali. Queste, che hanno provato la paura del loro signore assoluto, la morte, si rassegnano di nuovo alla negazione e alle differenze, si ordinano sotto le masse e ritornano a una opera frazionata e limitata; ma, con ciò, anche alla loro effettualità sostanziale.

[158] Da questo tumulto lo spirito sarebbe rincaraventato al punto di partenza, al mondo etico e reale della cultura, che per via della paura del signore di nuovo penetrata negli animi è stato sol ristorato e ringiovanito. Lo spirito dovrebbe ripercorrere questo ciclo della necessità e sempre ripeterlo, se il risultato fosse soltanto la piena compenetrazione dell'autocoscienza e della sostanza, — compenetrazione dove l'autocoscienza, che ha provato la forza verso di lei negativa della sua es-

senza universale, si volesse sapere e trovare non come questo Particolare, ma soltanto come Universale, e se quindi potesse anche sopportare l'effettualità oggettiva dello spirito assoluto, effettualità escludente lei come particolare. — Ma nell'assoluta libertà non esercitavano un'azione reciproca l'una sull'altro né la coscienza che è calata nell'esserci molteplice e vario o che si fissa fini e pensieri determinati, né un mondo *esteriormente* valido o dell'effettualità o del pensiero; sì bene il mondo senz'altro nella forma della coscienza, come volontà universale, e, d'altra parte, l'autocoscienza contratta, da ogni dispiegato esserci o da ogni svariato fine e giudizio, nel semplice *Sé*. La cultura, che l'autocoscienza attinge nell'azione reciproca con quell'essenza, consiste dunque nel veder dileguare immediatamente e passare nel vuoto nulla la più alta e ultima effettualità, la sua pura effettualità semplice. Nel mondo stesso della cultura l'autocoscienza non arriva ad intuire la sua negazione o estraneazione in questa forma dell'astrazione pura; anzi, la sua negazione è la negazione riempita; è o l'onore e la ricchezza che l'autocoscienza guadagna in luogo del *Sé* ch'essa estraniò da sé, — oppure il linguaggio dello spirito e della intellezione, a cui giunge la coscienza disgregata; o è il cielo della fede, oppure l'utile del rischiaramento. Tutte queste determinazioni sono perdute nella perdita cui il *Sé* sperimenta nella libertà assoluta; la negazione del *Sé* è la morte priva di significato, il puro terrore del negativo che non ha dentro di sé niente di positivo, niente che lo riempia. — Ma in pari tempo questa negazione nella sua effettualità non è un *estraneo*; essa non è né l'universale *necessità* situata al di là, nella quale tramonta il mondo etico; né il singolo accidente del possesso proprio o del capriccio del possessore, da cui si vede dipendere la coscienza disgregata; — anzi è la *volontà*

universale che in questa sua ultima astrazione non ha nulla di positivo, e che quindi nulla può restituire in cambio del sacrificio; — ma appunto per questo la volontà universale fa immediatamente uno coll'autocoscienza; ossia la volontà universale è il puramente positivo, perché è il puramente negativo; ed entro l'interno concetto la morte senza significato, la non riempita negatività del Sé, si muta nell'assoluta positività. Per la coscienza l'immediata unità di sé con la volontà universale, la sua esigenza di saper sé come questo determinato punto nella volontà universale, si trasforma nell'esperienza nettamente opposta. Ciò che quivi alla coscienza dilegua è l'astratto essere o l'immediatezza del punto privo di sostanza; e questa immediatezza dileguata è la stessa volontà universale, e come tale essa coscienza ora sa sé, in quanto è *immediatezza tolta*, in quanto è puro sapere o puro volere. Così la coscienza sa la volontà pura come se stessa, e sé come essenza, ma non come l'essenza *immediatamente essente*; né sa la volontà come il governo rivoluzionario o come l'anarchia che fa di tutto per stabilire l'anarchia; né sa sé come centro d'una fazione o della fazione opposta; anzi, la *volontà universale* è il suo *puro sapere e volere*, e la *coscienza* è volontà universale come questo puro sapere e volere. Qui essa non perde *se medesima*, dacché il puro sapere e volere è anzi lei stessa come il punto atomico della coscienza. Ella è dunque l'azione reciproca del puro sapere con se stesso; il *puro sapere come essenza* è la volontà universale; ma questa *essenza* è nettamente soltanto il puro sapere. L'autocoscienza è dunque il puro sapere dell'essenza come puro sapere. Essa inoltre, come *singolo Sé*, è soltanto la forma del soggetto o dell'operare effettuale, forma che vien da lei saputa come *forma*; similmente per l'autocoscienza l'effettualità *oggettiva*, l'essere, è

senz'altro forma priva di Sé; ché tale effettualità sarebbe il non saputo; ma questo sapere sa il sapere come l'essenza.

La libertà assoluta ha dunque adeguato a se stessa [159] l'opposizione della volontà universale e di quella singola; lo spirito che si è estraniato da sé, sospinto all'apice della sua opposizione, nella quale sono ancora distinti il puro volere e il puramente volente, la riduce a translucida forma, e trova quivi se stesso. — Come il regno del mondo effettuale passa in quello della fede e della intellezione, così la libertà assoluta passa dall'effettualità propria, che distrugge se stessa, in un'altra regione dello spirito autocosciente, ov'essa, in questa ineffettualità, ha valore di Vero, nei pensieri del quale lo spirito si ristora, in quanto lo spirito è e resta *pensiero* e sa questo essere, che è chiuso nell'autocoscienza, come l'essenza perfetta e compiuta. È sorta la nuova figura dello *spirito morale*.

C.

Lo spirito certo di se stesso: la moralità.

[160] Come suo destino e sua verità il mondo etico mostrava lo spirito che in esso è sol dipartito, cioè il *Sé* *singolo*. Ma questa *persona giuridica* ha la sua sostanza e il suo riempimento fuori di lei. Il movimento del mondo della cultura e della fede toglie questa astrazione della persona; e mediante la consumata estraneazione, mediante l'astrazione suprema, la sostanza si fa al *Sé* dello spirito da prima *volontà universale* e, infine, suo possedimento. Qui il sapere sembra finalmente esser divenuto del tutto eguale alla sua verità, perché sua verità è questo sapere stesso, e ogni opposizione dei due lati è sparita, e non per noi o in sé, ma per l'autocoscienza medesima. Il sapere stesso è divenuto, cioè, arbitro dell'opposizione della coscienza. Questa riposa sulla opposizione della certezza di se stesso e dell'oggetto; ma ora l'oggetto è a lui stesso la certezza di sé, il sapere, — così come la certezza di se stesso in quanto tale non ha più dei fini particolari, e non è dunque più nella determinatezza, ma è sapere puro.

[161] Il sapere dell'autocoscienza è quindi a quest'ultima la *sostanza stessa*. Questa è per l'autocoscienza, in una unità inseparata, tanto *immediata*, quanto assolutamente *mediata*. Immediata, — a quel modo che la coscienza etica sa e assolve essa stessa il dovere, appartenendogli come a sua natura; ma non è carattere,

come lo è la coscienza etica che, in forza della sua immediatezza, è uno spirito determinato, appartiene a una sola delle essenze etiche ed ha il lato del *non sapere*. — È *mediazione assoluta*, come coscienza che si coltiva e come coscienza che crede; è infatti essenzialmente il movimento del *Sé*, consistente nel togliere l'astrazione dell'esserci immediato e nel divenire a sé Universale; — ma ciò né con la pura estraneazione e disgregazione del suo *Sé* e dell'effettualità, — né con la fuga. Anzi, l'autocoscienza è *immediatamente presente* nella sua sostanza; questa è infatti il suo sapere, è la intuita, pura certezza di se stesso; e appunto *questa immediatezza*, che è la sua propria effettualità, è ogni effettualità, perché l'immediato è l'essere stesso e, come la pura immediatezza rischiarata dall'assoluta negatività, la sostanza è puro essere, è essere in generale o è ogni essere.

L'essenza assoluta non è quindi esaurita nella determinazione di essere l'essenza semplice del pensare; [162] anzi, essa è ogni effettualità; e questa effettualità è soltanto come un sapere: ciò che la coscienza non sapesse non avrebbe senso alcuno, e non può costituire potere alcuno per essa; nella sua volontà permeata dall'atto del sapere si è ritratta ogni oggettività, si è ritratto ogni mondo. Essa è assolutamente libera dappoiché sa la sua libertà; e appunto questo sapere la sua libertà è la sua sostanza, il suo fine e l'unico suo contenuto.

a.

La concezione morale del mondo.

[La postulata armonia di dovere ed effettualità]. — [163] L'autocoscienza sa il dovere come l'essenza assoluta; essa è obbligata soltanto da questo, e tale sostanza

è la sua propria coscienza pura; il dovere non può ricevere la forma di un estraneo per essa. Ma così in sé chiusa, l'autocoscienza morale non è ancora posta e considerata come *coscienza*. L'oggetto è immediato sapere, e, così puramente compenetrato dal Sé, non è oggetto. Ma dacché l'autocoscienza è essenzialmente la mediazione e la negatività, essa nel suo concetto ha il rapporto verso un *esser-altro*, ed è coscienza. Dacché il dovere costituisce il suo unico fine ed oggetto essenziale, da una parte per l'autocoscienza questo *esser-altro* è effettualità assolutamente *priva di significato*. Siccome però questa coscienza è così completamente chiusa in sé, essa comportasi verso tale *esser-altro* in modo del tutto libero e indifferente; e l'esserci è perciò, d'altra parte, un esserci completamente dimesso dalla autocoscienza, un esserci rapportantesi parimente solo a se stesso; quanto più libera diviene l'autocoscienza, tanto più libero si fa anche l'oggetto negativo della sua coscienza. Esso è con ciò un mondo in sé giunto alla completezza della propria individualità; è una indipendente interezza di leggi peculiari, nonché un processo indipendente e una libera attuazione di esse, — una natura in generale; e le sue leggi e il loro operare appartengono a lei stessa come ad un'essenza che si cura così poco dell'autocoscienza morale, quanto poco questa di lei.

[104] Prendendo le mosse da questa determinazione si costituisce una *concezione morale del mondo* la quale consiste nel *rapporto dell'esser-in-sé e per-sé morali e dell'esser-in-sé e per-sé naturali*. A questo rapporto sta a fondamento tanto la piena reciproca *indifferenza* e propria *indipendenza* della *natura* e dei fini e dell'attività *morali*; quanto, d'altra parte, la coscienza della esclusiva essenzialità del dovere e della piena dipendenza e inessenzialità della natura. La concezione mo-

rale del mondo contiene lo sviluppo dei momenti presenti in questo rapporto di presupposizioni tanto contraddittorie.

Da prima dunque è presupposta la coscienza morale in genere; il dovere vale a lei come l'essenza, a lei che è effettuale e attiva, e che nella sua effettualità e operazione compie il dovere. Ma per questa coscienza morale è in pari tempo la presupposta libertà della natura; ovvero essa coscienza *impara* che la natura non si cura di darle la consapevolezza dell'unità dell'effettualità sua con quella di lei, e che la fa quindi divenir *forse felice e forse no*. La coscienza non morale, invece, trova forse accidentalmente la sua attuazione, mentre quella morale trova soltanto *motivo* all'agire, ma mediante l'agire non vede parteciparsi a lei la felicità derivante dall'esecuzione e dal gaudio del compimento. Essa perciò trova piuttosto ragione di lamento per un tale stato di incongruenza fra sé e l'esserci, e di ingiustizia che la limita ad avere il suo oggetto soltanto come *puro dovere*, negandole peraltro di vedere attuato l'oggetto e *se stessa*.

La coscienza morale non può rinunciare alla felicità né può privare di questo momento il suo fine assoluto. Il fine che vien enunciato come *dovere puro* ha ciò essenzialmente in lui: che contiene questa autocoscienza singola. La *convinzione individuale* e il sapere di essa costituivano un momento assoluto della moralità. Questo momento nel *fine* divenuto *oggettivo*, nel *dovere compiuto*, è la coscienza *singola* intuentesi come attuata; ossia è il godimento, insito così nel concetto, non già immediatamente della moralità considerata come *disposizione*, bensì nel concetto della sua *attuazione*. Ma in tal modo il godimento esiste anche nella moralità come *disposizione*; questa infatti tende non già a restarsene disposizione in opposizione al-

l'agire, anzi ad *agire* ossia ad attuarsi. Il fine come l'intero espresso con la coscienza de' suoi momenti, è dunque ciò: che il dovere compiuto è tanto azione puramente morale, quanto *individualità* realizzata; e che la *natura*, in quanto lato della *singularità* di contro al fine astratto, fa *tutt'uno* con questo. — Posta come necessaria l'esperienza della disarmonia dei due lati, essendo la natura libera, il dovere solo sarà l'essenziale e, di contro al dovere, la natura sarà il privo-di-Sé. Quell'intero *fine* dall'armonia costituito contiene in sé l'effettualità stessa. Esso è in pari tempo il *pensiero dell'effettualità*. L'armonia della moralità e della natura, o, — dacché la natura vien presa in considerazione solo in quanto la coscienza ne prova l'unità con sé, — l'armonia della moralità e della felicità è *pensata* come necessariamente essente, ovvero è *postulata*. *Esigere* infatti vuol dire che vien pensato come *essente* qualcosa che non è ancora effettuale: necessità non del *concetto* come concetto, ma dell'*essere*. Ma la necessità è in pari tempo essenzialmente il rapporto mediante il concetto. L'*essere* di cui si fa esigenza non appartiene dunque al rappresentare della coscienza accidentale, ma è insito nel concetto stesso della moralità, il vero contenuto del quale è l'*unità* della coscienza *pura* e della *singola*; è proprio di quest'ultima che tale unità sia *per essa* come una effettualità, e che ciò che nel *contenuto* del fine è felicità, nella sua *forma* sia peraltro esserci in genere. — Quest'esserci che è termine dell'esigenza, ossia l'unità d'ambidue, non è quindi un desiderio, o, considerato come fine, non è un fine tale il cui raggiungimento sia ancora incerto, anzi è un'esigenza della ragione o una certezza immediata nonché presupposizione della ragione stessa.

[167] A quella prima esperienza e a questo postulato non ci si arresta, ma si apre un intero ciclo di postulati.

La natura, vale a dire, non è solo questo modo *esteriore* interamente libero, nel quale come in un puro oggetto la coscienza avrebbe da realizzare il suo fine. La coscienza è *in lei stessa* essenzialmente tale che *per essa* è questo altro libero Effettuale, ossia essa stessa è qualcosa di accidentale e di naturale. Questa natura, che alla coscienza è la sua, è la *sensibilità*, la quale nella *figura* del volere come *impulsi* e *inclinazioni* ha per sé propria essenzialità *determinata* o *singoli fini*, ed è quindi opposta alla volontà pura e al suo fine puro. Ma, di contro a questa opposizione, alla pura coscienza essenza è piuttosto il rapporto della sensibilità verso di lei, l'assoluta unità della sensibilità con lei. Entrambe le cose, il puro pensare e la sensibilità della coscienza, sono *in sé una coscienza*; e il puro pensare è appunto tale coscienza per la quale e nella quale è questa pura unità; ma per lei come coscienza è l'opposizione di se stessa e degli impulsi. In questo disaccordo della ragione e della sensibilità l'essenza per quella consiste in ciò: che il disaccordo si risolva e produca come *risultato* l'unità dei due termini; unità che non è quella *originaria*, dove entrambi sono in un individuo, ma tale che scaturisce dal *saputo* contrasto di entrambi. Soltanto questa unità è la moralità *effettuale*, dacché in lei è contenuta l'opposizione mediante la quale il Sé è coscienza, ossia è, soltanto ora, Sé effettuale e Sé di fatto e in pari tempo Universale; vale a dire è ivi espressa quella *mediazione* che, come noi vediamo, è essenziale alla moralità. — Dato che tra i due momenti dell'opposizione la sensibilità è senz'altro l'*esser-altro* o il negativo, mentre invece il puro pensiero del dovere è l'essenza, della quale nulla può venir rifiutato, ecco che l'unità prodotta sembra potersi attuare solo con il superamento della sensibilità. Ma dacché questa è a sua volta momento di tal divenire, il momento dell'*effet-*

tualità, allora per l'unità ci si dovrà anzitutto contentare dell'espressione: essere la sensibilità *conforme* alla moralità. — Anche questa unità è un *essere postulato*; essa non c'è; ciò che infatti c'è è la coscienza o l'opposizione della sensibilità e della coscienza pura. Ma anche, egualmente, essa non è un in-sé come il primo postulato, dove la libera natura costituisce un lato e la sua armonia con la coscienza morale cade perciò fuori di quest'ultima; anzi, qui la natura è quella natura che è nella coscienza stessa, e qui abbiamo a che fare con la moralità come tale, con una armonia che è quella propria del Sé operante; la coscienza ha dunque da attuare essa stessa questa armonia e da progredire costantemente nella moralità. Ma il *compimento* di quest'armonia è da *rinvviare* sempre all'*infinito*, ché se essa realmente si avverasse, la coscienza morale si toglierebbe. La *moralità*, infatti, è soltanto *coscienza morale* come l'essenza negativa, per il cui puro dovere la sensibilità ha soltanto un significato *negativo* ed è soltanto *non conforme*. Ma nell'armonia dilegua la *moralità* come *coscienza*, cioè la sua effettualità, proprio come nella coscienza morale o nell'effettualità dilegua la sua armonia. La perfezione, perciò, non è realmente raggiungibile, ma da pensarsi solo come un *compito assoluto*, cioè come un *compito* che resta senz'altro *compito*. In pari tempo tuttavia il suo contenuto è da pensarsi come tale, che debba, senz'altro, *essere*, né rimanga un *compito*; sia che in questa meta ci si rappresenti la coscienza interamente tolta, oppur no; come vadano propriamente le cose non si può più esattamente distinguere nell'oscura lontananza dell'infinità, dove appunto per ciò è da rimandare il raggiungimento della meta. Si dovrà propriamente dire che la rappresentazione determinata non deve interessare né venir cercata, perché ciò porta a contraddizioni, — alla con-

traddizione di un *compito* che deve restar *compito* e tuttavia venir compiuto, di una moralità che non deve più essere coscienza, che non deve essere effettuale. Ma, ammesso che la moralità portata a compimento conterrebbe una contraddizione, ne verrebbe a soffrire la santità dell'essenza morale, e il dovere assoluto apparirebbe come qualcosa d'ineffettuale.

Il primo postulato era l'armonia della moralità e [168] della natura oggettiva; era il fine supremo del *mondo*; il secondo postulato era l'armonia della moralità e della volontà sensibile, il fine supremo dell'*autocoscienza* come tale; il primo era dunque l'armonia nella forma dell'*esser-in-sé*, il secondo l'armonia nella forma dell'*esser-per-sé*. Ma ciò che come medio congiunge questi due estremi e supremi fini che sono pensati, è il movimento dello stesso agire *effettuale*. Essi sono armonie i cui momenti nella loro distinteza astratta non sono ancora divenuti oggetto. Ciò avviene nell'effettualità dove i lati nella vera e propria coscienza compaiono, ciascuno, come l'*altro* dell'*altro*. Come prima i postulati contenevano soltanto le separate armonie *in sé* e *per sé* *essenti*, i postulati che ora sorgono contengono quindi armonie *essenti in sé e per sé*.

[Il legislatore divino e l'imperfetta autocoscienza morale]. — La coscienza morale, come il *semplice sapere* e *volere* del puro *dovere*, è rapportata nell'agire all'oggetto opposto alla sua semplicità, all'effettualità del *caso molteplice*, ed ha così un *molteplice comportamento* morale. Qui secondo il contenuto sorgono le *molte* leggi in generale, e secondo la forma le forze contraddittorie della coscienza nell'atto del sapere e di ciò ch'è privo di consapevolezza. — Anzitutto, per quel che riguarda i *molte doveri*, per la coscienza morale in generale ha valore in essi soltanto il *dovere puro*: i *molte doveri*, in [169]

quanto molti, sono doveri *determinati*, e quindi, come tali, per la coscienza morale non sono nulla di santo. In pari tempo, tuttavia, mediante il concetto dell'*agire*, — e l'*agire* contiene in sé una multiforme effettualità e quindi un multiforme rapporto morale, — essi debbono venire *necessariamente* considerati in sé e per sé essenti. Poiché inoltre possono essere soltanto in una coscienza morale, essi sono in pari tempo in un'altra da quella a cui soltanto il dovere puro, come puro, è in sé e per sé ed è santo.

170] È dunque postulato che vi sia un'altra coscienza che li renda santi o che li sappia e voglia come doveri. La prima coscienza contiene il dovere puro, *indifferente* verso ogni *contenuto determinato*, e il dovere è solo questa indifferenza verso il contenuto. Ma l'altra coscienza contiene l'altro rapporto, non meno essenziale, verso l'*agire* e verso la *necessità* del contenuto *determinato*; poiché a lei i doveri valgono come doveri *determinati*, con ciò il contenuto come tale le è tanto essenziale, quanto lo è la forma in virtù della quale il contenuto è dovere. Così questa coscienza è tale che in essa l'universale e il particolare fanno senz'altro uno; il suo concetto è dunque lo stesso che quello dell'armonia fra la moralità e la felicità. Questa opposizione, infatti, esprime altrettanto la separazione della coscienza morale *eguale a se stessa* dalla effettualità che, in quanto *essere molteplice*, contrasta con l'essenza semplice del dovere. Ma mentre il primo postulato esprime soltanto l'essente armonia della moralità e della natura, perché ivi la natura è questo negativo dell'autocoscienza, è il momento dell'essere, ora invece questo *in-sé* è posto essenzialmente come coscienza. Infatti l'essere ha ora la forma del *contenuto* del dovere, ovvero è la *determinatezza* nel *dovere determinato*. Lo *in-sé* è dunque l'unità di tali elementi i quali, come *essenzialità semplici*, sono

essenze del pensare e sono perciò soltanto in una coscienza. Questa è dunque ora un signore e dominatore del mondo, dominatore il quale produce l'armonia della moralità e della felicità e rende santi in pari tempo i doveri come *molti*. Il che equivale a dire che alla coscienza del *dovere puro* il dovere determinato non può essere santo immediatamente. Siccome peraltro in virtù dell'*agire* effettuale, che è un *agire determinato*, il dovere determinato è egualmente *necessario*, la sua necessità cade al di fuori di quella, in un'altra coscienza, la quale è così la coscienza mediatrice del dovere determinato e di quello puro, nonché la ragione onde anche quello ha validità.

Ma nell'azione effettuale la coscienza si comporta [171] come questo Sé, come una coscienza completamente singola; è indirizzata all'effettualità come tale e la ha a fine; la coscienza vuole infatti condurre a compimento. Il *dovere preso in generale* cade allora al di fuori di essa in un'essenza diversa che è coscienza e il santo legislatore del puro dovere. All'agente, proprio perché agente, l'altro del puro dovere vale immediatamente; il dovere puro è dunque contenuto di un'altra coscienza, e sol mediatamente, ovverosia in questa, è santo a quella.

Essendo così posto che la validità del dovere come [172] di ciò che è santo *in sé* e *per sé* cade oltre la coscienza effettuale, questa, come la coscienza morale *imperfetta*, sta allora dall'un lato. Come secondo il suo *sapere* essa si sa dunque quale coscienza il cui sapere e la cui persuasione sono incompleti e accidentali; similmente, secondo il suo *volere* essa si sa come una coscienza tale i cui fini sono affetti da sensibilità. Perciò, in forza della sua indegnità, essa non può aspettare necessariamente la felicità, ma può riguardarla come qualcosa d'accidentale e aspettarla solo per grazia.

Ma sebbene la sua effettualità sia imperfetta, tutta- [173]

via al suo sapere e volere *puro* il dovere vale pur sempre come l'essenza. Nel concetto dunque, in quanto è opposto alla realtà, o nel pensare è essa perfetta. Ma l'essenza assoluta è appunto questo elemento pensato, postulato al di là dell'effettualità. È dunque nel pensiero che il sapere e volere imperfettamente morali valgono per perfetti; ed è, similmente, nel pensiero che, poiché ascrive una piena importanza a quel sapere e volere, essa impartisce la felicità secondo la dignità, vale a dire secondo il *merito* che gli viene *ascritto*.

[174] [*Il mondo morale come rappresentazione*]. — La concezione del mondo è qui perfetta; infatti nel concetto dell'autocoscienza morale i due lati, dovere ed effettualità, sono posti in una unità, e così tanto l'un lato quanto l'altro non è come in sé e per sé essente, ma come *momento*, ossia come tolto. Il che diviene per la coscienza nell'ultima parte della concezione morale del mondo; la coscienza, cioè, pone il dovere puro in una essenza diversa da quella che essa stessa è; vale a dire lo pone da una parte come un *rappresentato*, e dall'altra come alcunché che non è ciò che ha valore in sé e per sé; anzi come perfetto vale piuttosto il non-morale. Similmente la coscienza pone se stessa come una coscienza tale, la cui effettualità che non è conforme al dovere, è tolta, e come *tolta*, ovvero nella *rappresentazione* dell'essenza assoluta, non contraddice più alla moralità.

[175] Tuttavia per la coscienza morale stessa la sua concezione morale del mondo non ha il significato ch'essa sviluppi in quest'ultima il proprio concetto e se lo renda oggetto; essa non ha consapevolezza né di questa opposizione secondo la forma, né dell'opposizione secondo il contenuto, le cui parti non mette in rapporto né compara tra loro; anzi si spinge avanti nel suo svi-

luppo pur non essendo il *concetto* che tiene insieme i momenti. Essa infatti sa soltanto la *pura essenza* o l'oggetto, — in quanto l'oggetto è *dovere*, è oggetto *astratto* della sua coscienza pura, — come sapere puro o come se stessa. Essa si comporta dunque soltanto come pensiero, non come concetto. Perciò a lei l'oggetto della sua coscienza *effettuale* non è ancora trasparente; essa non è ancora il concetto assoluto, il solo che abbraccia l'esser-*altro* come tale o il proprio assoluto contrario come se stesso. A questa coscienza l'effettualità sua propria nonché ogni effettualità oggettiva vale bensì come *Inessenziale*; ma la sua libertà è la libertà del puro pensare, di fronte alla quale dunque è in pari tempo sorta la natura come alcunché di altrettanto libero. Poiché nella coscienza morale sono alla stessa guisa e la *libertà dell'essere* e l'inclusione dell'essere nella coscienza, l'oggetto di essa diviene come un oggetto *nell'elemento dell'essere* che *nello stesso tempo* è soltanto *pensato*; nell'ultima parte della sua concezione il contenuto viene posto essenzialmente così, che il suo essere è un essere *rappresentato*, e questa congiunzione dell'essere e del pensare viene enunciata come ciò ch'essa in effetto è: il *rappresentare*.

Poiché noi consideriamo la concezione morale del mondo così che questo modo oggettivo altro non sia se non il concetto dell'autocoscienza morale stessa, — concetto che essa si rende oggettivo, — da tale consapevolezza della forma dell'origine di quella concezione morale risulta un'altra figura per la sua presentazione. — La prima cosa dalla quale si comincia è propriamente l'*effettuale* autocoscienza morale o la circostanza che un'*autocoscienza morale* c'è. Infatti il concetto la pone nella determinazione che ad essa ogni effettualità in generale solo in tanto ha essenza, in quanto l'effettualità è conforme al dovere; e il concetto pone

questa essenza come sapere, ossia in immediata unità con il Sé effettuale; questa unità è quindi a sua volta effettuale, essa è una coscienza morale effettuale. — Questa, ora, in quanto coscienza, si rappresenta il suo contenuto come oggetto: cioè come fine supremo del mondo, come armonia della moralità e di ogni effettualità. Ma, mentre essa rappresenta questa unità come oggetto e non è ancora il concetto che ha potere sopra l'oggetto come tale, a lei l'unità è un negativo della autocoscienza; vale a dire l'unità cade fuori di lei come un al-di-là della sua effettualità; ma in pari tempo come un al-di-là che vien anche pensato come *essente*, e tuttavia sel pensato.

177] Allora ciò che a lei, che in quanto autocoscienza è un *altro* dall'oggetto, rimane come residuo è la non armonia della coscienza del dovere e della effettualità, e, precisamente, dell'effettualità sua propria. Il principio ora suona dunque così: *non c'è nessuna autocoscienza effettuale moralmente perfetta*; — e poiché l'elemento morale in genere è soltanto in quanto è perfetto, — il dovere, infatti, è il *puro in sé* all'infuori di ogni mescolanza, e la moralità consiste solo nell'esser conforme a questa purezza, — il secondo principio suona così: che non c'è effettualità alcuna che sia morale.

178] Ma poiché, in terzo luogo, l'autocoscienza è un Sé, ecco che essa è *in sé* l'unità del dovere o dell'effettualità; questa unità le si fa dunque oggetto come la moralità perfetta, — ma come un *al-di-là* della sua effettualità, — al di là che tuttavia deve essere effettuale.

179] In questa meta dell'unità sintetica dei due primi principi, l'effettualità autocosciente nonché il dovere son posti soltanto come momento tolto; nessun dei due, infatti, è singolarmente; ma essi, nella caratteristica determinazione dei quali è implicito di esser *libero dall'altro*, sono ciascuno nell'unità non più libero

dall'altro, cosicché ciascuno è tolto; secondo il contenuto essi divengono allora oggetto come momenti siffatti, *ognuno dei quali vale per l'altro*; e secondo la forma divengono oggetto in modo che questo loro scambiarsi è in pari tempo soltanto *rappresentato*. — Ossia ciò che *veramente è non* morale, essendo anch'esso puro pensare, eccelso al di sopra della sua effettualità, è pur tuttavia morale nella rappresentazione, e vien preso per pienamente valido. Si istituisce così il primo principio: *c'è un'autocoscienza morale*; ma congiunto con il secondo: *non ce n'è alcuna*; vale a dire: *ce n'è una*, ma solo nella rappresentazione; ovvero non c'è, ma vien fatta tuttavia valere per tale da un'altra.

b.

La distorsione.

Nella concezione morale, da una parte noi vediamo [180] la coscienza *stessa produrre consapevolmente* il suo oggetto; noi non la vediamo trovar l'oggetto come un estraneo, né vediamo l'oggetto divenire inconsapevolmente a lei; anzi la coscienza procede ovunque secondo un fondamento, movendo dal quale essa *pone l'essenza oggettiva*; essa dunque sa l'essenza come se stessa, perché sa sé come l'elemento *attivo* da lei prodotto. Sembra dunque pervenir qui alla sua quiete e al suo appagamento; ché appagamento può trovar soltanto là dove non ha più bisogno di procedere oltre il suo oggetto, più non procedendo questo oltre di lei. D'altra parte tuttavia, essa pone l'oggetto *fuori di sé*, come un al di là di sé. Ma questo *in-e-per-sé-essente* è anche posto come tale da non esser libero dall'autocoscienza, ma da essere, anzi, a disposizione di questa e per mezzo di questa.

[181] [*Le contraddizioni nella concezione morale del mondo*]. — Perciò la concezione morale del mondo non è in effetto nient'altro che il perfezionamento di questa contraddizione fondamentale secondo i suoi diversi lati; per far nostra un'espressione kantiana che qui è del tutto a suo luogo, essa è un *vespaio* di contraddizioni prive di pensiero. In questo sviluppo la coscienza si comporta in modo da fissare un momento donde passa immediatamente all'altro, togliendo il primo; ma non appena ha *proposto* questo secondo, di nuovo anche lo sposta e distorce, rendendo essenza piuttosto il contrario. In pari tempo essa è a sé cosciente *anche* della sua contraddizione e del suo *spostare*, perché passa da un momento *col quale sta immediatamente in rapporto*, al momento opposto; *siccome* per essa un momento non ha realtà alcuna, essa pone proprio questo come *reale* o, ciò ch'è lo stesso, per asseverare un momento come essente in sé, assevera come momento essente in sé il momento *opposto*. Così essa confessa, nel fatto, di non far sul serio con nessuno dei due momenti. E ciò è da vedersi più da vicino nei momenti di questo movimento prestigioso.

[182] Si meni per buona anzitutto la presupposizione che ci sia una vera coscienza morale, dacché immediatamente tale presupposizione non viene fatta in rapporto ad alcunché di precedente, e volgiamoci all'armonia della moralità e della natura, cioè al primo postulato. L'armonia deve essere *in sé*, e non per la coscienza effettuale; non deve essere presente, ché anzi la presenzialità è soltanto la loro contraddizione. Nella presenzialità la *moralità* è accettata come *data*, e l'effettualità è messa in una posizione tale da non essere in armonia con la moralità; ma la coscienza morale *effettuale* è una coscienza *che agisce*; nel che consiste appunto l'effettualità della moralità sua. Ma nell'azione

stessa quella posizione è immediatamente spostata e distorta; l'agire infatti altro non è che l'attuazione del fine morale interiore, non è altro che la produzione di un'effettualità *determinata dal fine*, ovvero dell'armonia del fine morale e della stessa effettualità. In pari tempo il compimento dell'azione è per la coscienza; esso è la *presenza* di quest'unità dell'effettualità e del fine; e dacché nell'azione compiuta la coscienza si attua come questa singola, ovverosia intuisce l'esserci ritornato in lei, e dacché in ciò consiste il godimento; così nell'effettualità del fine morale è in pari tempo contenuta anche quella forma dell'effettualità stessa, che si chiama godimento e felicità. — L'agire compie dunque effettivamente in modo immediato ciò che era proposto come non avente luogo e che dovrebbe essere solo postulato, solo al di là. Con il fatto la coscienza esprime dunque che il postulare non era da lei preso sul serio dacché il senso dell'agire è anzi questo: di far divenire presenziale ciò che non dovrebbe essere nella presenza. E dacché in forza dell'agire vien postulata l'armonia, — vale a dire: ciò che deve rendersi *effettuale* mediante l'agire, tale deve essere *in sé*, altrimenti l'effettualità non sarebbe *possibile*, — ecco che il nesso dell'agire e del postulato è così costituito, che in virtù dell'agire, ossia in virtù dell'armonia effettuale del fine e della effettualità, quest'armonia vien *posta* come *non effettuale*, come *al di là*.

Mentre si *agisce* la *non-conformità* del fine e della [183] effettualità non è davvero una cosa seria; al contrario, cosa seria sembra essere l'agire stesso. Ma in effetto l'azione effettuale è soltanto azione della coscienza *singola*, ed è dunque essa stessa soltanto un che di singolo, e l'opera è accidentale. Ma il fine della ragione, il fine in quanto fine universale che tutto abbraccia, niente è di meno che il mondo intero: fine supremo

che sorpassa di gran lunga il contenuto di questa azione singola e che quindi è posto, in genere, oltre ogni agire effettuale. Siccome si deve realizzare l'Ottimo universale, non si fa nulla di buono. Ma in effetto la *nullità* dell'azione effettuale e la *realtà* del solo *intero fine*, nullità e realtà che sono ora proposte, sono anche, secondo ogni lato, spostate e di nuovo distorte. L'azione morale non è qualcosa d'accidentale e di limitato, avendo essa a propria essenza il *dovere* puro; questo costituisce l'*unico intero fine*; l'azione dunque, in quanto attuazione di quest'unico intero fine, è, anche ammessa qualsivoglia limitazione del contenuto, il compimento dell'intero fine assoluto. O se di nuovo venga presa l'effettualità come natura che ha le sue *proprie* leggi e che è opposta al dovere puro, così che questo non possa realizzare in lei la sua propria legge, allora, essendo il dovere come tale l'essenza, *non* si ha in effetto a che fare *con il compimento* del dovere puro che è l'intero fine; infatti il compimento avrebbe a fine non il puro dovere, ma piuttosto ciò che gli è opposto, cioè l'*effettualità*. Ma questa posizione, che non si ha a che fare con l'effettualità, è di nuovo distorta; ché, secondo il concetto dell'agire morale, il puro dovere è essenzialmente coscienza *attiva*; si deve dunque in ogni modo agire, si deve esprimere il dovere assoluto nell'intera natura e la legge morale deve diventare legge di natura.

[184] Se dunque facciamo sì che questo *bene supremo* valga come l'essenza, la coscienza non fa sul serio con la moralità. Infatti in questo bene supremo la natura non ha una legge diversa da quella della moralità; cade così l'agire morale stesso, perché l'agire è soltanto quando si presupponga un negativo che è da togliere con l'azione. Ma se la natura è conforme alla legge etica, questa verrebbe allora vulnerata dall'agire, dal togliere dell'essente. — In una tale assunzione si am-

mette come essenziale una situazione in cui l'agire morale è superfluo e non trova assolutamente più luogo. Il postulato dell'armonia della moralità e dell'effettualità, — armonia posta mediante il concetto dell'azione morale, quello di metterle entrambe d'accordo, — si esprime dunque da questo lato anche così: essendo l'agire morale il fine assoluto, il fine assoluto è che l'agire morale non sia affatto presente.

Se noi accostiamo questi momenti attraverso i quali [185] la coscienza spingevasi avanti nel suo rappresentare morale, sarà chiaro ch'essa toglie di nuovo ciascun momento nel suo contrario. Essa parte da questo punto: che *per lei* la moralità e l'effettualità non armonizzano; ma poiché nell'azione è qui *per lei* la presenza di questa armonia, essa non fa qui sul serio. E neppure fa sul serio con questo *agire*, perché l'agire è qualcosa di singolo, mentre tanto alto è il fine suo: *il bene supremo*. Ma ciò è di nuovo soltanto uno spostamento e una distorsione della cosa, ché ivi altrimenti cadrebbero ogni agire e ogni moralità. Ovverosia la coscienza non fa propriamente sul serio con l'agire *morale*; anzi la cosa in sommo grado desiderabile, l'Assoluto, è che si realizzi il bene supremo e che l'agire morale si renda superfluo.

[La risoluzione della moralità nel suo contrario]. — [186] Nel suo movimento contraddittorio la coscienza, movendo da questo risultato, deve spingersi oltre, e necessariamente deve di nuovo spostare e distorcere l'atto per cui si toglie l'agire morale. La moralità è lo in sé; il suo aver luogo implica che il fine supremo del mondo non sia attuato; anzi la coscienza morale dev'essere *per sé*, e trovarsi di fronte una *natura* a lei *opposta*. Ma la coscienza morale in lei stessa deve essere compiuta. Ciò conduce al secondo postulato, quello dell'

armonia di sé e della natura che è immediatamente nella coscienza, cioè la sensibilità. L'autocoscienza morale propone il suo fine come puro, come indipendente da inclinazioni e da impulsi, così che esso ha cancellati in sé i fini della sensibilità. — Senonché, la coscienza morale distorce di nuovo questo proposto superamento dell'essenza sensibile; essa agisce, porta ad effettualità il suo fine; e la sensibilità consapevole di sé, la quale deve essere superata, è appunto questo medio tra la coscienza pura e l'effettualità, — è lo strumento della coscienza pura per la sua attuazione, ossia l'organo; ed è ciò che vien chiamato impulso, inclinazione. Il superamento degli impulsi e delle inclinazioni non è quindi una cosa seria, perché questi medesimi sono l'autocoscienza nel suo attuarsi. Ma neppure essi debbono venire repressi; sibbene soltanto esser conformi alla ragione. E le sono anche conformi, giacché l'agire morale altro non è se non la coscienza che si attua e che quindi si dà la figura di un impulso; è, vale a dire, immediatamente l'armonia presenziale dell'impulso e della moralità. Ma in effetto l'impulso non è soltanto questa vuota figura che possa avere in sé una molla diversa dall'impulso stesso e derivarne il suo movimento; giacché la sensibilità è una natura che ha in lei medesima le sue proprie leggi e le sue proprie molle; quindi la moralità non può ritenere sul serio di essere la molla degli impulsi, l'angolo d'inclinazione delle inclinazioni. Infatti, avendo queste ultime la loro propria e salda determinatezza e il loro contenuto peculiare, la coscienza alla quale dovrebbero essere conformi sarebbe piuttosto conforme ad esse: conformità che l'autocoscienza morale si interdice. L'armonia dei due termini è dunque solo in sé e postulata. — Nell'agire morale fu testé proposta la presenziale armonia della moralità e della sensibilità; ma tutto ciò è ora

spostato e distorto; l'armonia è al di là della coscienza, in una nebulosa lontananza, dove niente di esatto è più dato distinguere o concepire; ché il tentativo ora fatto di concepire questa unità, è fallito. — Ma in tale in-sé la coscienza in generale abbandona se medesima. Questo in-sé è il suo compimento morale, dove si è spenta la lotta tra la moralità e la sensibilità e dove la seconda è conforme alla prima in una guisa che non è possibile cogliere. — E perciò siffatto compimento è di nuovo solo uno spostamento e una distorsione della cosa, perché, di fatto, in esso la moralità farebbe piuttosto getto di sé, essendo la moralità soltanto coscienza del fine assoluto come fine puro e perciò in opposizione a tutti gli altri fini; essa è l'attività di questo fine puro, così com'essa si è consapevole del suo elevarsi oltre la sensibilità, dell'intrusione di quest'ultima e della sua opposizione e lotta contro di lei. — La coscienza dà immediatamente a divedere di non far troppo conto della perfezione morale spostandola, com'ella fa, all'infinito, ossia asserendola come non compiuta mai.

Ciò che conta alla coscienza è piuttosto soltanto [187] questo stadio intermedio della non perfezione, — uno stadio il quale peraltro deve essere almeno un progredire verso la perfezione. Ma esso non può essere nemmeno qualcosa di simile, perché nella moralità il progredire sarebbe piuttosto un avviarsi al tramonto di lei. Cioè, la meta sarebbe il nulla di cui abbiamo sopra veduto, sarebbe il togliere la moralità e la coscienza stessa; ma farsi sempre più dappresso al nulla significa decrescere. Inoltre, un progredire, in genere, così come un decrescere introdurrebbero nella moralità delle differenze di grandezza; ma in essa di simili differenze non è il caso di parlare. In essa, come alla coscienza a cui il fine etico è il dovere puro, non si deve pensare

a una differenza in genere, e tanto meno a quella superficiale di grandezza; c'è solo una virtù, solo un dovere puro, solo una moralità.

[188] Dato dunque che l'importante non è la perfezione morale, ma piuttosto lo stadio intermedio, vale a dire, come testé si è spiegato, la non-moralità, noi ritorniamo per un altro verso al contenuto del primo postulato. In altri termini, non si riesce a vedere come per questa coscienza morale si possa richiedere la felicità in forza della sua *dignità*. La coscienza è consapevole della sua non perfezione, e quindi essa non può esigere davvero la felicità come merito o come qualcosa di cui sia degna; sì bene la può impetrare solo per un libero atto di grazia, vale a dire può impetrare la felicità come *tale* in se e per se stessa, e non se la può aspettare per quella ragione assoluta, ma per accidente ed arbitrio. — La non moralità enuncia così quel che essa è: che cioè non si tratta della moralità, ma della felicità in sé e per sé, senza rapporto alla moralità.

[189] Con questo secondo lato della concezione morale del mondo vien tolta ancora una volta l'altra asserzione del primo lato, dove si presuppone la disarmonia di moralità e felicità. — Devesi arrivare all'esperienza che in questa vita presente la moralità si trova spesso male, e la non-moralità è invece spesso felice. Solo, lo stadio intermedio della moralità imperfetta, che si è rivelato come l'essenziale, mostra in modo esplicito che tale percezione e tale esperienza che deve essere sono unicamente una distorsione della cosa. Ché, essendo la moralità imperfetta, ovvero la moralità in effetto *non* essendo, che cosa ci può essere nell'esperienza secondo la quale essa si trova male? — Da poi che è in pari tempo risultato trattarsi della felicità in sé e per sé, è evidente che nel giudizio secondo il quale l'immoralità si trova bene non si intendeva allu-

dere ad alcuna ingiustizia che qui abbia luogo. Essendo la moralità in genere imperfetta, viene *in sé* a cadere la designazione di un individuo come immorale, ed essa ha quindi soltanto un fondamento arbitrario. Perciò il senso e il contenuto del giudizio dell'esperienza è soltanto questo, che ad alcuni non dovrebbe convenire la felicità in sé e per sé; che è quanto dire: è l'*invidia* che si rifugia sotto lo schermo della moralità. Ma il fondamento per cui altri dovrebbero divenire partecipi della così detta felicità, è la buona amicizia che a loro e a se stessa *elargisce* ed *augura* questa grazia, ossia questa accidentalità.

[La verità dell'autocoscienza morale]. — Nella co- [190]
scienza morale la moralità è dunque imperfetta: ecco quello che ora vien proposto. Ma essenza della moralità è di essere soltanto la *perfetta purezza*; moralità imperfetta è quindi impura, ovvero è immoralità. La moralità stessa è dunque in un'essenza diversa dalla coscienza effettuale; quest'essenza è un santo legislatore morale. — La moralità *imperfetta* nella coscienza, — moralità la quale è il principio di un siffatto postulare, — ha *anzitutto* il significato che la moralità, in quanto nella coscienza vien posta come *effettuale*, sta in rapporto con un *altro*, con un esserci; e che dunque riceve essa stessa in sé l'esser-altro o la differenza, onde sorge un molteplici cumulo di comandamenti morali. Ma in pari tempo l'autocoscienza morale tiene per inessenziali questi *molti* doveri; infatti quel che conta è l'*unico* dovere puro, e gli altri, in quanto doveri *determinati*, non hanno *per essa* verità alcuna. Essi dunque possono avere la loro verità solo in un Altro, e, — ciò ch'essi non sono per l'autocoscienza morale, — sono santi mediante un santo legislatore. — Ma di nuovo ciò è solo uno spostamento della cosa. Ché la coscienza mo-

rale è a sé l'assoluto, e dovere è sol ciò ch'essa sa come dovere. Ma essa sa come dovere soltanto il dovere puro; ciò che ad essa non è santo, non è santo in sé, e ciò che non è santo in sé, non può venire reso santo dall'essenza santa. E quindi la coscienza morale non può seriamente far rendere santo alcunché da una coscienza *diversa* da lei stessa; ché a lei santo è semplicemente ciò che santo le si fa mediante *lei stessa ed in lei*. — È quindi altrettanto poco serio il dire che quest'altra essenza sia un'essenza santa, perché in essa dovrebbe conseguire essenzialità un qualcosa che per la coscienza morale, vale a dire in sé, non ha essenza alcuna.

[191] Se l'essenza santa fu postulata in modo che in essa il dovere avesse la sua validità non come dovere puro, ma come una molteplicità di doveri *determinati*, ora occorre spostare un'altra volta una tale essenza, e l'altra dev'essere santa soltanto in quanto in essa trova la sua validità unicamente *il dovere puro*. E in effetto il dovere puro ha validità solo in un'altra essenza, e non nella coscienza morale. Sebbene in questa sembri valere soltanto la moralità pura, essa coscienza morale dev'esser posta altrimenti, perché è in pari tempo coscienza naturale. In lei la moralità è affetta e condizionata dalla sensibilità, né è quindi in sé e per sé, anzi è un'accidentalità del *volere* libero. Ma in lei come *volontà* pura è un'accidentalità del *sapere*; *in sé e per sé* la moralità è perciò in un'altra essenza.

[192] Quest'essenza è qui dunque la moralità puramente perfetta, perché in tale essenza la moralità non sta in rapporto alla natura né alla sensibilità. Solo, la *realtà* del dovere puro è la sua *attuazione* nella natura e nella sensibilità. La coscienza morale fa consistere la sua imperfezione in questo, che in lei la moralità ha un rapporto *positivo* con la natura e con la sensi-

bilità, giacché alla coscienza morale è momento essenziale della moralità che questa senz'altro *abbia* verso natura e sensibilità soltanto un rapporto *negativo*. Per contro la pura essenza morale, standosene al di sopra della *lotta* con la natura e con la sensibilità, non si trova in un rapporto *negativo* verso di queste. In effetto, quindi, non le rimane che il rapporto *positivo* verso di esse, o, in altri termini, proprio ciò che testé valeva come l'imperfetto e l'immorale. Ma la *moralità pura*, del tutto separata dall'effettualità, così da non avere verso di questa alcun rapporto positivo, sarebbe una astrazione inconsapevole ed ineffettuale dove il concetto di moralità, — quello di essere pensiero del dovere puro, nonché un volere e un operare, — sarebbe tolto senz'altro. Una così pura essenza morale è perciò a sua volta una distorsione della cosa, ed è da ripudiarsi.

Peraltro in tale essenza puramente morale si acco- [193] stano i momenti della contraddizione, in cui si aggira questo rappresentare sintetico, e gli opposti *anche* che esso, senza connettere questi suoi pensieri, fa seguire l'uno all'altro, lasciando che un contrario sostituisca sempre l'altro, tanto che qui la coscienza deve abbandonare la sua concezione morale del mondo e rifluire in se medesima.

La coscienza morale conosce la sua moralità come [194] non perfetta, perché affetta da una sensibilità e da una natura opposte alla moralità; e questa natura da una parte intorbida la moralità stessa come tale, e dall'altra parte fa sì che sorga un cumulo di doveri per i quali nel caso concreto dell'agire effettuale la coscienza viene a trovarsi in imbarazzo; ogni caso è infatti la concrezione di molti rapporti morali, allo stesso modo che un oggetto di percezione in genere è una cosa dalle molte proprietà; e dacché fine è il dovere *determinato*, questo ha un contenuto, e il suo *contenuto* è una parte

del fine, e la moralità non è pura. — Così la moralità ha la sua *realtà* in un'altra essenza. Ma tale realtà non altro significa se non che qui la moralità è *in sé e per sé*: — *per sé*, vale a dire è moralità di una *coscienza*; *in sé*, vale a dire ha *esistenza ed effettualità*. — In quella prima coscienza imperfetta la moralità non è realizzata; là essa è lo *in-sé* nel senso di un ente di ragione; essa è infatti associata alla natura e alla sensibilità, all'effettualità dell'essere e della coscienza, effettualità costituente il suo contenuto; e natura e sensibilità sono il moralmente nullo. — Nella seconda la moralità è presente come *compiuta* e non come un ente di ragione non realizzato. Ma questo compimento consiste appunto in ciò: entro una *coscienza* la moralità ha *effettualità nonché libera effettualità*, esistenza in genere, né è un elemento vuoto, bensì riempito, pregno di contenuto; — vale a dire, il compimento della moralità vien fatto consistere nell'essere entro di essa ed in essa dato ciò che dianzi veniva determinato come moralmente nullo. Una volta essa deve senz'altro valere unicamente come un ente di ragione senza effettualità, come l'ineffettuale ente di ragione della pura astrazione; ma nello stesso tempo non deve avere, in siffatto modo, validità alcuna; la sua verità deve consistere nell'esser essa opposta all'effettualità, da questa totalmente libera, e vuota; e nell'esser, di nuovo, effettualità.

[196] Il sincretismo di tali contraddizioni, com'esso fu analizzato nella concezione morale del mondo, crolla in se stesso perché la differenza sulla quale esso poggia, la differenza per cui dovrebbe venir pensato e posto necessariamente un qualcosa il quale sarebbe nello stesso tempo inessenziale, diventa una differenza che non è più nemmeno verbale. Ciò che in conclusione vien posto come un diverso, — tanto come il nullo, quanto come il reale, — è un unico e medesimo ele-

mento, è l'esserci e l'effettualità; e ciò che assolutamente dev'essere soltanto come l'*al di là* dell'essere e della coscienza effettuali, e d'altra parte solo in questa ultima, e che come al di là dev'essere il nullo, è il puro dovere e il sapere di esso come dell'essenza. La coscienza la quale fa questa differenza che non è differenza, e designa l'effettualità come il nullo e, insieme, come il reale, ed enuncia la moralità tanto come la vera essenza, quanto come ciò che è privo d'essenza, esprime ora insieme quei pensieri che dianzi separava, esprime essa stessa di non fare conto alcuno di tale determinazione né di tale distacco dei momenti del Sé e dello *in-sé*; esprime anzi ch'essa tien chiuso nel Sé dell'autocoscienza ciò che enuncia come l'essere assoluto fuori della coscienza, e che ciò ch'essa esprime come l'assolutamente *pensato* o come l'assolutamente *in-sé*, ciò stesso essa prende, proprio per questo, come un alcunché privo di verità. — Si fa per la coscienza che il distacco di tali momenti è uno spostamento e una distorsione, e che se essa si attenesse tuttavia a tale distacco cadrebbe nell'*ipocrisia*. Ma, come pura autocoscienza morale, fugge con orrore in se stessa da quella ineguaglianza del suo *rappresentare* con ciò che è la sua *essenza*, da quella non verità proclamante come vero ciò che a lei vale come non vero. Tale coscienza è *puro spirito coscenzioso* o coscenziosità spregiante una concezione morale del mondo di quella sorta; essa è *entro se stessa* lo spirito semplice certo di sé il quale, senza la mediazione di quelle rappresentazioni, agisce immediatamente in modo coscenzioso, avendo in questa immediatezza la sua verità. — Ma se questo mondo della distorsione niente altro è se non lo sviluppo dell'autocoscienza morale nei suoi momenti, e, quindi, la *realtà* di quest'ultima, essa, secondo la sua essenza, con il suo ritorno in sé non diverrà

nulla di diverso; il suo ritorno in sé è piuttosto soltanto la *conseguita consapevolezza* che la sua verità è una verità simulata. L'autocoscienza morale *dovrebbe* pur sempre *spacciarla* per sua verità, perché dovrebbe esprimersi e presentarsi come rappresentazione oggettiva; ma saprebbe che ciò è solo una distorsione; così essa sarebbe in effetto l'ipocrisia, e quel *dispregio* di quella distorsione sarebbe già il primo manifestarsi d'ipocrisia.

c.

Lo spirito coscenzioso o coscenziosità,
l'anima bella, il male e il suo perdono.

[106] L'antinomia della concezione morale del mondo, esserci una coscienza morale e non essercene nessuna; o essere la validità del dovere un al di là della coscienza e aver luogo, viceversa, soltanto in quest'ultima, — tale antinomia era stata succintamente formulata nella rappresentazione dove la coscienza non morale conta per morale, il suo sapere e volere accidentali vengono accolti come pienamente validi, e dove la coscienza stessa si fa dunque partecipe della felicità per atto di grazia. L'autocoscienza morale non prendeva su di sé questa rappresentazione contraddittoria, anzi la trasferiva in un'essenza diversa da lei. Ma tale trasposizione fuori di se stessa di ciò ch'essa deve pensare come necessario, è già la contraddizione secondo la forma, così come la prima è la contraddizione secondo il contenuto. Poiché tuttavia proprio ciò che appare come contraddittorio, e nella cui separazione e perpetua risoluzione si dibatte la concezione morale del mondo, è in sé *unum atque idem*; poiché, cioè, il puro dovere, in quanto *puro sapere*, altro non è se non il Sé della co-

scienza; e poiché il Sé della coscienza è l'essere e l'effettualità, — mentre, a sua volta, ciò che dev'essere al di là della coscienza *effettuale* niente altro è se non il puro pensare, vale a dire, in effetto, il Sé; ecco che *per noi* o *in sé* l'autocoscienza torna in se medesima, e sa come se medesima quell'essenza nella quale l'effettuale è in pari tempo *puro sapere* e *puro dovere*. Essa stessa è a sé ciò che nella sua accidentalità è pienamente valido, ciò che sa la sua singolarità immediata come l'agire e il sapere puri, come la vera effettualità e armonia.

[Lo spirito coscenzioso come libertà del Sé in se stesso]. [197]
— Siffatto Sé della coscenziosità o lo spirito immediatamente certo di sé come della verità assoluta e dell'essere è il *terzo Sé* a noi sviluppatosi dal terzo mondo dello spirito, e deve brevemente confrontarsi coi precedenti. La totalità o effettualità presentantesi come la verità del mondo etico è il Sé della *persona*; il suo esserci è l'esser-riconosciuto. Come la persona è il Sé vuoto di sostanza, similmente questo esserci della persona è l'effettualità astratta; la persona *ha valore* e, precisamente, ha valore in modo immediato; il Sé è il punto che immediatamente riposa nell'elemento del suo esserci e che è senza la separazione dalla sua universalità; e quindi il punto e l'universalità non hanno movimento né rapporto reciproco; l'universale è senza distinzione in lui e né è contenuto del Sé, né il Sé è riempito da se medesimo. — Il *secondo Sé* è il mondo della cultura giunto alla sua verità, ossia è il ripristinosi spirito della scissione, — la libertà assoluta. In tale Sé si dirompe quella prima immediata unità della singolarità e dell'universalità; l'universale che resta tuttavia essenza puramente spirituale, esser-riconosciuto o universale volontà e sapere, è *oggetto* e contenuto del Sé ed

è la sua effettualità universale. Ma non ha la forma dell'esserci libero dal Sé; e in questo Sé non giunge perciò ad alcun riempimento, ad alcun contenuto positivo, ad alcun mondo. L'autocoscienza morale lascia bensì libera la sua universalità, — così che quest'ultima diviene una natura propria, — ma anche la tiene in sé come tolta; ma è soltanto l'alternativo gioco della distorsione di queste determinazioni. Solo come spirito coscenzioso essa nella sua *certezza* di sé ha il *contenuto* per il dovere, che dianzi era vuoto, nonché per il vuoto diritto e per la vuota volontà universale; e poiché questa certezza di sé è anche l'*immediato*, essa ha qui l'esserci stesso.

[198] [*Lo spirito coscenzioso come effettualità del dovere*].

— Giunta a questa sua verità l'autocoscienza morale abbandona dunque o, piuttosto, toglie in se medesima la separazione da cui è sorta la distorsione; la separazione, cioè, dello *in-sé* e del *Sé*, del puro dovere come puro *fine* e dell'*effettualità* come una natura e sensibilità opposte al fine puro. Tornata così in se stessa, l'autocoscienza morale è *concreto* spirito morale che non si fa più della coscienza del puro dovere una vuota misura la quale sia opposta alla coscienza effettuale; anzi il puro dovere e la natura ad esso opposta sono momenti tolti; lo spirito morale è, in unità immediata, *essenza morale attuante se stessa*; e l'azione è figura morale *immediatamente concreta*.

[199] Sia dato un caso dell'agire; esso è un'effettualità oggettiva per la coscienza che sa. Questa, in quanto spirito coscenzioso, sa quel caso in una guisa immediata e concreta e, in pari tempo, esso è soltanto come la coscienza lo sa. Accidentale è il sapere in quanto è diverso dall'oggetto; ma lo spirito certo di sé non è più un tale sapere accidentale né un tal suscitamento di pensieri entro se medesimo, dai quali l'effettualità

sia differente; anzi, essendo tolta la separazione dello *in-sé* e del *Sé*, il caso è immediatamente nella *certezza* sensibile del sapere com'è in sé, ed è in sé solo com'è in questo sapere. — L'agire quindi, in quanto è l'attuazione, è la pura forma del volere; è la mera inversione dell'effettualità, come caso nell'elemento dell'essere, in una effettualità *operata*; l'inversione della mera guisa del sapere *oggettivo* nella guisa in cui l'*effettualità* è saputa come un prodotto della coscienza. A quel modo che la certezza sensibile è accolta o, piuttosto, invertita immediatamente nello *in-sé* dello spirito, così anche questa inversione è semplice e non mediata; è un passaggio attraverso il puro concetto senza alterazione del contenuto, il quale è determinato dall'interesse della coscienza che sa di lui. — Ancora: lo spirito coscenzioso non scevera le circostanze del caso in doveri diversi. Esso non si comporta come *universale medio positivo* nel quale i molti doveri, ciascuno per sé, ricevano un'irremovibile sostanzialità, di guisa che o non sarebbe affatto possibile agire, dacché ogni caso concreto contiene l'opposizione in generale, e come caso morale, l'opposizione dei doveri, *violando* così ognora, nella determinazione dell'agire, un lato, un dovere; — *oppure*, qualora si agisse, subentrerebbe davvero la violazione dei doveri opposti. Lo spirito coscenzioso è piuttosto l'Uno negativo o il *Sé* assoluto che cancella queste diverse sostanze morali; è semplice agire conforme al dovere, che non compie questo o quel dovere, ma sa e fa ciò ch'è concretamente giusto. Ciò dunque in cui la precedente, inerte coscienza della moralità è passata, è anzitutto, in genere, l'*agire* morale come agire. — La figura concreta dell'operazione potrà dalla coscienza che distingue venire analiticamente disciolta in diverse proprietà, vale a dire, qui, in diversi rapporti morali; e questi o potranno venire dichiarati va-

lidi assolutamente uno per uno, come si conviene se ciascheduno dev'essere dovere; oppure potranno anche venir comparati e ponderati. Nella semplice azione morale dello spirito coscenzioso i doveri sono così affondati e ricoperti che tutte queste essenze singole vanno soggette ad immediato smantellamento, e nell'incrollabile certezza dello spirito coscenzioso non ha più luogo quel vaglio che faceva vacillare il dovere.

[200] Tanto meno nello spirito coscenzioso è presente l'oscillante incertezza della coscienza la quale ora pone la così detta moralità pura fuori di sé in una diversa essenza santa, valendo a se stessa come il non santo, ora invece pone in sé la purezza morale, trasferendo nell'altra essenza la congiunzione del sensibile e del morale.

[201] Esso rinuncia a tutte queste posizioni e a tutte queste distorsioni della concezione morale, perché rinuncia alla consapevolezza la quale interpreta come contraddittori il dovere e l'effettualità. Secondo la coscienza io agisco moralmente quando sono *consapevole* di compiere il solo dovere puro, non già *qualche cos'altro*: ossia, in effetto, *quando io non agisco*. Ma quand'io agisco davvero sono consapevole di un *altro*, di una *effettualità* che è data e di una ch'io voglio produrre; ho un fine *determinato* e compio un *determinato* dovere; in quest'atto c'è qualche *cos'altro* che non il puro dovere a cui soltanto dovrebbe volgersi l'intenzione. — Per contro, la coscenziosità è la consapevolezza di questo: che quando la coscienza morale esprime il puro dovere come l'essenza del suo agire, tale fine puro è una distorsione della cosa; infatti la cosa stessa è che il dovere puro consiste nella vuota astrazione del puro pensare, e ch'esso ha la sua realtà e il suo contenuto solo in una *effettualità* determinata: *effettualità* la quale è *effettualità* della coscienza stessa, e di questa non

come di un ente di ragione, ma come di un Singolo. La coscenziosità ha *per se medesima* la sua verità nella certezza immediata di se stesso; questa *immediata*, concreta certezza di se stesso è l'essenza; considerando questa certezza secondo l'opposizione della coscienza, risulterà che la propria *singularità* immediata è il contenuto dell'operare morale; e la *forma* di tale operare è appunto questo *Sé* come puro movimento, vale a dire come il *sapere* o come la *propria persuasione*.

Ciò meglio considerato nella sua unità e nell'im- [202] portanza dei momenti, risulta che la coscienza morale intendeva sé solamente quale lo *in-sé* o l'essenza; ma come coscenziosità essa coglie il suo *esser-per-sé* o il suo *Sé*. — La contraddizione della concezione morale del mondo *si risolve*; ossia, la differenza che le sta a base dimostra di non essere per nulla una differenza, e la contraddizione sbocca nella pura negatività; ma questa è proprio il *Sé*, un *Sé* semplice che è tanto *puro sapere*, quanto sapere di sé come di *questa* coscienza *singola*. Questo *Sé* costituisce quindi il contenuto dell'essenza dianzi vuota, perché è l'*effettuale* che non ha più il significato di essere una natura estranea all'essenza e indipendente entro leggi proprie. È, come il negativo, la *differenza* dell'essenza pura; è un contenuto, e precisamente un contenuto tale da valere in sé e per sé.

Inoltre, questo *Sé*, come puro sapere eguale a se [203] stesso, è *direttamente l'universale*; cosicché proprio sifatto sapere come il sapere *suo proprio*, cioè come persuasione, è il *dovere*. Il dovere non è più l'universale contrapponentesi al *Sé*, anzi si sa che non ha validità alcuna in tale stato di separazione; e si ha ora che la legge è in forza del *Sé*, non già il *Sé* in forza della legge. Allora la legge e il dovere non hanno soltanto il significato dell'*esser-per-sé*, ma anche quello dell'*esser-*

in-sé; ché, in virtù della sua eguaglianza con sé, questo sapere è appunto lo *in-sé*. E anche nella coscienza tale *in-sé* si separa da quell'unità immediata con l'esser-per-sé; e così contrapponendosi, esso è *essere, essere per altro*. — Ora appunto, del dovere come dovere abbandonato dal Sé si sa che esso è soltanto *momento*; il dovere dal suo valore, — quello di essere *essenza assoluta*, — è disceso a un essere che non è Sé, che non è *per sé* e che dunque è *essere per altro*. Ma questo *essere per altro* resta momento essenziale proprio perché il Sé, come coscienza, costituisce l'opposizione dell'esser-per-sé e dell'essere per altro, e perché il dovere è ora in lui immediatamente qualcosa di *effettuale*, e non più la pura coscienza meramente astratta.

[204] [*Il riconoscimento della persuasione*]. — Tale *essere per altro* è dunque la sostanza *in sé* essente, distinta dal Sé. La coscienza non ha abbandonato il puro dovere o l'*astratto in-sé*; il dovere è anzi il momento essenziale consistente nel comportarsi come *universalità* verso altri. È l'elemento comune delle autocoscienze; e tale elemento è la sostanza in cui l'operazione ha *sussistenza ed effettualità*, il momento del *venir-riconosciuto* dagli altri. L'autocoscienza morale non ha questo momento dell'esser-riconosciuto, della *pura coscienza* esistente nell'elemento dell'esserci, e non è, quindi, per nulla coscienza agente e attuante. Ad essa il suo *in-sé* è o l'*astratta essenza ineffettuale*, o l'essere come una *effettualità* che non è spirituale. Ma l'*essente effettualità* della coscienza è tale da essere Sé, da essere, vale a dire, l'esserci che è consapevole di sé, l'elemento spirituale del *venir-riconosciuto*. Perciò l'operare è soltanto la trasposizione del suo contenuto *singolo* nell'elemento *oggettivo*, nel quale il contenuto medesimo è universale e riconosciuto; e proprio l'essere esso riconosciuto, rende l'azione *effettualità*. Riconosciuta e

quindi effettuale è l'azione, perché l'*effettualità* dell'esserci è collegata immediatamente con la persuasione o con il sapere; ovvero perché il sapere del proprio fine è immediatamente l'elemento dell'esserci, è il riconoscimento universale. L'*essenza* dell'azione, il dovere, consiste infatti nell'esserne *persuaso* lo spirito coscenzioso; tale persuasione è appunto lo stesso *in-sé*, è l'*autocoscienza in sé universale* o l'*esser-riconosciuto* e, di conseguenza, l'*effettualità*. Ciò che è stato fatto con la convinzione del dovere, è dunque immediatamente tale da avere consistenza ed esistenza determinata. Qui dunque non è più il caso di parlare di una buona intenzione che non si avvera, né di una bontà che si trovi a mal partito; anzi ciò che è saputo come dovere si compie e giunge ad *effettualità*, perché appunto ciò che è doveroso è l'universale di tutte le autocoscienze, è termine di riconoscimento ed è, infine, l'ente. Ma preso separatamente e da solo, senza il contenuto del Sé, tale dovere è l'*essere per altro*, è una lucidità la quale ha soltanto il significato di un'essenza in genere, priva di contenuto.

Gettando uno sguardo retrospettivo sulla sfera con cui sorgeva in genere la *realtà spirituale*, vigeva allora [205] il concetto che l'espressione dell'individualità sarebbe l'*in-sé e per-sé*. Ma la figura esprime immediatamente quel concetto era la *coscienza onesta*, affaccendata con l'*astratta Cosa stessa*. Là questa *cosa stessa* era *predicato*; ma nello spirito coscenzioso essa è *soggetto* il quale ha posti in lui medesimo tutti i momenti della coscienza e per il quale tutti questi momenti, — sostanzialità in generale, esserci esteriore ed essenza del pensare, — sono contenuti in questa certezza di se stesso. Nell'eticità la *cosa stessa* ha la sostanzialità in generale, nella cultura ha l'esserci esteriore, e nella moralità ha l'essenza del pensare che sa se stessa;

nello spirito coscenzioso infine la cosa stessa è il soggetto che sa in lui stesso tali momenti. Mentre la coscienza onesta coglie di continuo soltanto *la vuota cosa stessa*, la coscenziosità l'attinge invece nel suo riempimento, ch'essa le dà mediante se stessa. La coscenziosità è questo potere, perché sa i momenti della coscienza come *momenti* e li domina essendo la loro essenza negativa.

[206] [L'assoluta libertà della persuasione]. — Quando si consideri la coscenziosità in rapporto alle singole determinazioni dell'opposizione che appare nell'agire, — e si consideri anche la sua consapevolezza circa la natura di quelle, essa, verso l'effettualità del caso nel quale si deve agire, si comporterà anzitutto come elemento del sapere. In quanto in tale sapere c'è il momento dell'universalità, appartiene al sapere dell'agire coscenzioso abbracciare in guisa illimitata l'effettualità che gli sta davanti, e quindi sapere e vagliare precisamente le circostanze del caso. Ma *conoscendo* l'universalità come un *momento*, questo sapere è quindi un sapere tale di queste circostanze, che è consapevole di non abbracciarle o di non essere, perciò, coscenzioso. Il rapporto davvero universale e puro del sapere sarebbe un rapporto a qualcosa di non *opposto*, a se medesimo; ma mediante l'opposizione che gli è essenziale l'agire si rapporta a un negativo della coscienza, a un'effettualità *in sé essente*. Rispetto alla semplicità della pura coscienza, l'assolutamente *Altro* o la varietà *in sé* molteplice, è un'assoluta varietà di circostanze dividentesi e allargantesi infinitamente: a ritroso nelle sue condizioni, lateralmente in ciò che le è contiguo; in avanti, nelle sue conseguenze. — La coscienza coscenziosa è consapevole di questa natura della cosa e del proprio comportamento verso di essa; sa di non conoscere il caso in cui agisce secondo quest'universalità che si

richiede; e sa che la sua finzione di una tale coscenziosa ponderazione di tutte le circostanze è nulla. Ma questa cognizione e ponderazione di tutte le circostanze non manca del tutto; — ma è presente sol come *momento*, come qualcosa che è solo per *altri*; e il suo incompleto sapere, dacché è il *suo* sapere, vale a quella coscienza come sapere sufficiente e completo.

Il già detto vale per l'universalità dell'essenza o per [207] la determinazione del contenuto mediante la coscienza pura. — La coscenziosità che si accinge all'azione si rapporta ai molti lati del caso. Il caso si scompone, e si scompone anche il rapporto della coscienza pura con esso; per il che la varietà del caso è una varietà di *doveri*. — La coscenziosità sa di avere da scegliere e da decidere tra essi, perché nessuno di tali doveri è assoluto nella sua determinatezza e nel suo contenuto, ma lo è soltanto il *dovere puro*. Ma nella sua realtà questo astratto ha conseguito il significato dell'Io consapevole di sé. Lo spirito certo di se medesimo riposa, come coscenziosità, in se medesimo, e la sua universalità *reale* o il suo dovere sta nella sua pura *persuasione* del dovere. Questa *pura* persuasione è, in quanto tale, così vuota quanto lo è il puro *dovere*, puro nel senso che in esso non c'è niente, e che nessun contenuto determinato è dovere. Ma si deve agire; l'individuo deve prendere una *determinazione*; e siccome lo in sé ha conseguito il significato dell'Io autocosciente, lo spirito certo di se stesso sa d'avere nell'immediata *certezza* di se medesimo quella determinazione e quel contenuto. Questa certezza immediata è, come determinazione e contenuto, la coscienza *naturale*, cioè gli impulsi e le inclinazioni. — La coscenziosità non conosce alcun contenuto per lei come assoluto, ché essa è assoluta negatività di ogni determinatezza. Essa determina *di per se stessa*; ma il circolo del Sé, in cui cade la deter-

minatezza come tale, è la così detta sensibilità; avere un contenuto tratto dall'immediata certezza di se stesso è facile soltanto ad essa. — Tutto ciò che in precedenti figure presentavasi come bene o male, come legge e diritto è un *Altro* dall'immediata certezza di se stesso; è un *universale* che ora è un essere per altro, o, considerato diversamente, è un oggetto che, mediando la coscienza con se stessa, si pone tra essa e la sua propria verità, e, più che essere l'immediatezza della coscienza medesima, la separa piuttosto da sé. — Ma alla coscienza la certezza di se stesso è la pura verità immediata; e tale verità è dunque la sua immediata certezza di se stesso rappresentata come *contenuto*, vale a dire, in generale, è l'arbitrio del singolo, è l'accidentalità del suo essere naturale ed inconsapevole.

208] Questo contenuto vale in pari tempo come *essenzialità* morale o come *dovere*. Infatti, come già risultò dall'esame delle leggi, il puro dovere è senz'altro indifferente verso ogni contenuto e tollera ogni contenuto. Qui il puro dovere ha in pari tempo la forma essenziale dell'*esser-per-sé*; e tal forma della persuasione individuale altro non è se non la consapevolezza della vacuità del dovere puro; la consapevolezza che il puro dovere è soltanto momento; e che la sostanzialità di questo momento è un predicato avente il suo soggetto nell'individuo, il cui arbitrio dà al dovere il contenuto, essendo in grado di collegare a tale forma qualunque contenuto e di investire quest'ultimo della sua coscienza. — Un individuo accresce in un certo modo la sua proprietà; è dovere che ognuno si dia cura della conservazione di se stesso, della sua famiglia e, in grado non minore, della *possibilità* di rendersi utile al prossimo suo e di far del bene a chi ha bisogno di aiuto. L'individuo è consapevole che questo è dovere, giacché

questo contenuto si trova immediatamente nella certezza di se stesso; egli riconosce inoltre che compie questo dovere in questo caso. Altri terranno forse questo dato modo per un inganno; essi si attengono ad altri lati del caso concreto; ma *egli* si attiene a questo lato perché è consapevole dell'accrescimento della sua proprietà come di un dovere puro. — Così ciò che altri chiamano violenza e ingiustizia compie il dovere di affermare la sua autosufficienza di fronte ad altri; ciò che quelli chiamano viltà è il dovere di tutelarsi la vita e di tutelare la possibilità di essere utili al prossimo; ciò che essi, invece, chiamano coraggio, non fa altro che vulnerare questi due doveri. Ma alla viltà non è permesso essere tanto inabile da ignorare che la conservazione della vita e la tutela della possibilità di rendersi utile ad altri sono doveri, — da non essere, cioè, persuasa della doverosità del suo agire, e da non sapere che il doveroso consiste nel *sapere*; altrimenti essa commetterebbe l'inabilità di essere immorale. Poiché la moralità sta nella coscienza dell'adempimento del dovere, non ne mancheranno né quell'agire che vien detto viltà, né quello che vien detto coraggio; quell'astratto che suol chiamarsi dovere è capace di ogni e, quindi, anche di questo contenuto; — l'agire, dunque, sa come dovere ciò che fa; e poiché lo sa, e poiché la persuasione del dovere è lo stesso doveroso, esso è riconosciuto da gli altri; per il che l'azione ha validità ed ha un esserci effettuale.

Contro questa libertà che senza discriminazione introduce questo o quel contenuto entro il passivo medio universale del dovere e del sapere puri, non giova affermare che si dovrebbe introdurre un altro contenuto; ogni contenuto infatti, qualunque esso sia, ha in lui la *macchia della determinatezza* da cui è libero il sapere puro, determinatezza che quest'ultimo può spregiare, [209]

proprio come può assumerne una qual si sia. Essendo ogni contenuto un contenuto determinato, esso sta sulla medesima linea dell'altro, quand'anche sembri avere la caratteristica che in lui è tolto il particolare. Siccome nel caso effettuale il dovere si scinde nell'*opposizione* in genere e, quindi, nell'opposizione di *singularità* e di *universalità*, può sembrare che quel dovere il cui contenuto è l'universale stesso abbia allora in lui immediatamente la natura del dovere puro, e che così forma e contenuto si facciano del tutto adeguati; per modo che, dunque, per es., l'azione per il bene universale sarebbe da preferirsi a quella per il bene individuale. Solo, questo dovere universale è in genere ciò che è *dato* come sostanza in sé e per sé essente, come diritto e come legge, e che vale *indipendentemente* dal sapere e dalla persuasione ed anche dall'immediato interesse del singolo; è dunque proprio ciò contro la cui *forma* la moralità è in genere rivolta. Ma per quel che riguarda il suo *contenuto*, devesi dire che è anch'esso un contenuto *determinato*, in quanto il bene universale è *opposto* al bene singolo; quindi la sua legge è tale che la coscienza se ne sa senz'altro libera, e si attribuisce allora l'assoluta facoltà di mettere e di levare, di omettere e di fare. — E poi quella distinzione del dovere in dovere verso il singolo e in dovere verso l'universale, secondo la natura dell'opposizione in genere, non è nulla di stabile. Anzi, ciò che il singolo fa per sé, torna anche a vantaggio dell'universale; quanto più egli ha procacciato per sé, non solo tanto più grande è la sua *possibilità* di rendersi utile a gli altri; ma anche la sua stessa *effettualità* consiste unicamente nell'essere e nel vivere in solidarietà con altri; il suo godimento singolo ha essenzialmente il valore del dare con ciò ad altri quel che è suo e dell'aiutarli all'acquisto del godimento loro. Nell'adempimento del dovere verso il sin-

golo, cioè verso se stesso, vien dunque adempiuto anche quello verso l'universale. — La *ponderazione* e *comparazione* dei doveri, che qui si potrebbe fare, sfocerebbe nel calcolo della utilità che l'universale trarrebbe da un'azione; ma da una parte la moralità in questo modo cade in balia della necessaria *accidentalità* dell'*intellectazione*; dall'altra è nell'essenza della coscienza di tagliar corto con tali *calcoli* e tali valutazioni, e decidere da sé all'infuori di simili motivi.

In questo modo la coscienza agisce e si conserva dunque nell'unità dell'*esser-in-sé* e dell'*esser-per-sé*, nell'unità del puro pensare e dell'individualità, ed è lo spirito certo di sé che ha la sua verità in lui stesso, nel suo Sé, nel suo sapere e quindi nel suo sapere come sapere del dovere. Lo spirito certo di sé si mantiene appunto in quell'unità perché ciò che nell'azione v'è di *positivo*, ciò ch'è tanto il contenuto quanto la forma del dovere nonché il sapere del dovere medesimo, appartiene al Sé, alla certezza di sé; mentre ciò che, come *in-sé proprio*, si vuol *contrapporre* al Sé, vale come non-Vero, solo come Tolto, solo come momento. Quel che conta non è quindi l'*universale sapere in generale*, ma la sua *cognizione* delle circostanze. Nel dovere come l'universale *esser-in-sé* esso introduce il contenuto, prendendolo dalla sua individualità naturale; tal contenuto, infatti, è quello presente in lui stesso; in virtù del medio universale in cui si trova, questo contenuto diviene il *dovere* che quel sapere esercita; e quindi, proprio così, il vuoto dovere puro è posto come Tolto o come momento; tal contenuto è la tolta vacuità del dovere, ovverosia ne è il riempimento. — Ma così la coscienza è del tutto libera da ogni contenuto in genere; essa si assolve da ogni dovere determinato che debba valere come legge; nella forza della certezza di se stessa la coscienza ha la maestà dell'assoluta autarchia,

la macetà del legare e dello sciogliere. — Tale *autodeterminazione* è quindi immediatamente ciò che è senza altro conforme al dovere; il dovere è il sapere stesso; ma questa semplice *ipseitas* è lo in-sé; ché lo in-sé è la pura eguaglianza con se stesso, e tale eguaglianza è in questa coscienza.

211] [L'universalità della coscenziosità]. — Questo puro sapere è immediatamente *essere per altro*; ché, quale pura eguaglianza con se stesso, esso è l'immediatezza o l'essere. Ma quest'essere è in pari tempo il puro universale, la *ipseitas* di tutti, ovvero l'agire è riconosciuto e perciò effettuale. Tale essere è l'elemento per cui la coscenziosità sta immediatamente in un rapporto di eguaglianza con tutte le autocoscienze; e il significato di questo rapporto non è la legge priva di Sé, ma il Sé della coscenziosità.

212] [L'indeterminatezza della persuasione]. — Ma siccome siffatto giusto che la coscenziosità mette in opera, è in pari tempo *essere per altro*, sembra che una diseguaglianza sopravvenga in essa. Il dovere ch'essa adempie è un contenuto *determinato*; questo è sì il Sé della coscienza e, quindi, il suo *saper di sé*, la sua *eguaglianza* con se stessa; ma una volta compiuta, posta cioè nell'universale medio *dell'essere*, questa eguaglianza non è più *sapere* e non è più quel distinguere che nello stesso tempo toglie immediatamente le sue differenze; anzi, nell'essere, la differenza è posta come sussistente, e l'azione è un'azione *determinata*, diseguale all'elemento dell'autocoscienza di tutti, e dunque non necessariamente riconosciuta. Entrambi i lati, cioè la coscenziosità agente e la coscienza universale che riconosce questa azione come dovere, sono egualmente *liberi* dalla determinazione di questo operare. In forza di questa libertà, nel comune medio della connessione

il rapporto è piuttosto una relazione di completa diseguaglianza, — per il che la coscienza, per la quale è l'azione, si trova in una completa incertezza intorno allo spirito agente certo di se medesimo. Esso agisce, pone una determinatezza come essente; a questo essere, come a sua verità si attengono gli altri, e così son certi di lui: egli ha ora espresso *ciò che* a lui vale come dovere. Solo, egli è libero da qualsiasi dovere *determinato*; è già oltre quel punto dove quelli reputano ch'egli davvero sia; e questo medio dell'essere stesso e il dovere come *in sé* essente valgono a lui soltanto come momento. Ciò che dunque mette innanzi agli altri, egli di nuovo lo distorce e sposta, o piuttosto lo ha immediatamente spostato. A lui infatti la sua *effettualità* non è questo dovere né questa determinazione da lui messi fuori, sì bene il dovere e la determinazione ch'egli ha nell'assoluta certezza di se stesso.

Gli altri dunque non sanno se questa coscenziosità è moralmente buona o cattiva; o, meglio, non soltanto non lo possono sapere, ma la debbono anzi prendere per cattiva. Infatti a quel modo che tale coscenziosità è libera dalla *determinatezza* del dovere e dal dovere come *in sé* essente, non diversamente lo sono anche gli altri. Essi stessi fanno distorcere ciò che quella coscenziosità loro mette innanzi; essa è tale che esprime soltanto il Sé di un altro, non il loro proprio; non solo essi se ne fanno liberi, anzi lo devono risolvere nella loro propria coscienza, lo devono distruggere a forza di giudizi e di spiegazioni per conservare il Sé loro.

Solo, l'azione della coscenziosità non è soltanto questa *determinazione* dell'essere, abbandonata dal puro Sé. Ciò che deve valere e venir riconosciuto come dovere, lo è solo mediante la conoscenza e la persuasione che se ne ha come dovere, mediante il sapere di se stesso nell'operazione. Se l'operazione cessa di avere

in lei questo *Sé*, essa cessa anche di essere ciò che solo è l'essenza sua. Quando fosse abbandonato da questa coscienza il suo esserci sarebbe un'effettualità volgare, e l'azione ci apparirebbe come un'attuazione della voglia e concupiscenza di un tale esserci. Ciò che deve esserci è qui essenza soltanto perché vien saputo come individualità esprime se stessa; e tale esser-saputo è ciò che è il Riconosciuto e ciò che, *in quanto tale*, deve avere un esserci.

[215] Il *Sé* entra nell'esistenza *come Sé*; lo spirito certo di sé esiste come tale per altri; la sua azione *immediata* non è ciò che vale e che è effettuale; non il *determinato*, non l'*in-sé-essente* è il Riconosciuto, ma solo il *Sé* che sa se medesimo come tale. L'elemento del sussistere è l'autocoscienza universale; ciò che entra in questo elemento non può essere l'*effetto* dell'azione; l'azione non vi si adatta né vi permane; solo l'autocoscienza, invece, è il riconosciuto, e consegue l'effettualità.

[216] [*Il linguaggio della persuasione*]. — Ancora una volta noi vediamo quindi il *linguaggio* come l'esserci dello spirito. Il linguaggio è l'autocoscienza che è *per altri*, che è immediatamente data *come tale*, e che come *questa* è universale. Esso è il *Sé* che si separa da se stesso, che si fa oggettivo come puro Io = Io, che in questa oggettività si mantiene come *questo Sé*, e che non di meno confluisce immediatamente negli altri ed è la *loro* autocoscienza; esso avverte se stesso tanto quanto è avvertito dagli altri; e l'avvertire è appunto l'esserci *fattosi Sé*.

[217] Il contenuto che il linguaggio ha qui raggiunto non è più l'invertito ed invertente e disgregato *Sé* del mondo della cultura; ma è lo spirito ritornato in sé, certo di sé, certo nel suo *Sé* della sua verità o del suo riconoscere, e riconosciuto come questo sapere. Il linguaggio dello spirito etico è la legge e il semplice comando

e il lamento che è piuttosto una lacrima versata sopra la necessità; la coscienza morale, invece, è ancor *muta*, rinchiusa in sé nel suo interno, perché in essa il *Sé* non ha ancora esserci alcuno; anzi l'esserci e il *Sé* stanno l'un verso l'altro soltanto in un rapporto esteriore. Ma il linguaggio sorge soltanto come il medio di coscienze indipendenti e riconosciute; e il *Sé esistente* è immediatamente un esser-riconosciuto universale, molteplice e semplice in questa molteplicità. Il contenuto del linguaggio della coscenziosità è *il Sé che si sa come essenza*. Ciò è espresso soltanto dal linguaggio, e siffatto esprimere è la vera effettualità dell'operare e la validità dell'azione. La coscienza esprime la sua *persuasione*; l'azione non è dovere se non in questa persuasione, e, anche, essa *vale* come dovere solo in quanto la persuasione viene *espressa*. Infatti l'autocoscienza universale è libera dall'azione *determinata posta soltanto nell'elemento dell'essere*; l'azione, come *esserci*, non conta nulla per l'autocoscienza; ma ciò che conta è la *persuasione* che quella sia dovere; e il dovere è effettuale nel linguaggio. — Attuare l'azione non significa qui trasferirne il contenuto dalla forma del *fine* o dell'*esser-per-sé* nella forma dell'effettualità *astratta*; ma trasferirlo dalla forma della *certezza* immediata di se stesso, — la quale sa il suo sapere o il suo *esser-per-sé* come l'essenza, — nella forma della *rassicurazione*: la coscienza essere persuasa del dovere e, in quanto coscenziosità, sapere il dovere di *per se stessa*; tale rassicurazione rassicura dunque che la coscienza è persuasa che la sua persuasione è l'essenza.

Se la rassicurazione di agire per persuasione del [218] dovere sia *vera*, se ciò che vien fatto sia *davvero il dovere*, tali questioni o dubbi non hanno alcun senso di fronte alla coscenziosità. — In quella questione, se cioè la *rassicurazione* sia *vera*, si presupporrebbe che

l'intenzione interiore sia diversa da quella data per buona, vale a dire che il volere del Sé singolo possa separarsi dalla volontà della coscienza universale e pura; la volontà della coscienza pura e universale starebbe nelle parole, mentre il volere del Sé singolo sarebbe propriamente la vera molla dell'azione. Ma appunto questa differenza della coscienza universale e del Sé singolo è quella che si è tolta, e il cui superamento è la coscenziosità. L'immediato sapere del Sé certo di sé è legge e dovere; la sua intenzione, proprio perché è la sua intenzione, è il giusto; si richiede soltanto ch'esso sappia questo e quello, che esprima la sua persuasione che il suo sapere e volere è il giusto. L'enunciazione di tale assicurazione toglie, in se stessa, la forma della sua particolarità: riconosce in quest'atto la *necessaria universalità del Sé* e, dicendosi *coscenziosità*, dicesi puro saper-se-medesimo e puro volere astratto, ossia dicesi un sapere e volere universali che riconoscono gli altri, che sono *eguali* a gli altri, — gli altri infatti sono appunto un tale puro sapere e volere se stessi, — e che quindi vengono anche riconosciuti da loro. Nel volere del Sé certo di sé, in questo sapere che il Sé è l'essenza, consiste l'essenza del giusto. — Chi dunque dice di agire così per coscenziosità parla il vero, ché la sua coscenziosità è il Sé nell'atto del sapere e del volere. Ciò, per altro, egli deve essenzialmente *dire*, perché questo Sé deve in pari tempo essere *Sé universale*. Ma il Sé non è universale nel *contenuto* dell'azione perché, in forza della sua *determinatezza*, il contenuto è in sé indifferente; mentre l'universalità sta nella forma dell'azione; e quel che è da porsi come effettuale è questa forma; essa è il Sé che come tale è effettuale nel linguaggio, che si pronuncia come il vero e che, proprio in quest'atto, riconosce tutti i Sé e vien da essi riconosciuto.

[*L'anima bella*]. — Nella maestà della sua altezza [219] oltre la legge determinata e oltre ogni contenuto del dovere, la coscenziosità pone dunque il suo contenuto scelto *ad libitum* nel suo sapere e nel suo volere; essa è la genialità morale che sa la voce interiore del suo sapere immediato come voce divina e che, — siccome in questo sapere sa altrettanto immediatamente l'eserci, — è la creatività divina avente nel suo concetto la vitalità. La genialità morale è anche il servizio divino in se stesso, ché il suo agire è l'intuizione di questa sua propria divinità.

Questo solitario servizio divino è in pari tempo es- [220] senzialmente il servizio divino di una *comunità*; e il puro e interiore *sapere* e avvertire se stesso passa a momento della *coscienza*. L'intuizione di sé è la sua esistenza *oggettiva*, e questo elemento oggettivo è l'enunciazione del suo sapere e volere come di un *universale*. Con questo enunciare, il Sé si mette in valore, e l'azione diventa operazione esecutiva. L'effettualità e il sussistere dell'operare del Sé sono l'autocoscienza universale; ma l'enunciazione della coscenziosità pone la certezza di se stesso come *Sé* puro e quindi universale; gli altri lascian valere l'azione in forza di tal discorso nel quale il Sé è espresso e riconosciuto come l'essenza. Lo spirito e la sostanza della loro unione è dunque la reciproca assicurazione della loro coscenziosità, delle loro buone intenzioni, è il rallegrarsi di questa reciproca purezza, è il ristorarsi all'onestà del sapere e dell'esprimere, del fare e procacciare di tanta eccellenza. — In quanto tale coscenziosità distingue ancora la sua *astratta* coscienza della sua *autocoscienza*, ha la sua vita soltanto *occultamente* in Dio; Dio è sì presente *immediatamente* al suo spirito e al suo cuore, al suo Sé; ma ciò che v'è di palese, cioè la sua coscienza effettuale e il movimento mediatore di quest'ultima,

sono alla coscenziosità un altro da quell'occulto interno e dall'immediatezza dell'essenza presenziale. Ma nel compimento della coscenziosità togliesi la differenza della sua coscienza astratta e della sua autocoscienza. Essa sa che la sua coscienza *astratta* è appunto *questo Sé*, questo *esser-per-sé* certo di sé; sa che nell'*immediatezza* del rapporto del *Sé* allo *in-sé*, — il quale posto fuori del *Sé* è l'essenza astratta, è ciò che gli è occulto, — è *tolta* appunto la *diversità*. Rapporto *mediatore* è infatti quello nel quale i due membri non sono *unum atque idem*, ma son l'un per l'altro un *Altro* e unità solo in un terzo; ma rapporto *immediato*, in effetto, non significa altro che l'unità. La coscienza, sollevata oltre l'insensatezza di tenere ancora per differenze queste differenze che non sono tali, sa l'immediatezza della presenza dell'essenza in lei come unità dell'essenza e del suo *Sé*; sa dunque il suo *Sé* come il vivente *in-sé*, e sa questo suo sapere come la religione, la quale, come sapere intuito o esistente, è la parola pronunciata dalla comunità sullo spirito suo.

[221] Così noi vediamo che ora l'autocoscienza è ritornata nel suo più intimo recesso al quale dilegua ogni exteriorità come tale; ritornata, cioè all'intuizione dell'Io = Io, dove quest'Io è ogni essenzialità e ogni esserci. L'autocoscienza cala in questo concetto di se medesima perché è sospinta all'apice dei suoi estremi, e precisamente così che i momenti distinti mediante i quali essa è reale o è ancora *coscienza*, non soltanto per noi sono questi puri estremi; sì bene ciò che essa è per sé, e ciò che ad essa è *in sé* e ciò che ad essa è *esserci*, è vanificato ad astrazioni che per questa coscienza stessa non hanno più fulcro alcuno, non hanno più alcuna sostanza; e tutto quello che finora per la coscienza era essenza, è tornato in quell'astrazione. — Portata a tanta purezza la coscienza è la sua figura

più povera; e la povertà costituente il suo unico possesso è essa stessa un dileguare; questa assoluta *certezza* nella quale la sostanza si è risolta, è l'assoluta *non-verità* che crolla in se stessa; ciò in cui la *coscienza* cala è l'assoluta *autocoscienza*.

Considerando al di dentro di se stesso questo calare, [222] per la coscienza la *sostanza in sé* essente sarà il *sapere* come sapere *suo*. La coscienza in quanto tale è separata nell'opposizione di sé e dell'oggetto che per essa è l'essenza; ma questo oggetto è appunto la perfetta trasparenza; è il suo *Sé*, e la sua coscienza è solo il sapere di sé. Ogni vita e ogni essenza spirituale è ritornata in questo *Sé*, ed ha perduta la sua diversità dall'Io stesso. Perciò i momenti della coscienza sono queste estreme astrazioni delle quali nessuna sta ferma, ma si perde nell'altra e la produce. È lo scambio della coscienza infelice con sé, scambio che tuttavia per essa stessa procede al di dentro di sé, e che è consapevole di essere quel concetto della ragione che la coscienza infelice è solo *in sé*. L'assoluta certezza di se stesso si muta dunque immediatamente, a lei medesima come coscienza, nello smarrirsi di un suono, nell'oggettività del suo *esser-per-sé*; ma questo mondo così foggato è il *discorso* della coscienza stessa, che essa ha altrettanto immediatamente avvertito e di cui le ritorna soltanto l'eco. Tale ritorno non ha quindi il significato che in quest'atto la coscienza sia *in sé* e *per sé*; perché ad essa l'essenza non è un *in-sé*, ma è essa stessa; altrettanto poco la coscienza è provvista di *essere determinato*, perché l'oggettivo non arriva ad essere un negativo del *Sé* effettuale, così come il *Sé* non arriva all'effettualità. Gli manca la forza dell'alienazione, la forza di farsi cosa e di sopportare l'essere. La coscienza vive nell'ansia di macchiare con l'azione e con l'esserci la gloria del suo interno; e, per conservare la purezza del suo

cuore, fugge il contatto dell'effettualità e s'impunta nella pervicace impotenza di rinunciare al proprio Sé affinato fino all'ultima astrazione e di darsi sostanzialità, ovvero di mutare il suo pensiero in essere e di affidarsi alla differenza assoluta. Quel vuoto oggetto ch'essa si produce la riempie ora dunque della consapevolezza della vuotaggine; il suo operare è l'anelare che non fa se non perdersi nel suo farsi oggetto privo di essenza, e che ricadendo, oltre questa perdita, in se stesso, si trova soltanto come perduto; — in questa lucida purezza dei suoi momenti, una infelice *anima bella*, come la si suol chiamare, arde consumandosi in se stessa e dilegua qual vana caligine che si dissolve nell'aria.

[223] [*Il male e il perdono di esso*]. — Ma questo tacito confluire delle sfibrate essenze della vita volatilizzata è ancora da prendersi nell'altro significato dell'*effettualità* dello spirito coscenzioso e nell'*apparire* del suo movimento; e lo spirito coscenzioso è da considerarsi nell'azione. — Il momento *oggettivo* in questa coscienza si è sopra determinato come coscienza universale; il sapere che sa se stesso è, come *questo Sé*, distinto da altri *Sé*; il linguaggio nel quale tutti si riconoscono l'un l'altro come agenti coscenziosamente, questa universale eguaglianza, si disgrega nell'ineguaglianza del singolo esser-per-sé; ed ogni coscienza è similmente riflessa dalla sua universalità senz'altro in se stessa; così si fa avanti necessariamente l'opposizione della singolarità verso gli altri singoli e verso l'universale; ed ora si deve considerare questa relazione e il suo movimento. — Ovvero, questa universalità e il dovere hanno il significato diametralmente opposto della *singolarità* determinata isolantesi dall'universale, per la quale il puro dovere è soltanto l'universalità spintasi

alla *superficie* e volta verso l'esterno; il dovere sta solo nelle parole e vale come un essere per altro. Lo spirito coscenzioso diretto da prima sol *negativamente* verso il dovere inteso come *questo determinato, dato* dovere, se ne sa libero; ma dacché lo spirito coscenzioso riempie *da se stesso* il vuoto dovere con un contenuto *determinato*, ha la positiva consapevolezza di procacciarsi, come *questo Sé*, il contenuto; il suo puro *Sé*, come sapere vuoto, è ciò ch'è privo di contenuto e di determinazione; il contenuto che lo spirito coscenzioso gli dà è preso dal suo *Sé come questo Sé* determinato, è preso da sé come individualità naturale; e mentre nel parlare della coscenziosità del suo agire lo spirito coscenzioso è consapevole del suo *Sé* puro, nel *fine* del suo agire come contenuto effettuale è consapevole di sé come di questo speciale singolo, nonché dell'opposizione di ciò ch'esso è per sé e di ciò ch'esso è per altri; dell'opposizione, cioè, dell'universalità o del dovere e del suo esser riflesso da quest'ultimo.

[*La contesa di coscenziosità e d'ipocrisia*]. — Se così [224] nel suo interno si esprime l'opposizione nella quale entra lo spirito coscenzioso in quanto dedito all'*azione*, ecco che l'opposizione stessa è in pari tempo la diseguaglianza rispetto all'esterno nell'elemento dell'esserci, la diseguaglianza della sua speciale singolarità rispetto ad altra singolarità. — La particolarità dello spirito coscenzioso consiste in questo, che i due momenti costituenti la sua coscienza, — cioè il *Sé* e lo *in-sé*, — valgono in esso con *valore diseguale* e precisamente con la determinazione che la certezza di se stesso è l'essenza in contrapposizione allo *in-sé* o all'*Universale*, valido soltanto come momento. A questa determinazione interiore si contrappone dunque l'elemento dell'esserci o la coscienza universale, alla quale invece l'universalità, il dovere, è l'essenza; mentre la singolarità che è per

sé in contrapposizione all'universale conta solo come momento tolto. A questo attenersi al dovere la prima coscienza appare e conta come il male perché è la diseguaglianza del suo *esser-entro-sé* con l'universale; e siccome nel medesimo tempo essa esprime il suo operare come eguaglianza con se stessa, come dovere e coscenziosità, gli appare e conta come *ipocrisia*.

[225] Il movimento di tale opposizione è anzitutto l'istituzione formale dell'eguaglianza tra ciò che il male è entro se stesso e ciò che esso esprime. Deve venire a galla ch'esso è cattivo; e così il suo esserci deve farsi eguale alla sua essenza: l'*ipocrisia* deve venir scovata. — Questo ritorno nell'eguaglianza di questa ineguaglianza data nell'*ipocrisia*, non si è già avverato allorché l'*ipocrisia*, come si suol dire, dimostra il suo rispetto per il dovere e la virtù, assumendone la *parvenza* e servendosi di maschera per la coscienza propria non meno che per l'altrui; riconoscimento dell'opposto nel quale sarebbero contenuti in sé l'eguaglianza e l'accordo. — Solo, l'*ipocrisia* si trova egualmente fuori di questo riconoscimento verbale ed è riflessa in se stessa; e nell'uso ch'essa fa di ciò che è in sé sol come di un essere *per altro*, è invece contenuto per tutti il proprio disprezzo dello in-sé e la rappresentazione della sua mancanza d'essenza. Difatti ciò che si lascia adoperare come uno strumento esteriore, mostra di essere come una cosa che non ha in sé nessuna propria forza di gravità.

[226] E tale eguaglianza non si istituisce né con l'unilaterale insistere della coscienza cattiva su di sé, né col giudizio dell'universale. — Se quella si rinnega di fronte alla coscienza del dovere, e asserisce che ciò che la coscienza del dovere enuncia come cattiveria, come assoluta ineguaglianza con l'universale, è un agire secondo la legge interiore e la coscenziosità, in questa

unilaterale rassicurazione dell'eguaglianza resta tuttavia la diseguaglianza della coscienza cattiva con l'Altro, perché esso non crede né riconosce questa rassicurazione. — Ovvero, poiché l'unilaterale insistere su di un estremo dissolve se stesso, per tal modo il male si riconoscerebbe bensì come il male, ma in quest'atto si toglierebbe *immediatamente*, e non sarebbe ipocrisia né si smaschererebbe come tale. In effetto esso confessa di essere il male affermando che, opposto all'universale riconosciuto, esso agisce secondo la *sua* legge e la *sua* coscenziosità interiore. Difatti se tale legge e tale coscenziosità non fossero la legge della sua *singularità* e del suo *arbitrio*, esso non sarebbe qualcosa d'interiore, di proprio, ma sarebbe ciò ch'è universalmente riconosciuto. Chi dunque dice di trattare gli altri secondo la *sua* legge e la *sua* coscenziosità dice nel fatto di maltrattarli. Ma la coscenziosità *effettuale* non è questa insistenza sul sapere né sul volere opponentesi all'universale; sì bene l'universale è l'elemento del suo *esserci*, e il suo linguaggio esprime il suo operare come il *dovere riconosciuto*.

Altrettanto poco è smascheramento e risoluzione del [227] giudizio. — Mentre la coscienza universale denuncia l'*ipocrisia* come cattiva, spregevole ecc., in tal giudizio si richiama alla *propria* legge, come la coscienza *cattiva* si richiama alla propria. Quella infatti si mette in opposizione con questa e si mostra così come una legge determinata; essa non ha dunque alcuna preminenza sull'altra, ché anzi la legittima; e simile zelo fa proprio il contrario di ciò che esso reputa di fare, vale a dire mostra ciò che esso chiama vero dovere e che deve essere *universalmente* riconosciuto come qualcosa di *non-riconosciuto*, e conferisce quindi all'altro l'egual diritto dell'esser-per-sé.

[Il giudizio morale]. — Ma questo giudizio ha in pari [228]

tempo un altro lato secondo il quale esso diviene una introduzione alla risoluzione dell'opposizione in parola. — La coscienza *dell'universale* non si comporta come *effettuale* e *agente* rispetto alla prima, — ché questa piuttosto è l'effettuale, — anzi, ad essa opposta, si comporta come ciò che è irretito in quell'opposizione di singolarità e universalità, la quale compare nell'agire. La coscienza dell'universale resta nell'universalità del *pensiero*, si comporta come atto dell'*apprendere* e la sua prima azione è solo il giudizio. — Ora, con tale giudizio essa, come testé fu notato, si pone accanto alla prima e, *per via di siffatta eguaglianza*, quest'ultima giunge all'intuizione di se stessa in questa altra coscienza. Infatti la coscienza del dovere si comporta come *atto dell'apprendere*, cioè *passivamente*; ma in questo modo essa viene a trovarsi in contraddizione con se stessa come assoluta volontà del dovere, — con sé, elemento direttamente determinantesi da se stesso. Nella purezza essa si è conservata buona perché *non agisce*; essa è l'ipocrisia che vuol che si prenda il giudizio per l'azione *effettuale*, e che dimostra la sua dirittura, anziché con l'azione, con la proclamazione di eccellenti disposizioni. La coscienza del dovere, dunque, è costituita in tutto e per tutto come quella alla quale si rivolge il rimprovero di mettere il dovere solo nel suo discorrere. In entrambe il lato dell'effettualità è egualmente distinto dal discorso, nell'una per via del *fine egoistico* dell'azione, nell'altra per via della *carenza dell'azione* in genere, la cui necessità è già contenuta nel parlare di dovere, perché il dovere senza operazione manca di ogni significato.

220] Ma il giudicare è da considerarsi anche come azione positiva del pensiero, ed ha un contenuto positivo; con questo lato la contraddizione data nella coscienza recettiva e la sua eguaglianza con la prima divengono

ancor più complete. — La coscienza agente esprime questo suo determinato operare come dovere, né la coscienza giudicante è in grado di smentirla; ché il dovere stesso è la forma priva di contenuto e capace di ogni contenuto; — ovvero l'azione concreta, diversa in se stessa nella sua multilateralità, ha in sé tanto il lato universale, che è quello che vien preso come dovere, quanto il lato particolare, che costituisce l'apporto e l'interesse dell'individuo. Ora la coscienza giudicativa non si arresta a quel lato del dovere né al sapere che ne ha l'elemento agente: che cioè questo è il suo dovere, questa è la situazione e condizione della sua effettualità. Essa si attiene, anzi, all'altro lato, riadduce l'azione nell'interno e la spiega con l'*intenzione* dell'azione diversa dall'azione stessa, e col suo *movente* egoistico. Come ogni azione è suscettibile di venir considerata secondo la sua conformità al dovere, similmente è suscettibile di venir considerata secondo la *particolarità*; ché, come azione, essa è l'effettualità dell'individuo. — Tale giudicare leva dunque l'azione dal suo esserci e la riflette nell'interno o nella forma della propria particolarità. — Se l'azione è ammantata di gloria quel giudicare saprà quell'interno come *bramosia* di gloria; — se l'azione è in generale conforme alla condizione sociale dell'individuo, senza oltrepassarla, e così fatta che l'individualità non si trovi addosso questa condizione come una determinazione esteriore, anzi riempia da se stessa tale universalità e si mostri proprio per questo capace di qualcosa di più alto, allora il giudizio saprà l'interno di quell'azione come brama d'onore ecc. Siccome nell'azione in generale l'elemento agente giunge all'intuizione *di se stesso* nell'oggettività o al sentimento di sé nel suo esserci, e consegue, quindi, il godimento, allora il giudizio saprà l'interno come impulso verso una felicità propria, quand'anche questa consista sol-

tanto nell'interiore vanità morale, nel godimento che la coscienza ha della propria eccellenza, e nella pregustazione della speranza di una felicità futura. — Nessuna azione può sfuggire a un tal giudizio perché il dovere per il dovere, questo fine puro, è l'ineffettuale; il fine puro ha la sua effettualità nell'operare dell'individualità e l'azione ha quindi in sé il lato della particolarità. — Non c'è eroe per il suo cameriere; e non già perché quello non sia un eroe, — ma perché questo è un cameriere; con il quale l'eroe non ha a che fare come eroe, ma, in generale, nella singolarità del bisogno e della rappresentazione, ossia come essere che mangia, beve e veste panni. Similmente per il giudicare non c'è azione nella quale esso non possa contrapporre il lato della singolarità individuale al lato universale della azione, né possa fare all'agente il cameriere della moralità.

[230] Di conseguenza tale coscienza giudicante è essa stessa *spregevole* perché divide l'azione, e produce e fissa la diseguaglianza dell'azione con l'azione medesima. Inoltre quella coscienza è *ipocrisia* perché non spaccia siffatto giudicare per un'altra maniera d'esser cattivi, ma per la *giusta consapevolezza* dell'azione, esaltando sé, — in questa sua ineffettualità e vanità del sapere bene e meglio, — al di sopra dei fatti svalutati, mentre pretende che il suo inoperoso discorrere sia preso per un'eccellente *effettualità*. — Facendosi così eguale alla coscienza agente che vien da lei giudicata, essa vien da questa riconosciuta come identica con lei. La coscienza agente non solo si trova da quella appresa come un estraneo e un diseguale da lei, ma anzi trova quella, secondo la costituzione che a quella è propria, come eguale con sé. Intuendo tale eguaglianza ed *esprimendola*, la coscienza agente le si *confessa* ed aspetta dal canto suo che l'altra, come le si è resa eguale di

fatto, così anche replichi, e nel suo *discorso* esprima la sua eguaglianza; aspetta che si faccia avanti l'esserci che compia il riconoscimento. La sua confessione non è un'umiliazione, un avvilitamento, una degradazione rispetto all'altra, perché tale esprimere non è un'espressione unilaterale nella quale la coscienza agente ponga la sua *diseguaglianza* con l'altra; anzi essa esprime se stessa solo in forza dell'intuizione dell'*eguaglianza* di quella con sé; nella sua confessione essa esprime da parte sua *l'eguaglianza loro*; e la esprime perché il linguaggio è l'*esserci* dello spirito come immediato *Sé*; aspetta dunque che l'altra porti il suo contributo a tale esserci.

Solo, alla confessione del cattivo: *io lo sono*, non segue la replica di una confessione dello stesso genere. Quel giudicare non la intendeva così; tutt'altro! Esso respinge da sé una tale comunanza ed è il cuore duro che è per sé e rigetta la continuità con l'altro. — Allora la scena si capovolge. Quell'elemento che si era indotto alla confessione si vede respinto e scorge in fallo l'altro il quale rifiuta di fare uscire il proprio interno nell'esserci del discorso, contrapponendo al male la bellezza della propria anima e alla confessione la caparbia del carattere sempre eguale a se stesso nonché il silenzio consistente nel trattenere sé in se medesimo e nel non far getto di sé in cambio di un altro. È qui posta la suprema rivolta dello spirito certo di sé; esso si intuisce infatti come questo *semplice sapere del Sé* nell'altro, e precisamente in modo che anche la figura esteriore di questo altro non è, come lo era nella ricchezza, alcunché privo di essenza, una cosa; anzi, ciò che allo spirito vien contrapposto è il pensiero, il sapere stesso, ed è proprio questa continuità assolutamente fluida del puro sapere che rifiuta di stabilire la sua comunicazione con lui; con lui che già nella sua

confessione rinnegava il *separato esser-per-sé* e si poneva come particolarità tolta e quindi come la continuità con l'altro, cioè come universale. Ma l'altro trattiene *in lui stesso* il suo *esser-per-sé* che non giunge a comunicarsi; e in chi si confessa trattiene proprio la stessa cosa, da questo tuttavia già respinta. La coscienza giudicante si mostra per tal guisa come coscienza abbandonata dallo spirito e negatrice dello spirito; essa infatti non riconosce che nell'assoluta certezza di se stesso lo spirito domina su ogni operazione e su ogni effettualità, la può gettar via e far sì che non sia accaduta. In pari tempo non riconosce la contraddizione commessa quando non fa valere il ripudio, verificatosi nel *discorso*, come vero ripudio, mentre essa stessa ha la certezza del suo spirito non in un'azione effettuale, ma nel proprio interno, ed ha l'esserci di esso nel *discorso* del suo giudizio. È dunque essa stessa a ostacolare il ritorno dell'altro dall'operazione nell'esserci spirituale del discorso e nell'eguaglianza dello spirito, — e a produrre, con simile durezza, quella disequaglianza che tuttora è data.

[232] Ora, in quanto lo spirito certo di se stesso, come anima bella, non possiede la forza di alienare quel sapere di lei stessa il quale si mantiene in sé [*an sich*], essa non può giungere all'eguaglianza con la coscienza che è stata ripudiata e quindi nemmeno all'intuita unità di lei stessa nell'altro, non può giungere all'esserci; l'eguaglianza si avvera quindi soltanto negativamente, come un essere privo di spirito. L'anima bella priva di effettualità, nella contraddizione del suo puro Sé e della necessità che questo ha di alienarsi ad Essere e di mutarsi in effettualità; nell'immediatezza di questa opposizione fissata, — immediatezza che è soltanto il medio e la conciliazione della contraddizione portata alla sua pura astrazione e che è puro

essere o il vuoto nulla, — l'anima bella, dunque, come coscienza di questa contraddizione nella sua inconciliata immediatezza, è sconvolta fino alla pazzia e si consuma in tistiche nostalgie. Tale coscienza abbandona in effetto il duro persistere del suo *esser-per-sé*, ma produce soltanto l'unità non spirituale dell'essere.

[*Remissione e conciliazione*]. — La vera compensazione, quella *autocosciente* ed esistente, è già contenuta, secondo la sua necessità, in ciò che precede. Il rompersi del duro cuore e il suo innalzarsi ad universalità è lo stesso movimento già espresso nella coscienza che faceva confessione di sé. Le ferite dello spirito si rimarginano senza lasciar cicatrici; il fatto non è l'intranseunte, anzi viene dallo spirito riassorbito in se stesso; e il lato della singolarità che, sia come intenzione o come sua negatività e barriera nell'elemento dell'esserci, è presente nel fatto, è ciò che immediatamente dilegua. Il Sé attuatore, la forma della sua azione, è soltanto un *momento* dell'intiero, ed è, similmente, il sapere che determina mediante il giudizio e stabilisce la differenza del lato singolo e di quello universale dell'agire. Quel male pone tale alienazione di sé o pone sé come momento, attirato, mediante l'intuizione di se stesso, entro l'altro, nell'esserci facente confessione di sé. Ma a questo altro deve infrangersi il suo unilaterale e non riconosciuto giudizio; così come a quello il suo unilaterale e non riconosciuto esserci dell'esser-per-sé particolare; e come l'uno rappresenta la potenza dello spirito sopra la sua effettualità, così l'altro rappresenta la potenza sopra il suo determinato concetto.

Ma questo ripudia il pensiero produttore di divi- [234] sioni e la durezza dell'esser-per-sé che ad esso si attiene, perché in effetto intuisce se medesimo nel primo. Questo, che fa getto della sua effettualità rendendosi un *tolto questi*, si presenta con ciò in effetto come Uni-

versale; torna in se stesso come essenza dalla sua effettualità esteriore; quivi dunque la coscienza universale riconosce se stessa. — Il perdono che tale coscienza concede alla prima è la rinunzia a sé, alla sua essenza *ineffettuale* a cui equipara quell'altra che era *effettuale* agire, riconoscendo quest'altra, che dalla determinazione ricevuta dall'agire nel pensiero era detta il male, come buona; o piuttosto lascia cadere questa differenza del pensiero determinato e il suo per sé essente giudizio determinante, a quel modo che l'altra lascia cadere il per sé essente determinare dell'azione. — La parola della conciliazione è lo spirito *esistente* che intuisce il puro sapere di se stesso come essenza *universale* nel suo contrario, nel puro sapere di sé come *singularità* che è assolutamente in se stessa, — reciproco riconoscimento che è lo spirito assoluto.

[235] Lo spirito assoluto entra nell'esistenza soltanto in quel vertice, nel quale il suo puro sapere di se stesso è l'opposizione e lo scambio con se stesso. Sapendo che il suo *sapere puro* è l'essenza astratta esso è questo dovere compenetrato dell'atto del sapere, in opposizione assoluta a quel sapere che sa di essere l'essenza come assoluta *singularità* del Sé. Il primo sapere è la pura continuità dell'universale il quale sa la *singularità* sapentesi come essenza, come lo in sé nullo, come il male. Il secondo sapere è invece l'assoluta discrezione che sa se stessa assoluta nel suo puro uno, e sa quell'universale come l'ineffettuale che è solo *per altri*. Tutti e due i lati sono condotti a questa purezza in cui non hanno più in loro nessun esserci privo di Sé, nessun negativo della coscienza; anzi quel *dovere* è il carattere, rimanente eguale a se stesso, del suo saper se stesso; e questo male, similmente, ha il suo fine nel suo *esser-in-sé* e la sua effettualità nel suo discorso; il contenuto di questo discorso è la sostanza del suo sus-

sistere; il discorso è l'assicurazione della certezza dello spirito entro se stesso. — Entrambi gli spiriti certi di loro stessi non hanno alcun altro fine se non il loro puro Sé, non hanno alcun'altra realtà né alcun altro esserci, se non appunto questo puro Sé. Ma essi sono ancora diversi; e la diversità è quella assoluta perché è posta in questo elemento del concetto puro. Ed essa, anche, non lo è soltanto per noi, ma per i concetti stessi trovantisi in questa opposizione. Infatti questi concetti sono bensì concetti reciprocamente *determinati*, ma sono nello stesso tempo concetti in sé universali, così che essi riempiono l'intero ambito del Sé, e questo Sé non ha alcun altro contenuto tranne questa sua determinatezza, la quale né lo oltrepassa né è più limitata di lui; ché l'una, l'assolutamente universale, è il puro saper se stesso tanto quanto lo è l'altro, l'assoluta discrezione della *singularità*, ed ambedue sono soltanto questo puro sapersi. Tutt'e due le determinatezze sono dunque i concetti puri nell'atto del sapere; la loro determinatezza è anch'essa immediatamente sapere, ossia la loro *relazione* e opposizione è l'Io. E così essi sono *l'un per l'altro* questi diretti opposti; contrapposto a se stesso e entrato nell'esserci è quindi il perfetto *interno*; quei concetti costituiscono il *puro sapere* che, attraverso questa opposizione, è posto come *coscienza*. Ma non è ancora come *autocoscienza*; esso avrà tale attuazione nel movimento di questa opposizione. Ché questa opposizione è anzi essa stessa la *non discreta continuità* ed *eguaglianza* dell'Io = Io; e ciascun Io *per sé*, proprio mediante la contraddizione della sua universalità pura e in pari tempo ancora contrastante alla di lui eguaglianza con l'altro ed allontanantesene, si toglie in lui stesso. Con tale alienazione questo sapere scisso nel proprio esserci ritorna nell'unità del Sé; è l'Io *effettuale*, l'universale

saper se stesso nel suo *assoluto contrario*, nel sapere *entro sé* [*in sich*] essente, l'Io effettuale che in virtù della purezza del suo disceverato esser-entro-sé [*Insichsein*] è esso stesso il perfetto Universale. Il sì della conciliazione, in cui i due Io dimettono il loro opposto *esserci*, è l'*esserci* dell'Io esteso fino alla dualità, Io che quivi resta eguale a sé e che nella sua completa alienazione e nel suo completo contrario ha la certezza di se stesso; — è il Dio apparente in mezzo a loro che si sanno come il puro sapere.

VII.

La religione.

Nelle figurazioni fin qui vedute che si distinguono, [1] in generale, come coscienza, autocoscienza, ragione e spirito, anche la *religione* è bensì apparsa in generale come coscienza dell'essenza assoluta; — ma soltanto dal *punto di vista della coscienza* che è consapevole dell'essenza assoluta; ma in quelle forme non è apparsa l'essenza assoluta *in se e per se stessa*, non l'autocoscienza dello spirito.

Già la *coscienza*, in quanto è *intelletto*, diviene co- [2] scienza del *soprasensibile* o dell'*interno* dell'esserci oggettivo. Ma l'*ultrasensibile*, l'*eterno* o comunque lo si voglia chiamare, è *privo di Sé*; è soltanto *l'universale*, ancor ben lungi dall'esser lo spirito che si sa come spirito. Poi l'*autocoscienza*, che ha il suo compimento nella figura della *coscienza infelice*, era soltanto il *dolore dello spirito*, dolore che lottava ancora per riescire all'oggettività, senza però conseguirla. L'unità della autocoscienza singola e della sua essenza intrasmutabile, alla quale quella si adduce, resta così un *al di là* di essa. — L'immediato esserci della *ragione*, che per noi scaturiva da quel dolore, e le sue peculiari figure non hanno religione perché la loro autocoscienza sa o cerca sé nell'*immediato* presente.

Invece nel mondo etico noi vedemmo una religione, [3] e precisamente la religione degli inferi; essa è la *credenza nella paurosa, ignota notte del destino* e nella

Eumenide dello spirito dipartito; — quella, la pura negatività nella forma dell'universalità, questa, la medesima negatività nella forma della singolarità. In quest'ultima forma l'essenza assoluta è dunque bensì il Sé ed è bensì presente a quel modo che anche il Sé lo è; tuttavia, il Sé singolo è questa ombra singola che ha separato da sé l'universalità, che è il destino. Essa è bensì ombra, è questi tolto, e quindi Sé universale; ma quel valore negativo non è ancora convertito in questo valore positivo; e quindi, in pari tempo, il Sé tolto significa ancora immediatamente un questi particolare e privo di essenza. Ma il destino senza il Sé resta la notte inconsapevole che non giunge a distinzione in lei, né alla chiarezza del saper se stesso.

[4] Questa fede nel nulla della necessità e negli inferi diventa fede nel cielo, perché il Sé dipartito si deve unificare con la sua universalità, deve in essa discernere ciò ch'esso contiene e, così, farsi chiaro a sé. Ma noi vedemmo questo regno della fede dispiegare il suo contenuto soltanto nell'elemento del pensare, senza il concetto, e lo vedemmo quindi tramontare nel suo destino, cioè nella religione del rischiaramento. In questa si ripristina l'al di là ultrasensibile dell'intelletto; ma così, che l'autocoscienza sta paga al di qua senza sapere l'ultrasensibile, il vuoto al di là, — non conoscibile, e non temibile, — né come Sé né come potenza.

[5] Nella religione della moralità, infine, si ristabilisce che l'essenza assoluta è un contenuto positivo; ma esso è unito con la negatività del rischiaramento. È un essere che è ritornato nel Sé e vi resta chiuso allo stesso modo che è un contenuto distinto le cui parti sono immediatamente e negate e proposte. Ma il destino, ove affonda questo movimento contraddittorio, è il Sé consapevole di sé come del destino dell'essenza e dell'effettualità.

Nella religione lo spirito che sa se stesso è immediatamente la sua propria autocoscienza pura. [6] Quelle figure di esso che vennero considerate, — lo spirito vero, lo spirito estraniato da sé, e lo spirito certo di se stesso, — costituiscono insieme lui nella sua coscienza, la quale contrapponendosi al suo mondo, non vi si riconosce. Ma nello spirito coscenzioso esso assoggetta a sé sia il suo mondo oggettivo in generale, e sia anche la sua rappresentazione e i suoi concetti determinati; ed è ora autocoscienza che è presso di sé. In questa esso ha per sé, rappresentato come oggetto, il valore di essere lo spirito universale, che contiene in se stesso ogni essenza e ogni effettualità; ma non è nella forma di effettualità libera o della natura che appare indipendente. Ha bensì figura o la forma dell'essere, daché è oggetto della sua coscienza; ma poiché questa nella religione è posta nella determinazione essenziale di essere autocoscienza, la figura è del tutto trasparente a se stessa; e l'effettualità ch'esso contiene è in lui inclusa o in lui tolta proprio in quella guisa come quando noi parliamo di ogni effettualità; essa è la pensata effettualità universale.

Siccome dunque nella religione la determinazione [7] della coscienza peculiare allo spirito non ha la forma del libero esser-altro, l'esserci di questa coscienza è distinto dalla sua autocoscienza, e la sua effettualità peculiare cade fuori della religione; si tratta bensì di un unico spirito di ambedue, ma la sua coscienza non li abbraccia ambedue in una volta; e la religione appare come una parte dell'esistenza e del darsi da fare, la cui altra parte è la vita nel suo mondo effettuale. Ora, come noi sappiamo che lo spirito nel suo mondo e lo spirito consapevole di sé come spirito o lo spirito nella religione sono la stessa cosa, così la pienezza della religione consiste nella possibilità che l'una cosa e l'altra si

facciano reciprocamente eguali; e non solo che la sua effettualità sia abbracciata dalla religione, ma per contro, che lo spirito, come spirito consapevole di se stesso, si faccia effettuale e *oggetto della propria coscienza*. — Siccome nella religione lo spirito si *rappresenta* a lui stesso, esso è coscienza, e l'effettualità implicita nella religione è la forma e la veste della sua rappresentazione. Ma in questa rappresentazione l'effettualità non incontra il suo pieno diritto, quello cioè di non essere soltanto veste, ma *esistenza indipendente e libera*; e viceversa, mancandole il compimento in lei stessa, essa è una figura determinata, che non consegue ciò che deve rappresentare, cioè lo spirito consapevole di se stesso. Per potere esprimere lo spirito di sé consapevole, la sua figura non dovrebbe essere altro da lui, ed esso così dovrebbe apparire o essere effettuale a sé come esso è nella sua essenza. Così soltanto verrebbe raggiunta anche quella che può sembrare essere l'esigenza del contrario: che cioè l'*oggetto* della sua coscienza abbia in pari tempo la forma di libera effettualità; ma soltanto lo spirito che è oggetto a sé come spirito assoluto, è a sé una libera effettualità, proprio in quella misura che esso in quest'atto rimane cosciente di se stesso.

[8] Dacché anzitutto vengon distinte l'autocoscienza e la coscienza propriamente detta, la religione e lo spirito nel suo mondo ovvero l'esserci dello spirito, tale esserci consiste nell'intero dello spirito, in quanto si rappresenta i suoi momenti come scomponentisi l'uno da l'altro e ciascuno per sé. Ma i momenti sono la coscienza, l'autocoscienza, la ragione e lo spirito; — lo spirito, cioè, come spirito immediato che non è ancora la consapevolezza dello spirito. La loro totalità, presa insieme, costituisce lo spirito nella sua esistenza mondana; lo spirito come tale comprende le figurazioni fin qui esposte nelle determinazioni generali, nei mo-

menti testé ricordati. La religione presuppone il loro intero decorso ed è la loro *totalità semplice* o il loro *Sé assoluto*. — Del resto, rispetto alla religione il loro decorso non è rappresentabile nel tempo. Soltanto lo spirito nella sua intierezza è nel tempo, e le figure che sono figure dell'intero *spirito* come tale si rappresentano in un susseguirsi le une alle altre; poiché solo l'intero ha vera e propria effettualità, ed ha quindi quella forma della pura libertà rispetto ad altro la quale si esprime come tempo. Ma i *momenti* dell'intero, coscienza, autocoscienza, ragione e spirito, essendo momenti, non hanno l'un rispetto all'altro un esserci differente. — Come lo spirito si distinse dai suoi momenti, così devesi, in terzo luogo, distinguere da questi momenti stessi la loro determinazione singularizzata. Noi, cioè, vedemmo ciascuno di quei momenti distinguersi ancora in lui stesso in un proprio decorso e darsi figure diverse: come nella coscienza, per es., si distingueva la certezza sensibile e la percezione. Questi ultimi lati si rescindono gli uni da gli altri nel tempo e appartengono a uno *speciale intero*. — Infatti lo spirito scende dalla sua *universalità* alla *singularità* attraverso la *determinazione*. La determinazione o medio è *coscienza, autocoscienza* e così via. La *singularità*, peraltro, è costituita dalle figure di questi momenti. Queste rappresentano perciò lo spirito nella sua singularità o effettualità e si distinguono nel tempo, ma così tuttavia che la seguente contiene in lei le precedenti.

Se quindi la religione è il compimento dello spirito, [9] in cui i singoli momenti dello spirito stesso, coscienza, autocoscienza, ragione e spirito, *ritornano* e sono *ritornati* come nel loro *fondamento*, essi costituiscono insieme l'*effettualità esistente* dello spirito intero, il quale è soltanto come il movimento distinguente e in sé ritornante di questi suoi lati. Il divenire della religione

in genere è contenuto nel movimento dei momenti universali. Ma dacché ognuno di questi attributi venne rappresentato com'esso non solo si determina in generale, ma com'esso è *in sé* e *per sé*, cioè com'esso in se stesso decorre quale intiero, così non solo è sorto anche il divenire della religione *in generale*; ma quei completi decorsi dei lati *singoli* comprendono parimente la *determinatezza* della religione stessa. Lo spirito intero, lo spirito della religione, è ancora una volta il movimento per cui esso perviene dalla sua immediatezza al *sapere* di ciò che esso è *in sé* o immediatamente, e per cui la *figura* nella quale esso appare per la sua coscienza eguaglia in modo completo la sua essenza, così che esso si intuisce com'esso è. — In questo divenire è dunque esso stesso in figure *determinate* costituenti le differenze di questo movimento; col che la religione determinata ha nello stesso tempo un *determinato* *spirito effettuale*. Se dunque allo spirito che è giunto al sapere di sé appartengono in genere coscienza, autocoscienza, ragione e spirito, alle figure *determinate* dello spirito giunto al sapere di sé appartengono le forme *determinate* che, in ciascuna particolarmente, si sono sviluppate entro la coscienza, l'autocoscienza, la ragione e lo spirito. Per il suo *spirito effettuale* la figura *determinata* della religione estrae dalle figure di ciascheduno de' suoi momenti quella che le corrisponde. La *determinatezza* principale della religione si protrae in tutti i lati della sua esistenza effettuale, imprimendo loro questa comune impronta.

[10] In tal modo le figure che fin qui si sono presentate si dispongono diversamente da quello ch'esse apparivano nella loro serie; e su questo punto occorre anzitutto fare qualche breve e necessaria considerazione. — Nella serie presa in esame ogni momento, approfondendosi in sé, si costituiva a un intiero nel suo pe-

culiare principio; e il riconoscere era il profondo o lo spirito ov'essi, che per sé non hanno sussistenza alcuna, avevano la loro sostanza. Ma tale sostanza è ormai uscita fuori; essa è la profondità dello spirito certo di se stesso, la quale non consente al singolo principio di isolarsi né di costituirsi in se stesso a intiero; anzi, raccogliendo tutti questi momenti e tenendoli uniti in sé, essa procede in tutta questa ricchezza del suo *spirito effettuale*; e tutti i momenti particolari di esso prendono in sé e ricevono in comune la medesima *determinatezza* dell'intiero. — Questo spirito certo di se stesso e il suo movimento sono la loro verace effettualità e l'esser-*in-sé* e *per-sé*, il quale conviene a ciascun *singolo momento*. — Se dunque l'una serie fin qui considerata, nel suo progredire segnava in lei per nodi i regressi, ma se ne disimpegnava nuovamente in una lunghezza, essa è ormai come rotta in questi nodi, i momenti universali, e frazionata in molte linee che, raccolte insieme in un fascio, si riuniscono poi simmetricamente, di guisa che le medesime differenze nelle quali ogni speciale linea prendeva forma entro di lei, vengono a coincidere. — Del resto dall'intero corso dell'esposizione appare di per sé come si debba intendere questo coordinamento, qui rappresentato, delle direzioni generali, così che diventa superfluo notare che queste distinzioni si debbono essenzialmente considerare solo come momenti e non come parti del divenire; nello spirito effettuale esse sono attributi della sua sostanza; ma nella religione sono anzi soltanto predicati del soggetto. — Parimente in sé o per noi tutte le forme in genere sono bensì contenute nello spirito e in ciascun momento; ma quando si tratta della sua effettualità, tutto dipende soltanto dalla determinatezza che per lui è nella sua coscienza, dalla determinatezza in cui esso sa espresso il suo Sé o dalla figura in cui esso sa la sua essenza.

(11) La distinzione fatta tra lo spirito *effettuale* e quello che si sa come spirito, o fra se stesso come coscienza e come autocoscienza, è tolta nello spirito che si sa secondo la sua verità; la sua coscienza e la sua autocoscienza si pareggiano. Ma come qui la religione è soltanto *immediata*, questa differenza non è ancora ritornata nello spirito. È posto soltanto il *concetto* della religione; in questo l'essenza è l'*autocoscienza* che è a sé ogni verità e che quivi contiene ogni effettualità. Questa autocoscienza, come coscienza, ha sé ad oggetto; lo spirito che si sa solo *immediatamente* si è dunque spirito nella *forma dell'immediatezza*, e la determinatezza della figura, nella quale esso appare a sé, è quella dell'*essere*. Questo essere non è *riempito* di sensazione, né di materia varia, né di qualsivoglia altro momento unilaterale, fini e determinazioni; ma è pieno dello spirito, ed è saputo da sé come ogni verità ed effettualità. Così questo *riempimento* non è eguale alla sua *figura*; lo spirito come essenza non è eguale alla sua coscienza. Esso sarà effettuale soltanto come spirito assoluto perché allora, come è nella *certezza di se stesso*, così è a sé anche nella sua *verità*; ovverosia gli estremi nei quali si divide come coscienza, sono l'un per l'altro in figura di spirito. La figurazione che lo spirito assume come oggetto della sua coscienza resta riempita dalla certezza dello spirito come dalla sostanza; per questo contenuto dilegua ogni decadere dell'oggetto a pura oggettività, a forma di negatività dell'autocoscienza. L'unità immediata dello spirito con se stesso è il *fondamento o coscienza pura, al di dentro della quale la coscienza si scompone*. Incluso così nella sua autocoscienza pura, esso esiste nella religione non quale creatore di una *natura* in generale; ciò ch'esso produce in questo movimento sono invece le sue figure come spiriti che insieme formano la completezza della

sua apparizione; e questo stesso movimento è il divenire della completa effettualità dello spirito attraverso i lati singoli di essa o attraverso le effettualità incomplete dello spirito stesso.

La prima effettualità dello spirito è il concetto della religione stessa, o la religione come *religione immediata* e quindi *naturale*; in lei lo spirito si sa come proprio oggetto in figura naturale o immediata. Ma la *seconda* è necessariamente quella di sapersi nella figura della *naturalità tolta* o del *Sé*. Essa è quindi la religione *artistica* perché la figura si eleva alla forma del *Sé* mercé la *produzione* della coscienza, così che questa contempla nel suo oggetto il suo operare ossia il *Sé*. La *terza* effettualità, infine, toglie il carattere di unicità delle prime due; il *Sé* è tanto *immediato* quanto l'immediatezza è *Sé*. Se nella prima lo spirito è in genere nella forma della coscienza, e nella seconda in quella dell'autocoscienza, nella terza esso è nella forma dell'unità di ambedue; esso ha la figura dell'*esser-in-sé e per-sé*; ed essendo così rappresentato com'è in sé e per sé, questa è la *religione rivelata*. Ma sebbene lo spirito giunga in essa alla sua *figura vera*, la *figura stessa* e la *rappresentazione* sono ancora il lato insuperato, dal quale lo spirito deve passare nel *concetto*, per risolvere in lui interamente la forma dell'oggettività, in lui che racchiude in sé anche questo suo opposto. Lo spirito ha colto allora il concetto di se stesso, a quel modo che noi lo abbiamo colto proprio ora; e la sua figura o l'elemento del suo esserci, dacché essa è il concetto, è lui stesso.

A.

Religione naturale.

- [13] Lo spirito che sa lo spirito è coscienza di se stesso, ed è a sé nella forma dell'oggettivo; esso è, ed è nello stesso tempo l'esser-per-sé. Esso è per sé, è il lato della autocoscienza, e propriamente in contrapposizione al lato della sua coscienza o del rapportare sé a sé come oggetto. Nella sua coscienza è l'opposizione e quindi la *determinatezza* della figura della quale esso appare a sé e sa sé. Di questa *determinatezza* soltanto trattasi in questa disamina della religione, giacché l'essenza dello spirito non ancora atteggiata in figure o il suo concetto puro si son già palesati. Ma la differenza della coscienza e dell'autocoscienza cade parimente al di dentro di quest'ultima; la figura della religione non contiene l'esserci dello spirito a quel modo ch'esso è natura libera dal pensiero o pensiero libero dall'esserci; bensì quella figura è tanto l'esserci mantenuto nel pensare, quanto è un pensato che c'è a se medesimo. — Una religione si distingue dall'altra a seconda della *determinatezza* di quella figura nella quale lo spirito sa sé; è tuttavia da notarsi che l'esposizione di questo suo sapere di sé secondo questa *determinatezza singola* non esaurisce di fatto l'intiero di una religione effettiva. La serie delle diverse religioni che son per risultare, rappresenta ancora una volta anch'essa solamente i diversi lati di una singola o meglio di *ogni singola* religione, e le rappresentazioni che sembrano contrasse-

gnare una religione effettiva in confronto di un'altra, hanno luogo in ciascuna. Soltanto, la diversità deve nello stesso tempo essere considerata anche come una diversità della religione. Infatti, mentre lo spirito si trova nella differenza della sua coscienza e della sua autocoscienza, il movimento ha la meta di togliere questa differenza capitale e di dare alla figura, che è oggetto della coscienza, la forma dell'autocoscienza. Ma questa differenza non è già tolta quando le figure che quella coscienza contiene hanno in loro anche il momento del Sé, e il Dio viene *rappresentato* come autocoscienza. Il Sé *rappresentato* non è quello *effettuale*; affinché esso, come ogni ulteriore determinazione della figura, a questa veramente appartenga, da una parte dev'essere posto in lei dall'operare dell'autocoscienza; d'altra parte la determinazione inferiore deve mostrarsi tolta e compresa dalla superiore. Infatti il rappresentato cessa di essere rappresentato ed estraneo al proprio sapere solo quando il Sé lo ha prodotto, e considera allora la determinazione dell'oggetto come la *sua propria*, e intuisce quindi sé in lui. — Con quest'attività la determinazione inferiore è nello stesso tempo dileguata; perché l'operare è il negativo che si compie a spese di un altro; in quanto la determinazione inferiore seguiti ad essere in gioco, essa è rientrata nell'essenzialità; così come, al contrario, quando l'inferiore ha tuttora il sopravvento, ma anche la superiore sussiste, quella ha luogo in modo privo di Sé a fianco dell'altra. Se quindi le diverse rappresentazioni al di dentro di una singola religione presentano tutto il movimento delle sue forme, il carattere di ciascuna è determinato dalla particolare unità della coscienza e dell'autocoscienza, perché quest'ultima ha compresa in sé la determinazione dell'oggetto della prima, col suo operare si è completamente appropriata tale determinazione, e la

sa come l'essenziale di contro all'altre. — La verità della fede in una determinatezza dello spirito religioso si mostra in ciò: che lo spirito *effettuale* è costituito come la figura nella quale esso si intuisce nella religione; — così, per es., l'incarnazione di Dio che si trova nella religione orientale non ha verità alcuna perché il suo spirito effettuale manca di questa conciliazione. — Non è qui il luogo di tornare dalla totalità delle determinazioni alla determinazione singola, né di mostrare in quale figura al di dentro di lei e della sua particolare religione sia compresa la completezza delle rimanenti. La forma superiore, retrocessa sotto una inferiore, difetta del suo significato per lo spirito autocosciente; essa appartiene a lui solo superficialmente e alla sua rappresentazione. Essa è da considerarsi nel suo significato proprio, là dove è principio di questa particolare religione e avvalorata dal suo spirito effettuale.

a.

L'essenza luminosa.

[14] Per ora lo spirito come l'essenza che è *autocoscienza*, — o l'essenza autocosciente che è ogni verità e sa ogni effettualità come se stessa, — è, rispetto alla realtà ch'esso si dà nel movimento della propria coscienza, soltanto il *suo concetto*; e rispetto al giorno di tale dispiegamento questo concetto è la notte della sua essenza; è, rispetto all'esistenza dei suoi momenti come figure indipendenti, il segreto creativo della sua nascita. Questo segreto ha in se stesso la sua rivelazione; perché l'esserci ha in questo concetto la sua necessità essendo esso concetto lo spirito che si sa, e avendo quindi nella sua essenza il momento di essere coscienza

e di rappresentarsi oggettivamente. — È il puro Io che nella sua alienazione ha in sé come *universale oggetto* la certezza di se stesso; ossia questo oggetto è per l'Io la compenetrazione di tutto il pensiero e di tutta l'effettualità.

Nella immediata prima scissione dello spirito asso- [15] luto che sa sé, la sua figura ha quella determinazione che conviene alla *coscienza immediata* o alla certezza sensibile. Esso si intuisce nella forma dell'essere; non peraltro in quella dell'essere privo di spirito e riempito di accidentali fortuite determinazioni della sensazione, essere che appartiene alla certezza sensibile; anzi l'essere riempito di spirito. Questo tien chiusa in sé anche la forma che si presentava nell'*autocoscienza immediata*: la forma del *signore* contrapposta all'autocoscienza dello spirito la quale torna indietro dal suo oggetto. — Questo essere riempito del concetto dello spirito è dunque la *figura della relazione* semplice dello spirito a se stesso o la figura della mancanza di figura. In grazia di questa determinazione tale figura è la pura, aurorale *essenza luminosa* che tutto contiene e riempie, e che si conserva nella sua sostanzialità priva di forma. Il suo esser-altro è il negativo altrettanto semplice, la *tenebra*; i movimenti della sua propria alienazione, le sue creazioni nel docile elemento del suo esser-altro sono piogge di luce; essi, nella loro semplicità, sono parimente il suo divenir-per-sé e il ritorno dalla sua esistenza, torrenti di fuoco che consumano la figurazione. La differenza che quell'essenza si dà, si propaga bensì nella sostanza dell'esserci e si plasma nelle forme della natura; ma l'essenziale semplicità del suo pensiero vaga in esse priva di consistenza e d'intelligenza, allarga i propri confini fino all'immensità, e risolve la sua bellezza cresciuta a magnificenza nella sua sublimità.

Il contenuto che questo puro essere sviluppa, o il [16]

suo percepire, è perciò un inessenziale gioco in quella sostanza che soltanto *sorge* senza *calare* in se stessa, senza farsi soggetto e senza consolidare, mediante il *Sé*, le sue differenze. Le sue determinazioni sono soltanto attributi che non riescono a diventare indipendenza, ma rimangono soltanto nomi dell'Uno dai molti nomi. Questo è rivestito delle multiformi forze dell'esistenza e delle figure dell'effettualità, come di un ornamento privo di *Sé*; esse sono soltanto messaggere della sua potenza prive di volontà propria, visioni della sua magnificenza e voci della sua lode.

[17] Ma questa vita convulsa si deve determinare come *esser-per-sé* e deve dar consistenza alle sue dileguanti figure. L'essere immediato in cui quella vita si contrappone alla sua coscienza, è esso stesso la potenza *negativa* risolvete le sue differenze. Questo essere è dunque veramente il *Sé*, e lo spirito passa quindi a sapersi nella forma del *Sé*. La luce pura decompone la sua semplicità come un'infinità di forme e si offre in olocausto all'esser-per-sé, per modo che il singolo si prenda il sussistere nella sua sostanza.

b.

La pianta e l'animale.

[18] Lo spirito autocosciente che dall'essenza priva di figura è entrato in sé, o che ha elevato la sua immediatezza a *Sé* in generale, determina la sua semplicità come una molteplice varietà dell'esser-per-sé ed è la religione della *percezione* spirituale, dove lo spirito si disgrega nell'innumerabile pluralità di spiriti più deboli e più forti, più ricchi e più poveri. Questo panteismo, che è anzitutto il *quieto* sussistere di questi atomi spirituali, diventa il movimento *ostile* in se stesso. L'inno-

cenza della *religione dei fiori*, che è soltanto rappresentazione del *Sé* priva di *Sé*, passa nella serietà della vita che lotta, nel peccato della *religione degli animali*; la quiete e l'impotenza dell'individualità intuitiva passa nel distruttore *esser-per-sé*. — Non giova aver tolto alle cose della percezione la *morte dell'astrazione*, né averle elevate a essenza della percezione spirituale. L'animazione di questo regno degli spiriti ha in lei quella morte per la determinatezza e la negatività che invadono la sua innocente indifferenza. Con la determinatezza e la negatività la dispersione nella varietà delle quiete figure delle piante diventa un movimento ostile in cui le gonfia l'odio del loro *esser-per-sé*. — L'autocoscienza *effettuale* di questo spirito disperso è una moltitudine di isolati e insocevoli spiriti patrii, che nel loro odio si combattono a morte e diventano consapevoli di determinate figure animalesche come della loro essenza, perché non sono altro che spiriti animaleschi, non sono altro che vite animali separantisi e consapevoli di sé senza universalità.

Ma in quest'odio si esaurisce la determinatezza del- [19]
l'esser-per-sé puramente negativo, e mediante questo movimento del concetto lo spirito entra in un'altra figura. L'esser-per-sé *tolto* è la forma dell'oggetto, che è prodotta per mezzo del *Sé* o che, piuttosto, è il *Sé* prodotto, consumantesi, cioè facentesi cosa. L'artefice mantiene perciò il sopravvento sopra gli spiriti animaleschi sol dilaniatori, l'artefice, il cui operare non è soltanto negativo, ma acquietato e positivo. La coscienza dello spirito è dunque ormai il movimento che ha sorpassato tanto l'immediato *esser-in-sé*, quanto l'astratto *esser-per-sé*. Siccome lo *in-sé* è degradato a una determinatezza mediante l'opposizione, esso non è più la forma propria dello spirito assoluto, ma un'effettualità che la sua coscienza trova opposta a sé

come l'esserci il più comune; essa lo toglie; e così non è soltanto questo togliente esser-per-sé; anzi produce anche la sua rappresentazione, l'esser-per-sé esteriorizzato nella forma di un oggetto. Tale produzione, tuttavia, non è ancora quella perfetta, ma è un'attività condizionata ed è il formare di un *quid* dato.

c.

L'artefice.

[20] Qui lo spirito appare dunque come l'*artefice*, e il suo operare con cui esso produce se stesso come oggetto, senza però avere ancora colto il pensiero di sé, — è un lavorare istintivo, come le api fabbricano le loro celle.

[21] La prima forma, essendo quella immediata, è la forma astratta dell'intelletto, e l'opera non è ancora in lei stessa riempita dallo spirito. I cristalli delle piramidi e degli obelischi, semplici combinazioni di linee rette con superfici piane ed eguali proporzioni di parti nelle quali è eliminata l'incommensurabilità della curva, sono i lavori di questo artefice della forma severa. In forza della mera intelligibilità della forma, essa non è il suo significato in lei stessa, non è il Sé spirituale. Le opere ricevono dunque soltanto lo spirito o in se stesse come un estraneo spirito dipartito che ha abbandonato la sua vivente compenetrazione con l'effettualità e, morto esso stesso, entra in quei cristalli mancanti di vita; oppure esse si riferiscono esteriormente a lui come tale che è esso stesso esteriore e non esiste come spirito, — come alla luce nascente che getta su di loro il suo significato.

[22] La separazione dalla quale muove lo spirito che lavora, la separazione dell'*esser-in-sé* che diventa materia da lui lavorata, e dell'*esser-per-sé* che è il lato del-

l'autocoscienza intenta al lavoro, gli si è fatta oggettiva nell'opera sua. Il suo ulteriore sforzo deve mirare a togliere questa separazione dell'anima e del corpo, a dar veste e figura alla prima in lei stessa, ma anche ad animare il secondo. Ambedue i lati, mentre sono avvicinati l'uno all'altro, mantengono, in quest'atto, l'uno rispetto all'altro, la determinatezza dello spirito rappresentato e della veste che lo avvolge: la sua unità con se stesso contiene questa opposizione di singolarità e di universalità. Mentre l'opera si raccosta a se stessa nei suoi lati, accade con ciò nello stesso tempo l'altra cosa, che cioè si fa più vicina all'autocoscienza che lavora, e che questa, nell'opera, giunge a sapere se stessa com'è in sé e per sé. Così essa costituisce, per a'tro, solo il lato astratto dell'*attività* dello spirito, lato che non sa ancora il suo contenuto in se stesso, bensì nell'opera dello spirito, la quale è una cosa. L'artefice stesso, lo spirito interno, non è ancora apparso; ma è tuttora l'essenza interiore e nascosta, che come intiero è data solo come scomposta nell'autocoscienza attiva e nell'oggetto da lei prodotto.

La dimora circondante, dunque, l'effettualità esteriore, che soltanto ora è elevata alla forma astratta dell'intelletto, è elaborata dall'artefice a forma più animata. Egli usa a tal fine la vita delle piante che non è più sacra come lo era al debole panteismo precedente; ma vien presa da lui, che si coglie come l'essenza per sé essente, a guisa di qualcosa da potersi adoperare, e viene retrocessa a lato esteriore e ornamentale. Ma essa non viene usata senza alterazione; anzi il lavoratore della forma autocosciente cancella in pari tempo la transitorietà che l'esistenza immediata di questa vita ha in questa vita stessa, e accosta le sue forme organiche a quelle più rigorose e più universali del pensiero. Quando la forma organica viene lasciata libera, con-

tinua a propagarsi nella particolarità; ma quando da una parte viene soggiogata dalla forma del pensiero, eleva d'altra parte queste figure rettilinee e piane a curvatura animata, — mescolanza che diventa la radice della libera architettura.

[24] Questa dimora, il lato dell'*elemento universale* o della natura inorganica dello spirito, chiude ora in sé anche una figura della *singularità*, la quale avvicina all'effettualità lo spirito prima separato dall'esserci, ad esso interno o esterno, e con ciò rende l'opera più simile all'autocoscienza attiva. Anzitutto il lavoratore si rivolge alla forma dell'*esser-per-sé* in generale, alla *figura animale*. Che nella vita animale egli sia consapevole di sé in modo non più immediato, egli lo prova atteggiandosi, di contro ad essa, come la forza produttiva e sapendosi in quella vita come nell'*opera sua*, col che la forza produttiva diviene in pari tempo una forza tolta e il geroglifo di un significato diverso, di un pensiero. Ond'essa, anche, non viene usata più da sola e tutta dal lavoratore, ma frammista alla figura del pensiero, alla figura umana. Ma all'opera manca ancora la figura e l'esserci in cui il Sé esiste come Sé; — le manca ancor questo: di esprimere in lei stessa che essa racchiude in sé un valore interiore; le manca il linguaggio, l'elemento dove è riposto il senso stesso che la riempie. Perciò l'opera, se pur si è del tutto purificata dall'animalesco e se porta in lei la sola figura dell'autocoscienza, è tuttora la figura priva di tonalità che abbisogna del raggio del sole nascente per avere la tonalità che, prodotta dalla luce, è anche soltanto suono e non parola, soltanto segno di un Sé esteriore, non già dell'interiore.

[25] A questo Sé esteriore della figura si contrappone l'altra figura che dà segno di avere in lei un *interno*. La natura ritornante nella sua essenza degrada quella

sua viva varietà che si individualizza e confonde nel suo movimento, fino a un edificio inessenziale che è la *coperta dell'interno*; e da prima questo interno è ancora la semplice tenebra, l'immoto, la pietra nera ed informe.

L'una rappresentazione e l'altra comprendono l'*interiorità* e l'*esserci*, — i due momenti dello spirito; e in pari tempo tutte e due le rappresentazioni contengono tutti e due i momenti in proporzione opposta; il Sé sia come Interno che come Esterno. Tutte e due le rappresentazioni dovranno venire unificate. — L'anima della statua dalla forma umana non deriva ancora dall'interno, non è ancora il linguaggio, l'esserci che è in lui stesso interiore; e l'interno del multiforme esserci è ancora elemento muto che non si distingue in se stesso e che è ancor separato dal suo esterno al quale appartengono tutte le distinzioni. — L'artefice unisce perciò l'uno e l'altro momento nella mescolanza della figura naturale e di quella autocosciente; e queste essenze ambigue e a se stesse enigmatiche, l'elemento cosciente in lotta con l'inconscio, accoppiando l'Interno semplice con l'Esterno molteplice delle figure, l'oscurità del pensiero con la chiarezza dell'espressione, — erompono nel linguaggio di una sapienza profonda e difficile a intendere.

In quest'opera cessa il lavoro istintivo che produceva [27] in contrapposizione all'autocoscienza l'opera incosciente; in quest'opera, infatti, all'attività dell'artefice che costituisce l'autocoscienza si fa incontro un interno che è altrettanto autocosciente e che si esprime. Egli è assunto qui fino alla scissione della sua coscienza dove lo spirito incontra lo spirito. In questa unità dello spirito autocosciente con se stesso, in quanto lo spirito è figura e oggetto della propria coscienza, si purificano dunque le sue mescolanze con l'inconscia guisa della figura naturale e immediata; queste mostruosità della figura,

del discorso e dell'operazione si risolvono in figurazioni spirituali, — in un esterno che è andato in se stesso, in un interno che estrinseca sé da sé e in sé, — si risolvono in pensiero il quale è chiaro esserci che partorisce se stesso e conserva la sua figura a lui conforme. Lo spirito è *artista*.

B.

La religione artistica.

Lo spirito ha elevato la sua figura, in cui esso è [28] per la sua coscienza, nella forma della coscienza stessa, e produce a sé questa forma. L'artefice ha abbandonato il lavorare *sintetico*: il *mischiare* le forme eterogenee, del pensiero e della natura; avendo la figura guadagnato la forma dell'attività autocosciente, egli è divenuto artefice spirituale.

Se noi domandiamo quale sia lo spirito *effettuale* [29] che ha nella religione artistica la consapevolezza della sua essenza assoluta, è manifesto trattarsi dello spirito *etico* o dello spirito *vero*. Questo non è soltanto la sostanza universale di tutti i singoli; ma, avendo essa per la coscienza effettuale la figura della coscienza, ciò vuol dire che la sostanza stessa, avendo individuazione, è saputa da loro come la loro propria essenza e la loro propria opera. Così essa non è per loro l'essenza luminosa nella cui unità l'esser-per-sé dell'autocoscienza, contenuto solo negativamente, solo transitoriamente, intuisce il signore della sua effettualità; — né è l'incessante divorarsi di popolazioni prese da odio reciproco, né il loro soggiogamento a caste costituenti nel loro insieme la parvenza dell'organizzazione di un intero perfetto, al quale manca peraltro la libertà universale degli individui. Anzi è la nazione libera, dove il costume costituisce la sostanza di tutti; e tutti e ciascun singolo fanno l'effettualità e l'esserci di que-

sta sostanza come la volontà propria e la propria opera.

[30] La religione dello spirito etico è peraltro l'innalzamento di esso al di sopra della propria effettualità, il ritorno *dalla sua verità* nel puro *sapere di se stesso*. Vivendo la nazione etica nell'unità immediata con la sua sostanza, e non avendo in lei il principio della singolarità dell'autocoscienza, la sua religione appare nella sua perfezione soltanto nel *distaccarsi* dal suo *sussistere*. Ché l'*effettualità* della sostanza etica riposa, da una parte, sulla sua quieta *immutabilità* in contrapposizione al movimento assoluto dell'autocoscienza, e quindi sul non essere ancora quest'ultima tornata in se stessa dal suo quieto costume e dalla sua solida fiducia; d'altra parte, sulla organizzazione dell'autocoscienza, organizzazione che si attua in una molteplicità di diritti e di doveri, nonché nella partizione nelle masse delle classi e del loro fare particolare che coopera a costituire un intiero, — e quindi su ciò: che il singolo è contento della limitazione del suo esserci e non ha ancora colto il pensiero illimitato del suo libero Sé. Ma quella quieta e *immediata* fiducia nella sostanza ritorna nella *fiducia in sé* e nella *certezza di se stesso*; e la pluralità dei diritti e dei doveri nonché il fare limitato sono lo stesso movimento dialettico dell'elemento etico, come la pluralità delle cose e delle loro determinazioni, — movimento che trova la sua quiete e la sua saldezza soltanto nella semplicità dello spirito certo di sé. — Il perfezionamento dell'eticità a libera autocoscienza e il destino del mondo etico sono perciò l'individualità andata in se stessa, l'assoluta leggerezza dello spirito etico che ha risolto in sé tutte le solide distinzioni del suo sussistere e le masse della sua articolazione organica, e, di sé completamente sicuro, è giunto alla gioiosità illimitata e al più libero godimento di se stesso. Questa

certezza semplice dello spirito in se stesso è ambigua: cioè quieto sussistere e solida verità, e nello stesso tempo assoluta inquietudine e il morire dell'eticità. Ma essa si muta in quest'ultimo; perché la verità dello spirito etico è ancora soltanto quella sostanziale essenza e fiducia in cui il Sé non si sa come singolarità libera, e che perciò va a fondo in questa interiorità o nel liberarsi del Sé. Essendo dunque spezzata la fiducia e in sé rotta la sostanza della nazione, lo spirito che era il medio di estremi privi di consistenza è ormai venuto fuori nell'estremo dell'autocoscienza che si coglie come essenza. Questa autocoscienza è lo spirito in sé certo che rimpiange la perdita del suo mondo e che ora produce la sua essenza, — elevata al di sopra dell'effettualità, — soltanto dalla purezza del Sé.

In tale epoca sorge l'arte assoluta; prima essa è il [31] lavorare istintivo che, calato nell'esserci, lavora movendo da questo e in questo penetrando; né ha la sua sostanza nella libera eticità, e perciò neppure la libera attività spirituale quale Sé che lavora. In seguito lo spirito va oltre l'arte per raggiungere la sua più elevata rappresentazione; quella di essere non solo la *sostanza* nata dal Sé, ma, anche, nella sua rappresentazione come oggetto, *questo Sé*; non soltanto di partorirsi dal suo concetto, ma di avere a figura il suo concetto stesso, così che il concetto e l'opera d'arte prodotta si sappiano reciprocamente come una medesima cosa.

Poiché dunque la sostanza etica è ritornata dal suo [32] esserci nella sua autocoscienza pura, questa è il lato del concetto o dell'*attività* con la quale lo spirito produce sé come oggetto. Tale lato è forma pura perché nella obbedienza e nel servizio etico il singolo ha esaurito ogni esserci inconscio e ogni determinazione solida, così come la sostanza stessa è divenuta questa essenza fluida. Tale forma è la notte in cui la sostanza venne

tradita e si rese soggetto; da questa notte della pura certezza di sé lo spirito etico risorge come la figura liberata dalla natura e dall'esserci immediato dello spirito stesso.

[33] L'esistenza del concetto puro, nel quale lo spirito è fuggito dal suo corpo, è un individuo che lo spirito si sceglie a ricettacolo del suo dolore. In tale individuo lo spirito è come suo Universale e sua potenza, da cui quello soffre violenza; è come suo *pathos* in balla del quale la sua autocoscienza perde la libertà. Ma quella potenza positiva dell'universalità viene soggiogata dal puro Sé dell'individuo come potenza negativa. Questa attività pura, conscia della sua forza che non può andare perduta, lotta con l'essenza che non ha figura; assumendone la signoria essa ha reso il *pathos* sua materia, e si è data il suo contenuto; e questa unità sorge come opera, come lo spirito universale individualizzato e rappresentato.

a.

L'opera d'arte astratta.

[34] La prima opera d'arte, come quella che è immediata, è astratta e singola. Da parte sua, essa ha da muoversi dalla guisa immediata e oggettiva verso l'autocoscienza, e, d'altra parte, questa per sé procede a togliere nel culto la distinzione ch'essa da prima si dà in contrasto al suo spirito, e a produrre con ciò l'opera d'arte in lei stessa avvivata.

[35] [L'immagine degli dèi]. — La prima guisa nella quale lo spirito artistico più allontana l'una dall'altra la sua figura e la sua coscienza attiva, è l'immediata: la figura, cime coè, è là coosa. — Essa si dirompe in

lei nella distinzione della singolarità che ha in lei la figura del Sé, e dell'universalità che rappresenta l'essenza inorganica in relazione alla figura come ambiente e dimora di quell'essenza stessa. Questa figura, con l'innalzamento dell'intero nel puro concetto, raggiunge la sua forma pura, quella appropriata allo spirito. Essa non è né il cristallo intellettualistico che alberga il *mortuum* o viene illuminato dall'anima esteriore, né la miscela, iniziandosi dalla pianta, di forme della natura e del pensiero, l'attività del quale è qui ancora una *imitazione*. Anzi il concetto elimina ciò che dalla radice, dai rami e dalle foglie ancora aderisce alle forme, e le purifica a immagini dove la linearità e la superficie piana del cristallo sono elevati a rapporti incommensurabili, così che l'animamento dell'organico viene accolto nella forma astratta dell'intelletto e nello stesso tempo viene preservato per l'intelletto l'essenza sua, l'incommensurabilità.

Ma il dio interiore è la pietra nera, tratta fuori dal- [36] l'involucro animale e compenetrata della luce della coscienza. La figura umana si spoglia della figura animale ond'era mista; la bestia è per il dio solo una veste fortuita; essa procede accanto alla sua vera figura; e non vale niente per se stessa, ma è abbassata a significato di un Altro, a mero segno. Così la figura del dio si spoglia in lei stessa anche della povertà delle condizioni naturali dell'esistenza animale, e accenna alle costituzioni interiori della vita organica disciolte nella loro superficie e soltanto a questa appartenenti. — Ma l'essenza del dio è l'unità dell'esserci universale della natura e dello spirito autocosciente che nella sua effettualità appare nell'atto di contrapporsi a quello. Mentre è da prima una figura *singola*, il suo esserci è uno degli elementi della natura, come la sua effettualità autocosciente è un singolo spirito nazionale. Ma quell'es-

serci è in questa unità l'elemento riflesso nello spirito, la natura trasfigurata dal pensiero, unita con la vita autocosciente. La figura degli dèi ha quindi in lei il suo elemento naturale come un tolto, come un'oscura reminiscenza. L'essenza caotica e la confusa lotta del libero esserci degli elementi, il regno antietico dei Titani, sono vinti e respinti ai margini dell'effettualità fattasi a sé chiara, ai torbidi confini del mondo che si trova e si acqueta nello spirito. Quei vecchi dèi nei quali inizialmente si particolarizza l'essenza luminosa accoppiatasi con la tenebra: il Cielo, la Terra, l'Oceano, il Sole, il Fuoco cieco e tifonico della terra ecc., sono sostituiti da figure che in loro hanno ancor soltanto l'oscura risonanza e rimembranza di quei titani, e non sono più esseri naturali, ma chiari spiriti etici dei popoli autocoscianti.

[37] Questa semplice figura ha così abolita in sé e raccolto in individualità quieta l'inquietudine della singularizzazione infinita, — tanto di lei quale elemento naturale che solo come essenza universale si comporta in modo necessario, mentre nel suo esserci e nel suo movimento si comporta in modo contingente; quanto di lei come nazione che, dispersa nelle masse particolari dell'operare e nei punti individuali dell'autocoscienza, ha un esserci dal vario senso e dal vario operare. Le si contrappone quindi il momento dell'inquietudine; di contro a lei, l'essenza, sta l'autocoscienza che come suo punto d'origine null'altro tiene per sé che d'essere l'attività pura. Ciò che appartiene alla sostanza, l'artista lo dava tutto all'opera sua; ma nell'opera sua egli non dava effettualità alcuna a se stesso come individualità determinata; egli poteva partecipare all'opera la completezza soltanto alienandosi della propria particolarità e astraendo dal corpo per elevarsi ad astrazione del puro operare. — In questa prima e immediata

produzione non è ancora riunificata la separazione dell'opera e della sua attività autocosciente; l'opera, quindi, non è per sé l'intero effettivamente animato, ma è l'intero soltanto insieme col suo *divenire*. L'elemento comune dell'opera d'arte, l'esser essa prodotta nella coscienza e fatta da mani umane, è il momento del concetto esistente come concetto che le si contrappone. E se questo, come artista o come contemplatore, è abbastanza disinteressato da dichiarar l'opera d'arte assolutamente animata in lei stessa, e da dimenticare sé che opera o che intuisce, si dovrà per contro tener fermo il concetto dello spirito, il quale non può fare a meno del momento d'essere consapevole di sé. Ma questo momento si contrappone all'opera, perché in questa sua prima scissione quel concetto dà ai due lati le loro determinazioni astratte dell'*operare* e dell'esser cosa in modo da tenerle l'una di contro all'altra; e il loro ritorno nell'unità, dalla quale esse derivano, non si è ancora avverato.

L'artista fa dunque esperienza nella sua opera di [38] non aver prodotto un'essenza a lui eguale. In tal guisa torna da essa a lui una consapevolezza: che una moltitudine ammirata la onora come lo spirito che è la sua essenza. Ma questo animamento, restituendogli la sua autocoscienza solo come ammirazione, è piuttosto una confessione fatta all'artista, di non essere alla pari di lui. Ritornandogli come gioiosità in genere, egli non vi trova il dolore del suo formare e del suo produrre, non lo sforzo del suo lavoro. Condannino pure costoro la sua opera o le offrano sacrifici; pongano pure, comunque sia, in essa la loro coscienza; — se essi con la loro cognizione si mettono al di sopra di lei, egli sa quanto la sua operazione valga più del loro capire e del loro discorrere; se si mettono al di sotto e in essa riconoscono l'essenza che li domina, egli sa di esserne padrone.

[39] [L'inno]. — L'opera d'arte richiede perciò un altro elemento del suo esserci; il dio richiede un'altra via da questa, ov'egli dalla profondità della sua notte creativa decade nell'opposto, nella esteriorità, nella determinazione della *cosa* priva di coscienza. Questo elemento superiore è il *linguaggio*, — un esserci che è esistenza immediatamente autocosciente. Nel linguaggio, come c'è l'autocoscienza *singola*, così altrettanto immediatamente essa è come un contagio *universale*. La completa demarcazione dell'esser-per-sé è nello stesso tempo la fluidità e l'unità universalmente partecipata dei molti *Sé*; è l'anima esistente come anima. Il dio che ha la favella a elemento della propria figura, è dunque l'opera d'arte in lei stessa animata, avente immediatamente entro il suo esserci quella pura attività che, quand'esso esisteva come cosa, gli si contrapponeva. Ovverosia, l'autocoscienza rimane immediatamente presso di sé nell'oggettivarsi della sua essenza. Così essendo nella sua essenza presso se stessa, essa è *puro pensare* o è la devozione, l'*interiorità* della quale nell'inno è provvista in pari tempo dell'esserci. Essa contiene in lei la singolarità dell'autocoscienza, e questa singolarità avvertita, è nello stesso tempo come universale; la devozione accesa in tutti è la corrente spirituale che, nella molteplicità dell'autocoscienza, è consapevole di sé come di un eguale *operare* di tutti e come di un *Essere semplice*. Lo spirito, come questa universale autocoscienza di tutti, ha, in una sola unità, tanto la sua pura interiorità, quanto l'essere per altri e l'esser-per-sé dei singoli.

[40] Questo linguaggio si distingue da un altro linguaggio del dio, che non è quello dell'autocoscienza universale. L'*oracolo* del dio delle religioni artistiche e di quelle precedenti, è la sua prima lingua necessaria; perché nel suo *concetto* è altrettanto implicito che il dio è l'essenza

tanto della natura quanto dello spirito, e quindi ha esistenza non solo naturale, ma anche spirituale. In quanto questo momento è insito solo nel suo *concetto* e non è ancor realizzato nella religione, il linguaggio è per l'autocoscienza religiosa linguaggio di un'autocoscienza *estranea*. L'autocoscienza tuttora estranea alla sua comunità non c'è ancora così, come il suo concetto esige. Il *Sé* è il semplice e quindi schiettamente *universale* esser-per-sé; ma quello che è separato dalla coscienza della comunità è soltanto un *Sé singolo*. — Il contenuto di questo proprio e singolo linguaggio risulta dalla generale determinatezza in cui lo spirito assoluto in genere è posto nella sua religione. — Lo spirito universale nel suo nascere, che non ha ancor reso particolare il proprio esserci, esprime intorno all'essenza delle proposizioni altrettanto semplici e universali, il contenuto sostanziale delle quali è sublime nella sua verità semplice, ma per via di questa universalità appare nello stesso tempo triviale all'autocoscienza che si viene ulteriormente formando.

Il *Sé* ulteriormente formato, elevantesi all'esser-per-sé, [41] domina il puro *pathos* della sostanza, domina l'oggettività della nascente essenza luminosa; esso sa quella semplicità della verità come l'*in-sé-essente* che non ha, per via di un linguaggio estraneo, la forma dell'esserci accidentale; esso anzi sa quella semplicità della verità *come la sicura e non scritta legge degli dèi, la quale vive eterna e della quale nessuno conosce da quando è apparsa*. — Come la verità universale rivelata dalla essenza luminosa si è qui ritratta nell'interiore o nell'inferiore ed è quindi sottratta alla forma del fenomeno accidentale, così per contro nella religione dell'arte, avendo la forma del dio assunta la coscienza e, per conseguenza, la singolarità in genere, essa è il linguaggio proprio del dio il quale è lo spirito della nazione etica,

l'oracolo, che sa i casi particolari di questa e rende noto intorno ad essi ciò che è utile. Ma le verità universali, venendo sapute come *l'essente in sé*, se le rivendica il pensiero nell'atto del sapere, e il loro non è più un linguaggio a lui estraneo, ma il suo proprio. Come quel saggio dell'antichità cercava nel proprio pensiero che cosa fosse bontà e bellezza, mentre lasciava al demone di sapere il cattivo contenuto accidentale del sapere: se fosse bene per lui praticar questo e quello, o se fosse bene per un suo conoscente d'intraprendere un certo viaggio o altre cose insignificanti; similmente la coscienza universale desume il sapere di ciò che è accidentale dagli uccelli o dagli alberi o dalla terra che ribolle, i cui fumi tolgono all'autocoscienza il suo potere di riflettere. Perché l'accidentale è ciò a cui non si riflette ed è l'estraneo; e intorno a questo la coscienza etica si lascia anche determinare in guisa imponderata ed estranea come da un gioco di dadi. Se il singolo si determina per mezzo del suo intelletto e con ponderatezza sceglie ciò che può essergli utile, a questa autodeterminazione sta a fondamento la determinatezza del carattere particolare; questa stessa è l'accidentale; e quel sapere dell'intelletto, che cosa sia utile al singolo, è quindi proprio un sapere come quello di quegli oracoli o della fortuna. Soltanto, chi interroga l'oracolo o la fortuna esprime con questo atto la disposizione etica dell'indifferenza verso l'accidentale, mentre quello, al contrario, tratta l'accidentale come un interesse essenziale del suo pensiero e del suo sapere. Ma meglio di tutto è rendere la ponderazione oracolo del fare accidentale, sapendo tuttavia questa stessa azione ponderata come qualcosa di accidentale, a causa del lato per cui essa si rapporta al particolare, e a causa della sua utilitarità.

[42] Il vero esserci autocosciente dallo spirito raggiunto

nel linguaggio che non è la lingua dell'autocoscienza estranea, dell'autocoscienza accidentale e non universale, è l'opera d'arte che prima abbiamo veduta. Essa si contrappone alla cosalità della statua. Come questa è l'esserci quieto, quella è l'esserci dileguante; come in questa l'oggettività fatta libera manca del proprio immediato Sé, così in quella l'oggettività rimane troppo chiusa nel Sé, giunge troppo poco a figurazione e, come il tempo, immediatamente non c'è, mentre c'è.

[Il culto]. — Il movimento di ambi i lati, nel quale [43] la figura divina, *mossa* nel puro elemento percettivo dell'autocoscienza, e quella *quiescente* nell'elemento della cosalità, abbandonano vicendevolmente la loro determinazione diversa, e nel quale giunge all'esistenza l'unità che è il concetto dell'essenza della figura divina, costituisce il *culto*. Nel culto il Sé si dà la consapevolezza della discesa dell'essenza divina dal suo al di là a lui; e questa, che prima è l'ineffettuale e il solamente oggettivo, consegue con ciò la peculiare effettualità dell'autocoscienza.

Questo concetto del culto è in sé già contenuto e [44] presente nel fluire del canto degli inni. Tale devozione è l'immediato e puro appagamento del Sé per mezzo di se medesimo ed entro se medesimo. È l'anima purificata che in questa purezza è immediatamente soltanto essenza e con l'essenza fa uno. Essa, in grazia della sua astrazione, non è la coscienza che distingue il proprio oggetto da sé, ed è, quindi, soltanto la notte dell'esserci e il *luogo fatto* per la sua figura. Il *culto astratto* innalza perciò il Sé ad essere questo puro *elemento divino*. L'anima compie tale purificazione con consapevolezza; tuttavia non è ancora il Sé che, disceso nelle sue profondità, si sa come il male, anzi è un *essente*, un'anima che purifica la sua exteriorità con lavacri, la avvolge in

bianche vesti; e conduce la sua interiorità per la via rappresentata dei lavori, delle pene e delle ricompense, per la via della cultura, che si aliena della particolarità, via per la quale essa riesce alle sedi e alla comunione della beatitudine.

[45] Da principio questo culto è un'attuazione *misteriosa*, cioè soltanto rappresentata, ineffettuale: esso dev'essere azione *effettuale*; un'azione ineffettuale è in sé contraddittoria. Così *la coscienza propriamente detta* si eleva alla sua autocoscienza *pura*. L'essenza ha in lei il valore di un libero oggetto; col culto effettuale questo rientra nel Sé; — e in quanto quell'oggetto nella coscienza ha il valore dell'essenza pura, dimorante al di là dell'effettualità, con questa mediazione tale essenza discende dalla sua universalità alla singolarità e si conchiude così con l'effettualità.

[46] L'entrare dei due lati nell'azione si determina così, che per il lato autocosciente, in quanto esso è coscienza *effettuale*, l'essenza si presenta come la *natura effettuale*; da una parte questa natura appartiene alla coscienza come suo possesso e proprietà e vale come l'eserci non *in sé* essente; d'altra parte essa è la *sua propria* immediata effettualità e singolarità che dalla coscienza stessa viene altrettanto considerata come non essenza e viene tolta. Ma in pari tempo per la sua coscienza *pura* quella natura esteriore ha il valore *opposto*, quello cioè di essere l'essenza *in se essente*, di fronte alla quale il Sé sacrifica l'inessenzialità sua, come, viceversa, sacrifica a se medesimo il lato inessenziale della natura. L'azione è movimento spirituale, perché è bilaterale: toglie cioè l'astrazione dell'essenza a quel modo che la devozione determina l'oggetto, e la rende effettuale; ed eleva l'*effettuale*, a quel modo che l'agente determina l'oggetto a se stesso, alla e nella universalità.

[47] La pratica del culto stesso comincia quindi con la

pura *offerta* di un oggetto posseduto che il proprietario evidentemente trascura come per lui del tutto inutile o lascia disperdere in fumo. Davanti all'essenza della sua coscienza pura egli fa quindi rinuncia al possesso e al diritto di proprietà e di uso dell'essenza; rinuncia alla personalità e al ritorno dell'agire nel Sé, e riflette l'azione piuttosto nell'universale o nell'essenza, che in sé. — Ma viceversa così va altrettanto a fondo l'essenza *nell'elemento dell'essere*. L'animale che viene sacrificato è il *segno* di un dio; i frutti che vengono consumati sono gli *stessi* Cerere e Bacco *viventi*; in quello moiono le forze del diritto supero che ha sangue e vita effettuale; ma in questi le forze del diritto infero che, senza sangue, possiede occulto e astuto potere. — Il sacrificio della sostanza divina appartiene, in quanto *agire*, al lato autocosciente; affinché questo agire effettuale sia possibile, l'essenza deve già essersi sacrificata *in sé*. L'essenza ha ciò fatto perché si è data *esistenza* e si è resa *singolo animale e frutto*. Questa rinuncia che in tal modo l'essenza ha già compiuto *in sé*, rappresenta nell'esserci e per la sua coscienza il Sé agente e sostituisce quell'*immediata* effettualità dell'essenza con quella più alta, cioè con *quella di se stessa*. Infatti la sorta unità che è il risultato della singolarità tolta e della separazione dei due lati, non è il destino soltanto negativo, ma ha valore positivo. È soltanto all'astratta essenza del mondo infero che si fa totale dedizione di ciò che le viene sacrificato, onde si considera distinta dal Sé come tale la riflessione del possesso e dell'esser-per-sé nell'universale. Ma in pari tempo è questa solo una minima *parte*; e ogni altra cosa di cui si fa sacrificio è soltanto la distruzione di ciò che non è più usabile, e, meglio, la preparazione di ciò che è stato sacrificato pel convivio, il cui festino defrauda l'azione del suo significato negativo. Chi sacrifica, in quel primo sacri-

ficio si tiene il più, e di questo ciò che è utile *al suo godimento*. Questo godimento è la potenza negativa che toglie tanto l'essenza, quanto la *singularità*, ed è nello stesso tempo l'effettualità positiva, dove l'esserci *oggettivo* dell'essenza è mutato in esserci *autocosciente* e il *Sé* ha la coscienza della sua unità con l'essenza.

[48] Del resto questo culto è bensì un'azione effettuale, ma il suo valore consiste piuttosto soltanto nella devozione; ciò che appartiene a quest'ultima non è prodotto oggettivamente; e similmente il risultato nel *godimento* rapisce a se stesso il suo esserci. Il culto va perciò oltre, e compensa questa mancanza anzitutto col dare alla sua devozione una sussistenza *oggettiva*, essendo il culto il comune o particolare lavoro che ciascuno può compiere, lavoro onde si produce la casa e l'ornamento del dio, per onorarlo. — Con ciò da una parte vien tolta l'oggettività della statua, perché consacrandogli queste offerte e queste opere il lavoratore si rende benevolo il dio e intuisce il suo *Sé* a lui consono; e d'altra parte anche questo operare non è il lavorare singolo dell'artista, anzi questa particolarità è risolta nell'universalità. Non è peraltro il solo onore del dio ad aver luogo, e la benedizione della sua benevolenza non si diffonde solo nella *rappresentazione* sul lavoratore; anzi il lavoro ha anche un significato inverso rispetto al primo, a quello dell'alienazione e dell'onore estraneo. Le dimore e gli atri del dio sono per l'uso dell'uomo; i tesori che vi si conservano sono in caso di bisogno i suoi, l'onore di cui quegli gode nel suo ornamento è l'onore del popolo artista e magnanimo. Nel dì della festa esso adorna le sue proprie case, le sue vesti, ed anche le sue cerimonie con arredi decorativi. In tal guisa riceve dalla gratitudine del dio il compenso e le prove della di lui benevolenza nella quale esso con lui si legò per mezzo del lavoro; non già nella speranza e in

una tardiva effettualità; anzi nel reso onore e nell'offerta dei doni esso ha il godimento immediato della sua propria ricchezza e magnificenza.

b.

L'opera d'arte vivente.

Quel popolo che nel culto della religione estetica si [49] avvicina al suo dio, è il popolo etico che sa il suo Stato e gli atti di esso come la volontà e il compimento di se medesimo. Questo spirito contrapponentesi al popolo autocosciente, è perciò non l'essenza luminosa che, priva di *Sé*, non contiene in sé la certezza dei singoli, ma è piuttosto soltanto la loro essenza universale e la potenza dominatrice nella quale essi dileguano. Il culto della religione di questa essenza semplice priva di figure restituisce quindi ai suoi seguaci soltanto questo in genere: ch'essi sono il popolo del loro dio; egli procura loro soltanto il loro sussistere e la loro sostanza semplice in generale, ma non il loro *Sé* effettuale, che anzi è respinto. Ché essi venerano il loro dio come la profondità vuota, non come spirito. Ma, d'altra parte, il culto della religione estetica manca di quell'astratta *semplicità* dell'essenza e quindi della di lei *profondità*. Ma l'essenza che è *immediatamente unificata con il Sé*, è *in sé* lo spirito e la *verità nell'atto del sapere*, quantunque non ancora la verità saputa o la verità che sa se stessa nel suo profondo. Poiché dunque l'essenza ha qui in lei il *Sé*, la sua apparenza è benevola alla coscienza, e questa riceve nel culto non soltanto la giustificazione generale del suo sussistere, ma anche il suo esserci in lui stesso consapevole; come, per contro, l'essenza [riceve il suo consapevole esserci] non in un popolo

reietto di cui sola la sostanza viene riconosciuta ed ha effettualità priva di Sé; ma in quel popolo il cui Sé è riconosciuto nella sua sostanza.

[50] Dal culto procede dunque l'autocoscienza appagata nella sua essenza, e l'entrare del dio in essa come nella propria dimora. Questa *dimora* è per sé la notte della sostanza o la pura individualità di essa, e non più la tesa individualità dell'artista, non ancora riconciliatasi con la sua essenza nell'atto di divenire *oggettiva*, ma la notte appagata che, di nulla manchevole, ha in lei il suo *pathos*, perché ritorna indietro dalla intuizione, dalla tolta oggettività. — Questo *pathos* è per sé l'essenza *aurorale*, la quale peraltro è ormai *tramontata* entro sé ed ha in lei stessa il suo tramonto, l'autocoscienza, e quindi esserci ed effettualità. — Essa ha qui percorso il movimento della sua attuazione. Discendendo dalla sua pura essenzialità verso una potenza naturale oggettiva e verso le sue manifestazioni, essa è un esserci per l'Altro, per il Sé, dal quale viene consumata. L'essenza quieta della natura priva di Sé attinge nel proprio frutto il grado in cui la natura, preparando se stessa per esser poi digerita, si offre alla vita svolgendosi nell'elemento del Sé; nell'utilità del poter esser mangiata e bevuta essa raggiunge la sua più alta perfezione; in quest'atto, infatti, essa è la possibilità di un'esistenza superiore, e tocca i confini dell'esistenza spirituale; — elevandosi da una parte fino a sostanza silenziosamente possente, d'altra parte tuttavia fino a fermentazione spirituale, lo spirito della terra nella sua metamorfosi è prosperato là fino al principio femminile del nutrimento, qui fino al principio maschile della forza autoimpulsiva dell'esistenza autocosciente.

[51] In questo godimento si svela dunque che cosa sia quell'essenza luminosa che sorge; esso è il mistero di

quell'essenza. Ché l'elemento mistico non è il celarsi di un segreto né è ignoranza, ma consiste in ciò: che il Sé si sa *unum atque idem* con l'essenza, e questa è dunque rivelata. Soltanto il Sé è a sé palese; ossia, ciò che è palese, lo è soltanto nell'immediata certezza di sé. Ma mediante il culto in quest'ultima è stata posta l'essenza semplice; questa, come cosa usabile, ha non soltanto l'esserci che si vede, si sente, si odora, si gusta, ma è anche oggetto di desiderio e mediante il godimento effettuale diviene una cosa sola con il Sé, e quindi completamente disvelata ad esso e ad esso manifesta. — Ciò che si dice essere palese alla ragione, al cuore, è, nel fatto, ancor segreto, mancando ancora l'effettuale certezza dell'esserci immediato, tanto quella oggettiva, quanto quella del godimento, la quale peraltro, nella religione, non è soltanto quella priva di pensiero e immediata, ma in pari tempo quella che ha il puro sapere del Sé.

Ciò che così mediante il culto è divenuto palese [52] allo spirito autocosciente entro lui stesso, è l'essenza *semplice* come il movimento per cui, da una parte, assurge dalla sua notte occulta alla coscienza per esserne la tacita sostanza nutriente, mentre dall'altra si perde di nuovo nella notte infera, nel Sé, per indugiare sulla terra sol con tacita nostalgia materna. Ma lo schietto impulso è l'essenza della luce nascente dai molti nomi ed è la sua orgiastica vita che dimessa a sua volta dal suo astratto essere, si è da prima raccolta nell'esserci oggettivo del frutto, poi, donandosi tutta all'autocoscienza, consegue in essa l'effettualità propriamente detta, e ora si aggira come un'orda di femmine trasognate, — orgia indomita della natura in figura autocosciente.

Tuttora peraltro all'autocoscienza si svela soltanto [53] quello spirito assoluto che è quest'essenza semplice e

non quello che è come spirito in lui stesso; ovvero si svela soltanto lo spirito *immediato*, lo spirito della natura. Perciò la sua vita autocosciente è soltanto il mistero del pane e del vino, il mistero di Cerere e di Bacco, non degli altri dèi, degli dèi davvero superiori, l'individualità dei quali chiude in sé come momento essenziale l'autocoscienza come tale. E dunque all'autocoscienza non si è ancor sacrificato lo spirito *autocosciente*, e il mistero del pane e del vino non è ancora mistero della carne e del sangue.

[54] Questa incontenuta ebrezza del dio deve acquietarsi facendosi *oggetto*, e l'entusiasmo non pervenuto a coscienza deve produrre un'opera che gli si fa di contro come un'opera altrettanto perfetta, a quel modo che all'entusiasmo dell'artista già menzionato, si fa di contro la statua; ma non come un *Sé* in sé privo di vita, si bene come un *Sé vivente*. — Un simile culto è la festa che l'uomo dà a sé in proprio onore, senza tuttavia porvi il significato dell'essenza assoluta, poiché solo l'essenza gli è manifesta, non ancora lo spirito; non gli è manifesta come essenza tale che assume *essenzialmente* figura umana. Ma questo culto pone il fondamento per tale rivelazione e ne discivera uno per uno i momenti. Qui il momento *astratto* della vivente *corporeità* dell'essenza, come prima l'unità di ambedue in fantasticherie incoscienti. Al posto della statua l'uomo pone quindi se medesimo come figura elaborata e indirizzata a *movimento* perfettamente libero, — allo stesso modo che quella è la perfettamente libera *quiete*. Se ciascun singolo sa presentarsi almeno come portatore di face, al di sopra di essi uno si leva che è il movimento fatto figura, la levigata elaborazione e la fluida forza di ogni membro, — animata, vivente opera d'arte, la quale alla sua bellezza accoppia il vigore, e a cui come premio della sua forza spetta l'ornamento col

quale si onorava la statua, nonché l'onore di essere, fra il suo popolo, invece del dio di pietra, la più alta rappresentazione corporea della loro essenza.

In tutte e due le rappresentazioni, che testé si produssero, è data l'unità dell'autocoscienza e dell'essenza spirituale, ma tuttora manca loro l'equilibrio. Nell'entusiasmo bacchico il *Sé* è fuori di sé; ma nella bella corporeità è fuori di sé l'essenza spirituale. Quella ottusità della coscienza e il suo selvaggio balbettare devono venir accolti nel chiaro esserci della corporeità, e la chiarezza priva di spirito peculiare della corporeità deve venir accolta nell'interiorità dell'entusiasmo bacchico. L'elemento perfetto in cui l'interiorità è così esteriore come l'esteriorità è interiore, è ancora una volta il linguaggio; ma non quello dell'oracolo, del tutto accidentale e singolo nel suo contenuto, né l'inno che resta al sentimento e loda solo il singolo iddio, né l'insensato balbettare della furia bacchica. Anzi il linguaggio ha raggiunto il suo contenuto chiaro e universale; — il suo contenuto *chiaro*, perché l'artista dal primo entusiasmo interamente sostanziale si è foggato a forma che è un proprio e convivente esserci, compenetrato in ogni suo moto dall'anima autocosciente; — il suo contenuto *universale*, perché in quella festa, che è l'onore dell'uomo, dilegua l'unilateralità delle statue, le quali contengono soltanto uno spirito nazionale, un carattere determinato della divinità. Il bel ginnasta è sì l'onore del suo popolo particolare; ma è una singolarità corporea ove sono tramontati il significato rigorosamente specificato e l'intimo carattere dello spirito che sostiene la vita particolare, le disposizioni, i bisogni e i costumi del suo popolo. In questa alienazione a piena corporeità lo spirito ha depresso le particolari impressioni e risonanze della natura che in sé racchiudeva come spirito effettuale della nazione. Perciò in lui la

sua nazione è consapevole non più della sua particolarità, ma piuttosto della deposizione di essa, e della universalità della sua esistenza umana.

c.

L'opera d'arte spirituale.

[56] Gli spiriti nazionali i quali si fanno consapevoli della figura della loro essenza in un particolare animale, confluiscono in uno spirito unico; così i particolari e belli spiriti nazionali si unificano in un *Pantheon*, il cui elemento e dimora è il linguaggio. L'intuizione pura di se stesso come *umanità universale* ha nell'effettualità dello spirito nazionale questa forma: che esso si fonde con gli altri, con i quali per natura forma una nazione, in una comune impresa, e forma per questa opera un solo popolo e quindi un solo cielo. — Questa universalità alla quale lo spirito giunge nella sua esistenza, è tuttavia soltanto quella prima che si inizia dall'individualità etica; non ne ha ancor superato l'immediatezza, né ha formato di coteste popolazioni uno Stato. L'eticità dello spirito effettuale di una nazione si fonda da una parte sulla immediata fiducia dei singoli verso l'intero del loro popolo, e d'altra parte sulla partecipazione immediata che tutti, nonostante la diversità delle classi, prendono alle decisioni e alle azioni del governo. Nella unificazione, da prima non a ordine permanente, ma soltanto ad azione comune, si mette *provvisoriamente* da parte quella libertà di partecipazione di tutti e di ciascuno. Questa prima comunanza è quindi più un convegno di individualità, che il dominio del pensiero astratto, il quale deruberebbe i singoli della loro autoconsapevole partecipazione alla volontà e alla operazione dell'intero.

[L'*epos*. Il suo mondo etico]. Il convegno degli spiriti nazionali costituisce un ciclo di figure che ora abbraccia e l'intera natura e l'intero mondo etico. Anch'essi stanno più sotto il *supremo comando* dell'uno, che non sotto la sua *suprema signoria*. Per sé essi sono le sostanze universali di ciò che l'essenza *autoconsapevole* è e fa *in sé*. Ma questa costituisce la forza e anzitutto almeno il centro intorno al quale si adoperano quelle essenze universali, il punto che per ora sembra unire accidentalmente i loro negozi. Ma il ritorno dell'essenza divina nell'autocoscienza è ciò che già contiene la ragione ond'essa forma il centro per quelle forze divine, e nasconde per ora l'unità essenziale sotto la forma di un amichevole rapporto esteriore dei due mondi.

La stessa universalità che conviene a questo contenuto, ha necessariamente anche la forma della coscienza, forma in cui esso appare. Non è più il fare effettuale del culto; è un fare che non è ancora innalzato al concetto, ma soltanto alla *rappresentazione*, nella congiunzione sintetica dell'esserci autocosciente e dell'esserci esteriore. L'esserci di questa rappresentazione, il *linguaggio*, è il primo linguaggio, l'*epos* come tale, che contiene il contenuto universale almeno come *completezza* del mondo, sebbene non come *universalità* del pensiero. L'*aedo* è il singolo e l'effettuale, dal quale, come soggetto di questo mondo, il mondo vien prodotto e portato. Il suo *pathos* non è la torpida forza di natura, ma Mnemosyne, la ponderatezza e l'interiorità divenuta la reminiscenza dell'essenza per lo innanzi immediata. Egli è l'organo che nel suo contenuto dilegua; non il suo proprio *Sé* è quello che conta, ma la sua musa, il suo canto universale. Ma ciò che in effetto si ha, è il sillogismo in cui l'estremo dell'universalità, il mondo degli dèi, attraverso il medio della partico-

larità, è connesso con la singolarità, l'aedo. Il medio è il popolo ne' suoi eroi, i quali sono singoli uomini come l'aedo, ma solo *rappresentati*, epperò in pari tempo *universali*, come il libero estremo dell'universalità, gli dèi.

[59] [*Gli uomini e gli dèi*]. — In questo epos, dunque, si *rappresenta* in generale alla coscienza ciò che nel culto si attua *in sé*: il rapporto del divino all'uomo. Il contenuto è un'azione dell'essenza conscia di se stessa. L'agire disturba la quiete della sostanza, ed eccita l'essenza, onde la sua semplicità si dirompe e si dischiude nel mondo svariato delle forze naturali ed etiche. L'azione è la lesione della terra quieta: la fossa che, animata dal sangue, evoca gli spiriti dipartiti i quali, assetati di vita, la conseguono nell'operare dell'autocoscienza. Il negozio a cui rivolgesi lo sforzo generale, viene ad avere due lati: quello *del Sé*: venir cioè compiuto da un insieme di popoli effettuali e dalle individualità che stanno alla loro testa; e quello *universale*: venir compiuto dalle loro potenze sostanziali. Ma precedentemente il *rapporto* di ambedue si è determinato in modo da essere il collegamento *sin-tetico* dell'universale e del singolo, ossia il *rappresentare*. Da tale determinatezza dipende la valutazione di questo mondo. — La relazione di quei due lati è perciò una mescolanza che divide in modo inconsequente la unità del fare e rimanda superfluamente l'azione da un lato all'altro. Le forze universali hanno in loro la figura dell'individualità, e quindi il principio della azione; il loro operare appare perciò come un operare altrettanto libero e da esse derivante, quanto quello degli uomini. Gli dèi e gli uomini hanno dunque fatto proprio la stessa cosa. La serietà di quelle potenze è dunque una ridicola superfluità, poiché nel fatto esse sono la forza dell'individualità agente, — e lo sforzo

e il lavoro di questa è una fatica altrettanto inutile, dacché quelle guidano tutto. — Gli affannati mortali che sono il nulla, sono in pari tempo il possente *Sé* che si assoggetta le essenze universali, viola gli dèi e procura loro, in genere, l'effettualità e un interesse dell'agire; come, viceversa, queste impotenti generalità che si nutrono dei doni degli uomini e che solo per mezzo loro hanno qualcosa da fare, sono l'essenza naturale e la materia di ogni avvenimento, e sono anche la materia etica e il *pathos* dell'operare. Se le loro nature elementari vengono portate a effettualità e a rapporto fattivo soltanto mediante il libero *Sé* dell'individualità, sono altrettanto l'universale il quale si sottrae a questo collegamento, rimane senza restrizione nella sua determinazione e, mediante l'incoercibile elasticità della sua unità, estingue la puntualità dell'elemento attivo e le sue figurazioni, si mantiene puro e risolve ogni individualità nella sua fluidità.

[*Gli dèi tra di loro*]. — Come gli dèi cadono in questa [60] relazione contraddittoria con l'opposta natura partecipe del *Sé*, similmente la loro universalità viene in conflitto con la sua propria determinazione e con il rapporto di questa verso altri dèi. Essi sono gli individui eterni e belli, che riposando nel loro proprio esserci sono immuni dalla transitorietà e dalla violenza estranea. — Ma in pari tempo essi sono elementi *determinati*, dèi *particolari* che si mettono dunque in relazione con altri. Ma la relazione ad altri, che secondo la sua opposizione è una lite con essi, è un comico auto-oblio della loro natura eterna. — La determinatezza è radicata nella sussistenza divina e ha nella sua limitazione l'indipendenza dell'intera individualità; mediante questa i loro caratteri perdono in pari tempo l'acutezza della peculiarità e si mescolano nella loro ambiguità. — Un fine dell'attività e la loro attività

stessa, essendo essa rivolta verso un Altro e quindi verso un'invincibile forza divina, è un accidentale e vuoto pavoneggiarsi che anch'esso passa, e cambia l'apparente serietà dell'azione in un innocuo gioco sicuro di se stesso, senza risultato né seguito. Ma se nella natura della loro divinità il negativo o la determinatezza di essa appare solo come l'inconseguita della loro attività e come la contraddizione tra il fine e il risultato, e se quella autosufficiente sicurezza mantiene il sopravvento sul determinato, le si oppone proprio per questo la *pura forza del negativo* e precisamente come loro estrema potenza sopra la quale essi nulla possono. Gli dèi sono l'universale e il positivo di contro al *singolo Sé* dei mortali, che non può resistere alla loro forza; ma il *Sé universale* si libra quindi come il *vuoto aconcettuale della necessità*, — al di sopra di loro e al di sopra di tutto questo mondo della rappresentazione, cui appartiene l'intero contenuto, — un accadere verso il quale essi si comportano privi di *Sé* e afflitti, perché queste nature *determinate* non trovano sé in tanta purezza.

[61] Ma tale necessità è l'*unità del concetto*, alla quale è assoggettata la contraddittoria sostanzialità dei momenti singoli, dove si ordina l'inconseguita e l'accidentalità del loro operare, e dove il gioco delle loro azioni consegue in loro stessi il suo rigore e il suo valore. Il contenuto del mondo della rappresentazione atteggia per sé oltre ogni vincolo il suo movimento nel *medio*, raccolto intorno all'individualità di un eroe, che peraltro nella sua forza e nella sua bellezza sente spezzata la propria vita, e si attrista nella previsione di una morte precoce. Ché la *singularità salda in se stessa ed effettuale* è esclusa nell'estremità e scissa ne' suoi momenti che non si sono ancora trovati né unificati. L'un Singolo, l'*astratto ineffettuale*, è la necessità che non

partecipa alla vita del medio; e altrettanto poco vi partecipa l'altro, il Singolo *effettuale*, l'aedo che si tien fuori di lui e va a fondo nella sua rappresentazione. Ambedue gli estremi debbono avvicinarsi al contenuto; l'uno, la necessità, deve riempirsi di questo; l'altro, la favella dell'aedo, deve di esso partecipare; e il contenuto lasciato prima a se stesso deve in lui ricevere la certezza e la salda determinazione del negativo.

[La tragedia]. — Questo più alto linguaggio, la *tragedia*, stringe dunque più da vicino la dispersione dei momenti del mondo essenziale e di quello agente; la *sostanza* del divino si rescinde nelle sue figure *secondo la natura del concetto*, e il suo *movimento* gli è egualmente conforme. Quanto alla forma, la lingua, entrando nel contenuto, cessa di essere narrativa, come il contenuto cessa di essere un contenuto rappresentato. L'eroe è egli stesso colui che parla, e la rappresentazione mostra all'ascoltatore, che è in pari tempo spettatore, degli uomini *autocoscienti* i quali *sanno* e *sanno dire* il loro diritto e il loro fine, la forza e il valore della loro determinatezza. Essi sono artisti che non esprimono, — come il linguaggio che nella vita effettuale accompagna l'operare ordinario, — incoscientemente, naturalmente e ingenuamente l'*esteriorità* delle loro decisioni e delle loro imprese; anzi manifestano l'intima essenza, dimostrano il diritto del loro agire e asseriscono pensatamente e determinatamente esprimono il *pathos* cui sono soggetti, — libero da circostanze accidentali e dalla particolarità della personalità, — nella sua individualità universale. L'*esserci* di questi caratteri sono finalmente degli uomini *effettuali*, che si vestono della persona degli eroi e li rappresentano in un linguaggio effettuale, non narrativo ma loro proprio. Come essenziale è alla statua di esser fatta da mani di uomo, al-

trettanto essenziale è l'attore alla sua maschera, e non come condizione estrinseca dalla quale la contemplazione artistica debba astrarre; — ossia : finché nella contemplazione artistica se ne debba fare astrazione, con ciò si viene a dire che l'arte non contiene ancora in lei il suo Sé vero e peculiare.

[63] [*Le individualità del coro, degli eroi e delle potenze divine*]. — Il terreno generale su cui ha luogo il movimento di queste figure prodotte dal concetto, è la coscienza della prima lingua rappresentativa e del suo contenuto privo di Sé e lasciato alla disgregazione. È il basso popolo in genere la cui saggezza si esprime parlando nel coro dell'età matura; nella debolezza del coro il popolo ha il suo rappresentante, perché esso stesso costituisce soltanto il materiale positivo e passivo dell'individualità del governo che gli si contrappone. Mancando della potenza del negativo, esso non è in grado di tenere insieme e domare la ricchezza e la copia variopinta della vita divina, ma la lascia disperdere; e nei suoi inni devoti loda ogni momento singolo come un dio indipendente, or questo or quello. Ma quando esso avverte il rigore del concetto, — come questo si avanzi sopra tali figure e le frantumi, — e quando deve pur accorgersi quanto male si trovino i suoi lodati dèi che si avventurano sopra il terreno ove signoreggia il concetto, allora non è esso stesso la potenza negativa che agendo interviene; anzi si rifugia in un pensiero di quella, che è privo di Sé, si rifugia nella coscienza del destino estraneo, e mette innanzi il vuoto desiderio della tranquillizzazione, la flebile parola della placazione. Nella paura delle forze supreme che sono le braccia immediate della sostanza, nella paura della loro lotta vicendevole e del semplice Sé della necessità che le stritola al pari dei viventi che sono loro legati; nel soffrire insieme con questi, ch'esso

sa in pari tempo come una sola cosa con sé, è per esso solo il terrore inattivo di un tal movimento, l'altrettanto vano compianto e, come fine, la vuota quiete della dedizione alla necessità, la cui opera non viene intesa come l'azione necessaria del carattere, né come il fare dell'essenza assoluta in se stessa.

In questa coscienza spettatrice, come terreno indifferente del rappresentare, lo spirito non sorge nella sua dispersa varietà, ma nella scissione semplice del concetto. Perciò la sua sostanza si mostra scissa soltanto nelle sue due potenze estreme. Queste elementari essenze universali sono in pari tempo individualità auto-coscienti, eroi che pongono la loro coscienza in una sola di queste potenze, hanno in essa la determinatezza del carattere e ne costituiscono l'attivazione e l'effettualità. — Questo individualizzamento universale scende ancora, come è stato rammentato, all'effettualità immediata dell'esserci vero e proprio, e si presenta a una folla di spettatori, la quale ha nel coro la sua immagine o meglio la sua propria rappresentazione esprimente se stessa.

Il contenuto e il movimento dello spirito che qui [65] è a sé oggetto, venne testé considerato come natura e realizzazione della sostanza etica. Nella sua religione esso consegue la coscienza intorno a sé o si rappresenta alla sua coscienza nella sua forma più pura e nella sua più semplice figurazione. Se dunque la sostanza etica, secondo il suo contenuto, si scindeva mediante il suo concetto nelle due potenze che vennero determinate come il diritto divino e l'umano o come il diritto infero e il superno, — quello la famiglia, questo il potere statale, — dei quali il primo era il carattere femminile, l'altro il maschile; il circolo degli dèi, prima multiforme e incerto nelle sue determinazioni, si restringe a quelle forze che mediante questa determina-

zione sono ravvicinate all'individualità vera e propria. Ché la precedente dispersione dell'intero nelle forze molteplici e astratte apparenti come sostanziate è il *dissolvimento del soggetto* che nel suo *Sé* le comprende solo come *momenti*, e l'individualità è perciò soltanto la forma superficiale di quelle essenze. Viceversa una ulteriore distinzione dei *caratteri*, diversa da quella ricordata, è da ascrivere alla personalità contingente e in sé esteriore.

[166] [Il doppio senso della coscienza dell'individualità]. — L'essenza si divide in pari tempo secondo la sua *forma* o secondo il *sapere*. Lo spirito agente si oppone come coscienza all'oggetto sul quale essa agisce e che in tal modo è determinato come il *negativo* dell'elemento che sa; chi agisce si trova quindi nell'opposizione del sapere e del non-sapere. Egli desume il suo fine dal suo carattere, e lo sa come l'essenza etica; ma per causa della distinteza del carattere egli sa solo l'una potenza della sostanza, e l'altra è per lui occulta. L'effettualità presente, quindi, *in sé* è un che, e per la coscienza è un'altra cosa; il diritto supero e il diritto infero ricevono in questo rapporto il significato di potenza che sa e si manifesta nella coscienza, e di forza che si nasconde e spia in agguato. L'una è il *lato della luce*, il dio dell'oracolo che, — dopo il suo momento naturale originato dal sole su tutto splendente, — tutto sa e rende manifesto; *Febo* e *Zeus* che ne è il padre. Ma i comandi di questo veridico iddio e le sue rivelazioni di ciò che è, sono fallaci. Infatti, questo sapere nel suo concetto è immediatamente il non-sapere, perché nell'agire la *coscienza* è in se stessa questa opposizione. Colui che sapeva egli stesso dischiudere l'enigmatica *sfinge*, come l'altro infantilmente fiducioso, sono quindi mandati in rovina da ciò che il dio manifesta loro. La sacerdotessa dalla cui bocca parla il bello

iddio non differisce per nulla dalle ambigue sorelle del destino che spingono al delitto con le loro promesse, e nel senso ambiguo di ciò che spacciano per sicuro ingannano chi si è fidato del senso manifesto. Quindi la coscienza che è più consigliata e profonda della prima che confida nella sacerdotessa e nel bello iddio, esita a vendicarsi alla rivelazione che lo spirito stesso del padre fa del delitto che lo ha ucciso, e dispone altre prove, — giacché quello spirito rivelatore potrebbe anche essere un demone.

Questa diffidenza ha un suo fondamento, perché [167] la coscienza che sa si pone nell'opposizione della certezza di se stessa e dell'essenza oggettiva. Il diritto dell'eticità, che l'effettualità niente sia *in sé* in opposizione alla legge assoluta, impara che il suo sapere è unilaterale, che la sua legge è soltanto legge del suo carattere, e ch'esso ha colto soltanto l'una potenza della sostanza. L'azione stessa è questa inversione del *saputo* nel suo *contrario*, l'essere; è il capovolgersi del diritto del carattere e del sapere nel diritto dell'opposto, con cui quello è collegato nell'essenza della sostanza, il capovolgersi nelle Erinni dell'altra potenza e dell'altro carattere ostilmente eccitati. Questo diritto *infero* siede con *Zeus* sul trono e gode con il manifesto e sapiente iddio di eguale considerazione.

A queste tre essenze viene limitato dall'individualità agente il mondo degli dèi del coro. La principale [168] è la *sostanza*, forza del focolare e spirito della pietà familiare, nonché forza universale dello Stato e del governo. Questa differenza, dacché appartiene alla sostanza come tale, non si individualizza in due diverse figure, per la rappresentazione; ché anzi le due persone de' suoi caratteri le ha nella realtà effettiva. Al contrario, la differenza del sapere e del non-sapere cade in *ciascheduna* delle *autocoscienze effettuali*, — e sol-

tanto nell'astrazione, nell'elemento dell'universalità, si divide in due figure individuali. Ché il Sé dell'eroe ha esistenza soltanto come coscienza intera ed è perciò essenzialmente l'intera differenza, che appartiene alla forma; ma la sua sostanza è determinata, e a lui appartiene soltanto un lato della differenza del contenuto. Perciò i due lati della coscienza, che nell'effettualità non hanno un'individualità separata e propria di ciascuno, ricevono ciascuno la loro figura particolare nella *rappresentazione*: l'uno, quella del dio disvelante; l'altro, quella dell'Erinni che si tiene celata. Tutti e due i lati godono, da una parte, di eguale onore; dall'altra, la *figura della sostanza*, Zeus, è la necessità del *rapporto* reciproco di ambedue. La sostanza è il rapporto per cui il sapere è per sé, ma ha la sua verità nel semplice; per cui la differenza, ond'è la coscienza effettuale, ha il suo fondamento nell'essenza interiore che la cancella; e per cui la *rassicurazione a sé* chiara della *certezza* ha la propria conferma nell'*oblio*.

[69] *[Il tramonto dell'individualità]*. — Con l'azione la coscienza ha dischiuso questa opposizione; agendo secondo il sapere disvelato, essa ne prova l'inganno; e data, secondo il contenuto, all'un attributo della sostanza, ha ferito l'altro, investendolo così del diritto [d'insorgere] contro di sé. Seguendo il sapere del Dio, ha conseguito piuttosto ciò che non è disvelato, ed espia d'aver confidato nel sapere, la cui ambiguità, essendo la sua natura, doveva essere anche *per essa* e fornirle un'*ammonizione*. La furia della sacerdotessa, la figura immane delle streghe, la voce dell'albero, dell'uccello, il sogno ecc. non sono i modi nei quali appare la verità, ma segni ammonitori dell'inganno, dell'irriflessione, della singolarità e accidentalità del sapere. O, ciò ch'è lo stesso, la forza opposta, offesa dalla coscienza, è data come legge espressa e valido diritto, sia essa la legge

della famiglia o dello Stato; la coscienza seguiva al contrario il sapere proprio, e nascondeva a se stessa ciò che è manifesto. Ma la verità delle potenze del contenuto e della coscienza insorgenti l'una contro l'altra, è il risultato che ambedue hanno eguale diritto e perciò, nella loro opposizione prodotta dall'azione, hanno eguale torto. Il movimento dell'operare prova la sua unità nel reciproco tramonto delle due potenze e dei caratteri autocoscianti. La conciliazione dell'opposizione con sé è il *Lete del mondo infero* nella morte o il *Lete del mondo superno* come assoluzione, — non già dalla colpa, perché la coscienza, avendo agito, non può negarla, ma dal peccato, — e come suo placarsi nella espiazione. Ambedue sono l'*oblio*: l'esser dileguato dell'effettualità e dell'operare delle potenze della sostanza, cioè delle sue individualità, e l'esser-dileguato delle potenze del pensiero astratto del bene e del male; infatti nessuna per sé è l'essenza; anzi l'essenza è la quiete dell'intero entro se stesso, l'immota unità del destino, è il quieto esserci e quindi l'inattività e la non vitalità della famiglia e del governo, e l'eguale onore e quindi l'indifferente ineffettualità di Apollo e dell'Erinni e il ritorno del loro entusiasmo e della loro attività nel semplice Zeus.

Questo destino compie lo spopolamento del cielo, [70] — questa sconsiderata mescolanza d'individualità e d'essenza, — mescolanza per la quale l'operare dell'essenza appare come inconsequente, accidentale, indegno di sé; ché, stando attaccata all'essenza solo superficialmente, l'individualità è l'individualità inessenziale. La messa al bando di tali rappresentazioni prive di essenza, che venne richiesta da filosofi dell'antichità, comincia dunque già nella tragedia, perché, in genere, la suddivisione della sostanza è dominata dal concetto, e quindi l'individualità è quella essenziale e le determinazioni sono

i caratteri assoluti. L'autocoscienza che è rappresentata nella tragedia conosce e riconosce perciò soltanto una potenza suprema; conosce e riconosce questo Zeus soltanto come la forza dello Stato oppure del focolare; e, visto nell'opposizione propria del sapere, lo riconosce soltanto come il padre del sapere del *particolare*, sviluppantesi a figura, — e come lo Zeus del giuramento e dell'Erinni, dell'*universale*, dell'interno albergante nei segreti recessi. I momenti che ulteriormente si dispartono dal concetto della rappresentazione e che il coro mette in rilievo l'un dopo l'altro, non sono invece il pathos dell'eroe; anzi gli si abbassano a passione, — a momenti accidentali privi d'essenza, che il coro mancante di Sé bensì loda, senza peraltro ch'essi siano atti a costituire il carattere degli eroi né ad essere da questi espressi e rispettati come loro essenza.

[71] Ma anche le persone della stessa essenza divina, nonché i caratteri della sua sostanza confluiscono nella semplicità dell'inconscio. Di contro all'autocoscienza questa necessità ha la determinazione di essere la potenza negativa di tutte le figure che compaiono, di non riconoscersi in essa, anzi di andarvi a fondo. Il Sé compare assegnato soltanto ai *caratteri*, ma non come il medio del movimento. Ma l'autocoscienza, la *certezza* semplice di sé, è nel fatto la potenza negativa, l'unità dello Zeus, dell'essere *sostanziale* e della necessità *astratta*: è l'unità spirituale nella quale tutto ritorna. Poiché l'autocoscienza effettuale viene ancora distinta dalla sostanza e dal destino, essa è *da una parte* il coro o meglio la moltitudine spettatrice cui questo movimento della vita divina, come un *estraneo*, riempie di paura, o in cui esso, come qualcosa che è vicino, produce l'emozione della *condoglianza* inattiva. D'altra parte, in quanto la coscienza coopera e appartiene ai caratteri, questa unificazione, — siccome la vera, quella

del Sé, del destino e della sostanza, non è ancora data, — è una unificazione estrinseca, un'*ipocrisia*; l'eroe, il quale si produce davanti allo spettatore, si disgrega nella sua maschera e nell'attore, nella persona e nel Sé effettuale.

L'autocoscienza degli eroi deve venir fuori dalla sua maschera e presentarsi a quel modo ch'essa si sa, quale destino e degli dèi del coro e delle stesse potenze assolute; allora non è più separata dal coro, cioè dalla coscienza universale. [72]

[*La commedia*]. — La *commedia* ha dunque anzi tutto il lato onde l'autocoscienza effettuale si rappresenta come il destino degli dèi. Queste essenze elementari, come momenti *universali*, non sono un Sé né sono effettuali. Sono sì provviste della forma dell'individualità; ma questa è loro soltanto gettata addosso e non conviene loro in se e per se stessa; il Sé effettuale non ha a sua sostanza e contenuto un tale momento astratto. Esso, il soggetto, è quindi elevato oltre questo momento come oltre una proprietà particolare e, coperto di quella maschera, esprime l'ironia di essa che vuole essere qualche cosa per sé. La pretenziosità dell'essenza universale vien data in balla al Sé; essa si mostra imprigionata in una effettualità e lascia cadere la maschera, proprio mentre vuol essere qualcosa di giusto. Il Sé, qui comparando nel suo significato di effettualità, gioca con la maschera che una volta si mette per essere il suo personaggio; ma fuori da questa parvenza si esibisce altrettanto presto nella sua nudità e nella sua condizione abituale, ch'esso mostra non esser distinta dal Sé vero e proprio, dall'attore come dallo spettatore. [73]

[*L'essenza dell'esserci naturale*]. Questa universale dissoluzione dell'essenza figurata nella sua individua- [74]

lità, diventa nel suo contenuto più seria, epperò più temeraria e più amara, in quanto il contenuto ha una sua significazione più rigorosa e più necessaria. La sostanza divina riunisce in lei il valore dell'essenza naturale ed etica. Quanto all'elemento naturale, l'autocoscienza effettuale, — già nell'uso di esso per suo ornamento, per sua abitazione ecc., e già nel banchetto che si fa della vittima, — si mostra come il destino al quale vien dato in balia il significato dell'autoessenzialità della natura. Nel mistero del pane e del vino essa se la appropria, e si appropria anche il valore d'intima essenza; e nella commedia è in genere consapevole dell'ironia di un tale valore. — In quanto ora questo valore comprende l'essenza etica, esso è da una parte il popolo nei suoi due lati, lo Stato o il vero e proprio demos, e la singolarità familiare; ma d'altra parte è il puro sapere autocosciente o il pensare razionale dell'universale. — Quel *demos*, la massa universale che si sa come signori e reggenti, nonché come intelligenza e discernimento cui si deve rispetto, si costringe e si stordisce con la particolarità della sua effettualità, e rappresenta il ridicolo contrasto della sua opinione di sé e del suo esserci immediato, della sua necessità e della sua accidentalità, della sua universalità e della sua volgarità. Se il principio della sua singolarità separata dall'universale emerge nella figura peculiare dell'effettualità e manifestamente si arroga la comunità, di cui esso è segreta rovina, e lo mette in scena, si scopre immediatamente il contrasto dell'universale come teoria e di ciò che è da farsi nella prassi; si scopre la completa liberazione dei fini dell'immediata singolarità dall'ordinamento universale, e lo scherno gettato dall'una su l'altro.

[75] [*L'inessenzialità dell'astratta individualità del divino*]. — Il pensare razionale sottrae l'essenza divina

alla sua figura accidentale, e in contrapposizione alla saggezza del coro priva di concetto, che ostenta ogni sorta di massime etiche e fa valere una gran quantità di leggi e di certi concetti di diritti e doveri, solleva tutto questo alle idee semplici del *bello* e del *buono*. — Il movimento di tale astrazione è la coscienza della dialettica che quelle massime e quelle leggi hanno in loro, ed è quindi la coscienza del dileguare della validità assoluta in cui esse prima apparivano. Poiché dilegua la determinazione accidentale o l'individualità superficiale che la rappresentazione conferiva alle essenze divine, esse, secondo il loro lato *naturale*, hanno ancora soltanto la nudità del loro esserci immediato; sono nuvole, sono fumo che svanisce come quelle rappresentazioni. Fattesi *semplici* pensieri del *bello* e del *buono* secondo la loro *pensata* essenzialità, esse tollerano di venir riempite di ogni e qualsivoglia contenuto. La forza del sapere dialettico dà in preda le leggi e le massime determinate dell'agire al piacere e al capriccio della giovinezza perciò traviata, e dà armi per l'inganno in mano alla timorosa cura della vecchiezza, circoscritta alla singolarità della vita. Liberati dall'opinione contenente tanto la loro determinatezza come contenuto, quanto la loro determinatezza assoluta, — l'esser tenuti fermi dalla coscienza, — i puri pensieri del bello e del buono offrono dunque il comico spettacolo di farsi vuoti e di diventare così zimbello dell'opinione e dell'arbitrio dell'individualità accidentale.

[*Il singolo Sé certo di sé come essenza assoluta*]. — Qui [76] dunque il destino per lo innanzi inconscio, il quale consiste nella vuota quiete e nel vuoto oblio ed è separato dall'autocoscienza, è con essa riunito. Il *singolo Sé* è la forza negativa, mediante la quale e nella quale dileguano gli dèi nonché i loro momenti: la natura come esserci, e i pensieri delle sue determinazioni;

in pari tempo esso non è la vuotaggine del dileguare; ma, pur in questa nullità medesima, perdura, è presso di sé, ed è l'unica effettualità. La religione estetica si è in esso compiuta ed è completamente rientrata in sé. Essendo la coscienza singola nella certezza di se stessa ciò che si rappresenta come tale assoluto potere, questo ha perduto la forma di una cosa *rappresentata*, comunque *separata* dalla *coscienza* e a lei estranea, — come lo erano la statua e anche la vivente e bella corporeità o il contenuto dell'epos e le potenze e i personaggi della tragedia; — per di più l'unità non è quella inconscia del culto e dei misteri; anzi il peculiare *Sé* dell'attore coincide col suo personaggio, così come lo spettatore, il quale si trova perfettamente a casa sua in ciò che gli viene rappresentato, e nell'azione vede agire se stesso. Ciò che quest'autocoscienza intuisce, è che in lei quello che di contro a lei assume la forma dell'essenzialità, si risolve piuttosto nel suo pensare, nel suo esserci e nel suo fare, e viene abbandonato; è il ritorno di tutto ciò ch'è universale nella certezza di se stesso; ed essa è quindi questa completa assenza di paura per cose estranee che per essa non hanno alcuna consistenza essenziale, ed è un benessere e un sentirsi bene della coscienza, come più non se ne trova al di fuori di questa commedia.

C.

La religione disvelata.

Mediante la religione dell'arte lo spirito è passato [77] dalla forma della *sostanza* in quella del *soggetto*, perché la religione dell'arte *produce* la figura dello spirito e pone così in sé l'*operare* o l'*autocoscienza*, che nella paurosa sostanza dilegua senz'altro, e nella fiducia non si coglie essa stessa. Questa incarnazione dell'essenza divina comincia dalla statua, che in lei ha soltanto la figura *esteriore* del *Sé*, mentre l'*elemento interiore*, la sua attività, cade fuori di lei; ma nel culto ambi i lati si sono fatti una cosa sola; nel risultato della religione dell'arte questa unità nella sua pienezza è nello stesso tempo passata anche all'estremo del *Sé*; entro lo spirito che è completamente certo di sé nella singolarità della coscienza, è andata a fondo ogni essenzialità. La proposizione che esprime questa frivolezza suona così: *il Sé è l'essenza assoluta*; l'essenza, che era sostanza e in cui il *Sé* era l'accidentalità, è caduta a predicato, e lo spirito in *questa autocoscienza* alla quale nulla viene a contrapporsi nella forma dell'essenza, ha perduto la sua *coscienza*.

[*I presupposti del concetto di religione disvelata*]. — [78] Questa proposizione: *il Sé è l'essenza assoluta*, appartiene, come di per sé è chiaro, allo spirito non religioso, allo spirito effettuale; e converrà ricordare da quale sua propria figura lo spirito effettuale stesso venga

espresso. Essa figura conterrà anche il movimento e l'invertimento dello spirito effettuale, movimento e invertimento che abbassano il Sé a predicato e innalzano la sostanza a soggetto. E precisamente così che la proposizione inversa non già *in sé* o *per noi* renda la sostanza soggetto o, — che è lo stesso, — riinstauri la sostanza in modo che la coscienza dello spirito venga ricondotta al suo principio, alla religione naturale; anzi così che questa inversione si attui *per e mediante l'autocoscienza* stessa. Mentre questa abbandona consapevolmente se medesima, nella sua alienazione viene conservata, e rimane il soggetto della sostanza; ma, come autocoscienza altrettanto alienata, essa ha in pari tempo la coscienza della sostanza stessa; ovvero, mentre col suo sacrificio *produce* la sostanza come soggetto, questo rimane il suo proprio Sé. Con ciò si giunge a questo: che, — se nelle due proposizioni, in quella della prima sostanzialità il soggetto non fa altro che dileguare; e nella seconda la sostanza è soltanto predicato, e ambedue i lati si trovano quindi in ciascuna con opposta ineguaglianza di valore, — ha luogo l'unificazione e la compenetrazione delle due nature nella quale tutte e due, con eguale valore, mentre sono *essenziali*, sono anche soltanto *momenti*; e con ciò lo spirito è dunque tanto *coscienza di sé* come della propria sostanza *oggettiva*, quanto anche *autocoscienza* semplice che permane in sé.

9] La religione artistica appartiene allo spirito etico che noi prima vedemmo tramontare nello *stato di diritto*, cioè nella proposizione: *il Sé come tale, la persona astratta, è essenza assoluta*. Nella vita etica il Sé è calato nello spirito della sua nazione, è l'universalità *riempita*. Ma la *singularità semplice* si eleva da questo contenuto, e la sua leggerezza la purifica a persona, ad astratta universalità del diritto. In questa è andata

perduta la *realtà* dello spirito etico; gli spiriti delle individualità nazionali privi di contenuto sono raccolti in un Pantheon; non in un Pantheon della rappresentazione, la cui forma senza forza lascia a ciascuno pieno arbitrio, ma nel Pantheon dell'universalità astratta, del pensiero puro, che li scorpora ed assegna al Sé privo di spirito, alla persona singola, l'esser-in-sé e per-sé.

Ma con la sua vuotezza questo Sé ha messo in libertà [80] il contenuto; la coscienza è soltanto *entro sé* l'essenza; il suo proprio esserci, il riconoscimento giuridico della persona, è l'astrazione non riempita; la coscienza possiede dunque soltanto il pensiero di se stessa; ovvero, a quel mondo che è là e si sa come oggetto, essa è *ineffettuale*. È quindi solo l'*indipendenza stoica del pensare*; e questa, passando a traverso il processo della coscienza scettica, trova la sua verità in quella figura che fu chiamata *l'autocoscienza infelice*.

Questa sa che cosa significhi la validità effettuale [81] della persona astratta, ed anche la validità di essa nel pensiero puro. Sa, per meglio dire, una tale validità come la completa perdita; essa stessa è questa perdita conscia di sé ed è l'alienazione del suo saper di sé. — Noi vediamo che questa coscienza infelice costituisce l'altra faccia e il complemento della coscienza in sé pienamente felice, della coscienza comica. In quest'ultima ritorna tutta l'essenza divina, ossia essa è la completa *alienazione della sostanza*. Quella è invece il destino tragico della *certezza di se stesso* che ha da essere in sé e per sé. È la coscienza della perdita di ogni *essenzialità in questa certezza di sé*, e della perdita proprio di questo sapere di sé, — della sostanza, così come del Sé; è il dolore che si esprime nella dura parola: *Dio è morto*.

Nello stato di diritto, dunque, il mondo etico e la religione di esso stanno calati giù nella coscienza comica, [82]

e la coscienza infelice è il saper questa *intera* perdita. Per questa coscienza è così perduto l'autovalore e della sua personalità immediata, e della sua personalità mediata, di quella *pensata*. Altrettanto ammutolita è la fiducia nelle leggi eterne degli dèi, come quella negli oracoli che davano opera a conoscere il particolare. Le statue sono ora dei cadaveri ai quali è fuggita l'anima avvivatrice, e gli inni sono parole alle quali è fuggita la fede; le mense degli dèi sono senza cibo e bevanda spirituale; e dai suoi giochi e dalle sue feste non ritorna alla coscienza la gioiosa unità di se stessa con l'essenza. Alle opere della musa manca la forza dello spirito a cui dal frantumarsi degli dèi e degli uomini derivò la certezza di se stesso. Esse sono ora quelle che sono per noi, — bei frutti distaccati dall'albero: un destino amico ce li porse, come una fanciulla suol presentarli; non c'è la vita effettuale della loro esistenza, non l'albero che li produsse, non la terra né gli elementi che costituirono la loro sostanza, né il clima che costituì la loro determinatezza, né l'avvicinarsi delle stagioni che dominarono il processo del loro divenire. — Così il destino con le opere di quell'arte non ce ne dà il mondo, non ci dà la primavera e l'estate della vita etica dov'esse fiorirono e maturarono, ma soltanto la velata reminiscenza di questa realtà. — Il nostro operare nel loro godimento non è quindi quello del culto divino, con cui alla nostra coscienza si farebbe presente la sua piena verità e la riempirebbe; ma è anzi l'operare esteriore che deterge questi frutti da qualche goccia di pioggia o da qualche granello di polvere, e al posto degli elementi interiori dell'effettuale eticità la quale li circonda li produce e li avviva, eleva l'interminabile armatura dei morti elementi della loro esistenza esteriore, il linguaggio, l'elemento storico ecc., non già per viverci dentro, ma

solo per rappresentarli in sé. Ma come la fanciulla portatrice dei frutti colti è più che la loro natura la quale, dispiegata nelle sue condizioni e nei suoi elementi, l'albero, l'aria, la luce, ecc., li presentava in modo immediato, perché la fanciulla sintetizza tutto ciò più altamente nel raggiare dell'occhio autocosciente e nel gesto del porgerli; similmente lo spirito del destino, che ci offre quelle opere d'arte, è più della vita etica e dell'effettualità di quella nazione; esso è la commemorazione dello spirito in esse ancora *esteriorizzato*, — è lo spirito del destino tragico che raccoglie tutte quelle divinità individuali e quegli attributi della sostanza nell'unico Pantheon, nello spirito auto-cosciente di sé come spirito.

Tutte le condizioni del suo nascimento sono presenti; e questa totalità delle sue condizioni costituisce [83] il *divenire*, il *concetto* o l'*in sé essente* prodursi del concetto medesimo. — Il cerchio delle produzioni dell'arte comprende le forme delle alienazioni della sostanza assoluta; nella forma dell'individualità essa è come una cosa, come oggetto *essente* della coscienza sensibile, — è come il linguaggio puro o il divenire della figura il cui esserci non esce dal *Sé* ed è puro oggetto *dileguante*; — è come *unità* immediata con l'*autocoscienza* universale nel suo entusiasmo, e come mediata negli atti del culto; — come bella corporeità del *Sé*, e infine come l'esserci che si è sublimato a rappresentazione, e come l'ampliamento di esso a mondo che si raccoglie poi in una universalità, la quale è altrettanto *pura certezza di se stessa*. — Queste forme, e d'altro canto, il *mondo* della *persona* e del diritto, la desolante rudezza degli elementi del contenuto messi in libertà, e similmente la *persona pensata* dello stoicismo e l'inquietudine senza posa della coscienza scettica, costituiscono la periferia delle figure che, adunandosi nella premura del-

l'aspettazione, si dispongono intorno al luogo natale dello spirito facentesi autocoscienza; il dolore e la nostalgia, che tutto compenetrano, della autocoscienza infelice, fa loro da centro, ed è per loro il comune dolore del parto del suo venire alla luce, — è la semplicità del concetto puro che contiene quelle figure come suoi propri momenti.

[84] [Il contenuto semplice della religione assoluta: l'effettualità dell'incarnazione di Dio]. — Esso ha in lui i due lati che sopra abbiamo presentati come le due proposizioni inverse; il primo è questo: che la sostanza si aliena di se stessa e diviene autocoscienza; il secondo viceversa, è che l'autocoscienza si aliena di sé e si rende cosalità o universale Sé. In questo modo ambedue i lati si sono venuti incontro, e con ciò è sorta la loro vera unificazione. L'alienazione della sostanza, il suo farsi autocoscienza, esprime il passaggio nell'opposto, l'inconscio passaggio della necessità, o esprime ch'essa è *in sé* autocoscienza. Viceversa, l'alienazione della autocoscienza esprime ch'essa è *in sé* l'essenza universale, ovverosia, — poiché il Sé è il puro essere-per-sé, che rimane presso di sé nel suo contrario, — esprime esser *per lei* che la sostanza è autocoscienza e proprio perciò spirito. Di questo spirito che, abbandonata la forma della sostanza, viene ad esser là nella figura di autocoscienza, può quindi dirsi, — qualora ci si voglia servire dei rapporti presi dalla generazione naturale, — ch'esso ha una *madre effettuale*, ma un padre *in sé* essente; perché l'effettualità o l'autocoscienza e lo *in-sé* come la sostanza sono i suoi due momenti, per la vicendevole alienazione dei quali, ciascuno facendosi l'altro, lo spirito viene ad esistere come questa loro unità.

[85] [L'esistenza immediata dell'autocoscienza divina]. —

In quanto l'autocoscienza attinge unilateralmente soltanto l'alienazione *sua propria*, se anche a lei il suo oggetto è dunque ed Essere e Sé, ed essa sa ogni esserci come essenza spirituale, con ciò, tuttavia, non è ancor per lei divenuto il vero spirito, perché l'essere in generale o la sostanza non si è, da parte sua, *in sé* altrettanto alienata di se stessa, né è divenuta autocoscienza. Ché in questo caso tutto l'esserci è essenza spirituale solo *dal punto di vista della coscienza*, non in se stesso. Lo spirito, in tal guisa è nell'esserci soltanto *per un atto d'immaginazione*; questa immaginazione è la *fantasticheria* che attribuisce arbitrariamente alla natura come alla storia, al mondo come alle mitiche rappresentazioni delle religioni trascorse, un senso interiore diverso da quello da esse offerto immediatamente alla coscienza nel loro apparire; e che, — quanto alle religioni, — sapeva in esse un senso diverso dalla autocoscienza di cui esse erano religioni. Ma questa è una significazione presa a prestito, e una veste che non ricopre la nudità dell'apparenza; e non merita né fede né rispetto alcuno, ma rimane la torbida notte e la propria estasi della coscienza.

Affinché questo significato dell'oggettivo non sia [86] dunque pura immaginazione, bisogna ch'esso sia *in sé*; deve cioè *in primo luogo* scaturire alla coscienza dal concetto e risultare nella sua necessità. Così, mediante il conoscere della *coscienza immediata* o della coscienza dell'oggetto *essente*, cioè mediante il suo movimento necessario, è sorto a noi lo *spirito* che sa se stesso. Questo concetto, che come concetto immediato aveva anche la figura dell'*immediatezza* per la sua coscienza, si è dato, *in secondo luogo*, la figura dell'autocoscienza *in sé*, cioè proprio secondo la necessità del concetto, così come l'essere o l'*immediatezza*, che è l'oggetto senza contenuto della coscienza sensibile, si aliena di se stesso

e diventa Io per la coscienza. — Ma dallo *in-sé pensante* o dal *conoscere* della *necessità* sono essi stessi distinti lo *in-sé immediato* o la *necessità essente*, — differenza peraltro che nello stesso tempo non è fuori del concetto, perché l'*unità semplice* del concetto è lo stesso essere *immediato*; il concetto è tanto ciò che aliena se stesso o il divenire della *necessità intuita*, quanto è in lei presso di sé e la sa e la concepisce. — Lo *in-sé immediato* dello spirito che si dà la figura dell'autocoscienza, altro non significa se non che l'effettuale spirito del mondo è giunto a questo sapere di sé; soltanto dopo, questo sapere entra anche nella sua coscienza, e vi entra come verità. Come ciò sia accaduto, risultò già di sopra.

[87] Che lo spirito assoluto si sia data la figura dell'autocoscienza *in sé* e quindi anche per la sua coscienza, appare ora così: ch'essa è la *fede del mondo*; che lo spirito è là come una autocoscienza, cioè come un uomo effettuale; ch'esso è per la certezza immediata; che la coscienza credente *vede e sente e ode* questa divinità. Onde l'autocoscienza non è immaginazione, ma è *effettualmente così*. La coscienza allora non esce dal suo interno procedendo dal pensiero, e non chiude *entro sé* il pensiero di Dio con l'esserci, ma parte dall'esserci immediato e presenziale e conosce in questo il Dio. — Il momento dell'*essere immediato* è dato nel contenuto del concetto in modo che lo spirito religioso, nel ritorno di tutta l'essenza nella coscienza, si è fatto semplice *Sé positivo*; proprio come lo spirito effettuale *ut sic* nella coscienza infelice si è fatto questa *semplice* negatività autocosciente. Il *Sé* dello spirito esistente nell'elemento dell'esserci ha con ciò la forma della completa immediatezza; esso è posto non come un pensato o rappresentato, né come un prodotto, secondo che accade del *Sé* immediato, vuoi nella religione

naturale, vuoi nella religione artistica. Anzi questo Dio viene sensibilmente intuito immediatamente come *Sé*, come un uomo effettuale e singolo; soltanto così esso è autocoscienza.

[Il compimento del concetto dell'essenza suprema nell'identità dell'astrazione e dell'immediatezza mediante il *Sé* singolo]. — Questo farsi uomo dell'essenza divina, ovvero che l'essenza divina abbia essenzialmente e immediatamente la figura dell'autocoscienza, è il contenuto semplice della religione assoluta. In essa l'essenza viene saputa come spirito, ovvero sia la religione assoluta è la consapevolezza che l'essenza ha intorno a sé: di essere spirito. Ché lo spirito è il sapere di se stesso nella sua alienazione, è l'essenza che è il movimento del mantenere nel suo esser-altro l'eguaglianza con se stesso. Ma questa è la sostanza in quanto essa, nella sua accidentalità, è altrettanto riflessa in sé, non indifferente verso l'accidentale come verso un qualcosa di inessenziale, un qualcosa, quindi, che si trovi in un estraneo; ma riflessa, — in quest'atto, — *in sé*, in quanto essa è *soggetto* o *Sé*. — Per questo l'essenza divina è *rivelata* in tale religione. Il suo esser manifesta consiste nel venir saputo, e non velatamente, che cosa essa è. Ma ciò viene saputo proprio in quanto essa è saputa come spirito, come essenza che è essenzialmente *autocoscienza*. — Alla coscienza c'è alcunché di segreto nel suo oggetto se questo è un *Altro* o un *Estraneo* per lei, e se essa non lo sa come *se stessa*. Questa segretezza viene a cessare, dacché l'essenza assoluta come spirito è oggetto della coscienza; infatti così esso è come *Sé* nella sua relazione con lei; cioè essa sa sé immediatamente in quest'atto, ossia si è svelata nell'oggetto. La coscienza stessa è svelata a sé soltanto nella propria certezza di sé; quel suo oggetto è il *Sé*; ma il *Sé* non è un elemento estraneo, sí bene l'inseparabile unità con sé, l'immediatamente universale.

È il concetto puro, il puro pensare o *esser-per-sé*, l'Essere immediato e quindi *Essere per altro*, e come questo *Essere per altro* immediatamente ritornato in sé e presso se stesso; è dunque ciò che veramente e solamente è manifesto. Clemenza, giustizia, santità, creatore del cielo e della terra, ecc., sono *predicati* di un soggetto, momenti universali che hanno su quel punto il loro sostegno e che sono soltanto nel ritorno della coscienza nel pensare. — Mentre essi vengono saputi, il loro fondamento e la loro essenza, il soggetto stesso, non è ancor svelato e, similmente, le *determinazioni* dell'universale non sono *questo universale* medesimo. Ma il *questo universale puro*, è svelato come *Sé*; perché questo è proprio quell'Interno in sé riflesso che esiste immediatamente, e che è la propria certezza di quel *Sé* per il quale esiste. L'esser svelato secondo il suo *concetto*, è dunque la vera figura dello spirito; e questa sua figura, il concetto, è altrettanto esclusivamente l'essenza e sostanza sua. Lo spirito vien saputo come autocoscienza ed è a lei immediatamente svelato, perché è lei stessa; la natura divina è la stessa che l'umana; e questa unità è ciò che viene intuito.

[89] Qui dunque in effetto la coscienza o il modo in cui l'essenza è per lei stessa, la sua figura, è eguale alla sua autocoscienza; questa figura è essa medesima una autocoscienza; essa così è in pari tempo oggetto *nell'elemento dell'essere* e quest'essere ha altrettanto immediatamente il valore del *pensare puro*, dell'essenza assoluta. — L'essenza assoluta che è là come un'autocoscienza effettuale, sembra esser *discesa* dalla sua eterna semplicità; ma in effetto ha ora con ciò raggiunto la sua essenza *suprema*. Infatti il concetto dell'essenza, solo in quanto ha raggiunto la sua purità semplice, è l'assoluta *astrazione* che è *pensiero puro*, e con ciò la pura singolarità del *Sé*, come anche in grazia

della sua semplicità, l'*immediato* o l'*essere*. — Quella che vien chiamata coscienza sensibile è proprio questa pura *astrazione*, è questo pensare, pel quale l'essere è l'*immediato*. L'infimo è dunque nello stesso tempo il supremo; il disvelato che è venuto interamente a *superficie*, è proprio allora il *più profondo*. Che l'essenza suprema venga veduta, udita ecc. come un'autocoscienza nell'elemento dell'essere, ecco nel fatto la perfezione del suo concetto; e in virtù di questa perfezione l'essenza tanto immediatamente è *là*, quanto essa è essenza.

[Il sapere speculativo come la rappresentazione della comunità nella religione assoluta]. — In pari tempo questo esserci immediato non è già sola e mera coscienza immediata, ma è coscienza religiosa; l'immediatezza ha inseparabilmente il valore non soltanto di autocoscienza *nell'elemento dell'essere*, ma di essenza puramente pensata o assoluta. Di ciò di cui noi siamo coscienti nel nostro concetto, che l'essere è *essenza*, di ciò stesso è consapevole la coscienza religiosa. Questa *unità* dell'essere e dell'essenza, del *pensare* che è immediatamente *esserci*, come è il *pensiero* di questa coscienza religiosa o il suo sapere *mediato*, così è il suo sapere *immediato*; giacché questa unità dell'essere e del pensare è l'*autocoscienza*, ed è *là* essa stessa; ovverosia l'unità *pensata* ha nello stesso tempo la figura di ciò che essa è. Dio è dunque qui *rivelato com'egli è*; egli è *là* così come è *in sé*; è *là* come spirito. Dio è raggiungibile soltanto nel puro sapere speculativo, ed è soltanto in quel sapere, ed è soltanto quel sapere stesso, perché egli è lo spirito; e questo sapere speculativo è il sapere della religione disvelata. Quello sa Dio come *pensare* o essenza pura; e sa questo pensare come essere e come esserci, e l'esserci come *là* negatività di se stesso, epperò come *Sé*, come *questo Sé* e come *Sé* universale; e tutto ciò lo sa anche la religione disvelata —

[90]

Le speranze e le aspettative del mondo precedente tendevano soltanto a questa rivelazione: intuire che cosa sia l'essenza assoluta e ritrovare in essa se stesso; questa gioia di contemplarsi nell'esistenza assoluta si fa [presente] alla autocoscienza e conquista tutto il mondo; perché essa è spirito, è il semplice movimento di quei puri momenti, che esprime questa stessa cosa: che l'essenza viene saputa come spirito soltanto perché viene intuita come autocoscienza *immediata*.

[91] Questo concetto dello spirito che da se stesso si sa come spirito, è esso medesimo il concetto immediato e non ancora sviluppato. L'essenza è spirito, ovverosia essa è apparsa, è svelata; questo primo esser-svelato è esso stesso *immediato*; ma l'immediatezza è altrettanto pura mediazione o pensare; e ciò, quindi, esso deve rappresentare in lui stesso come tale. — Più propriamente, lo spirito nell'immediatezza dell'autocoscienza è *questa* autocoscienza *singola* opposta all'autocoscienza *universale*; esso è Uno esclusivo, che per la coscienza, *per la quale* è là, ha la forma, ancora irrisolta, di un *Altro sensibile*; questo non sa ancora lo spirito come spirito suo; ossia lo spirito, a quel modo che è *Sé singolo*, non è ancor là altrettanto come *Sé universale*, come ogni *Sé*. Ovverosia, la figura non ha ancora la forma del *concetto*, cioè del *Sé universale*, del *Sé* che nella sua effettualità immediata è altrettanto Tolto, pensare, universalità, — senza perdere quella in questa ultima. — Ma la prima ed essa medesima immediata forma di tale universalità non è già la forma *del pensare* stesso, *del concetto come concetto*; sì bene l'universalità dell'effettualità, la totalità dei *Sé* e l'innalzamento dell'esserci alla rappresentazione; come sempre o come, per addurre un esempio determinato, il tolto *Questo sensibile* è da prima la cosa della *percezione* e non ancora l'*universale* dell'intelletto.

Questo uomo singolo dunque, sotto la specie del [92] quale è rivelata l'essenza assoluta, compie in sé come singolo il movimento dell'*essere sensibile*. Egli è il Dio presente *immediatamente*; onde il suo essere trapassa in *esser-stato*. La coscienza, per la quale egli ha questa presenza sensibile, cessa di vederlo, di udirlo; essa lo ha veduto e udito, e col suo averlo soltanto veduto e udito si fa essa stessa coscienza spirituale; ovverosia, come egli prima sorgerà per essa quale *esserci sensibile*, egli è ora sorto *nello spirito*. — Infatti come coscienza tale che lo vede, lo ode sensibilmente, è essa stessa soltanto coscienza immediata che non ha tolto l'ineguaglianza dell'oggettività, non la ha ripresa nel puro pensare; anzi sa questo singolo uomo oggettivo, ma non se stessa, come spirito. Nel dileguare dell'esserci immediato di ciò che è saputo come essenza assoluta, l'immediato riceve il suo momento negativo; lo spirito rimane *Sé* immediato dell'effettualità, ma come l'*autocoscienza universale* della comunità; questa autocoscienza riposa nella propria sostanza, a quel modo che la sostanza è nell'autocoscienza soggetto universale; non il singolo per sé, ma insieme con la coscienza della comunità, e ciò che egli è per questa, sono il perfetto intero dello spirito.

Ma *passato* e *lontananza* sono soltanto la forma in- [93] completa di come la guisa immediata è mediata o posta universalmente; questa è immersa nell'elemento del pensare solo superficialmente; è conservata quivi *come* guisa sensibile e non vien posta a far uno con la natura del pensare stesso. Esso è innalzato soltanto a *rappresentazione*, perché tale è il collegamento sintetico della immediatezza sensibile e della sua universalità o del pensare.

Tale *forma del rappresentare* costituisce la determi- [94] natezza in cui lo spirito in questa sua comunità si fa

consapevole di sé. Essa non è ancora l'autocoscienza di lui svoltasi a suo concetto come concetto; la mediazione è ancora incompleta. In questo collegamento dell'essere e del pensare si ha quindi la deficienza che l'essenza spirituale è ancora affetta di una inconciliata scissione in un al di qua e in un al di là. Il contenuto è quello vero. Ma tutti i suoi momenti, posti nell'elemento del rappresentare, hanno il carattere di non essere concepiti, anzi di apparire come lati del tutto indipendenti che si riferiscono l'uno all'altro soltanto *esteriormente*. Affinché il vero contenuto raggiunga anche la sua vera forma per la coscienza, è necessario uno sviluppo ulteriore di quest'ultima, che elevi al concetto la sua intuizione della sostanza assoluta e che adegui *per lei stessa* la sua coscienza con la sua autocoscienza, a quel modo che ciò è avvenuto per noi o in sé.

[95] Questo contenuto è da considerare a quel modo che è nella sua coscienza. — Lo spirito assoluto è *contenuto*; così esso è nella figura della sua *verità*. Ma la sua verità non è soltanto di essere la sostanza della comunità o lo *in-sé* di questa, né solo di uscire da questa interiorità nell'oggettività della rappresentazione; bensì di farsi *Sé* effettuale, di riflettersi in sé e di essere soggetto. Questo è dunque il movimento che lo spirito compie nella sua comunità; ovverosia, questa ne è la vita. Che cosa è *in sé e per sé* questo spirito che si rivela, non si può quindi ricavare riarrotolando per così dire la sua ricca vita nella comunità e riadducendola al suo primo filo, per esempio alle rappresentazioni della prima comunità imperfetta, o perfino a ciò che ha detto l'uomo effettuale. A questa riadduzione sta a fondamento l'istinto di andare al concetto: ma è uno scambiare l'*origine* quale *esistenza immediata* del primo apparire con la *semplicità* del *concetto*. Con questo impoverimento della vita dello spirito, levata di mezzo

la rappresentazione della comunità, levata di mezzo ciò ch'essa, rispetto alla sua rappresentazione, ha fatto, sorge piuttosto, invece del concetto, la mera esteriorità e singolarità, la guisa storica dell'apparenza immediata e il ricordo privo di spirito di una singola figura opinata e del suo passato.

[Sviluppo del concetto di religione assoluta]. — Lo spirito inizialmente è contenuto della sua coscienza nella forma della *pura sostanza*, ossia è contenuto della sua coscienza pura. Questo elemento del pensare è il moto di discesa verso l'esserci o la singolarità. Il medio fra loro è il loro collegamento sintetico, la coscienza del divenir Altro o il rappresentare come tale. — Il terzo è il ritorno dalla rappresentazione e dall'esser-altro, o l'elemento dell'autocoscienza stessa. — Questi tre momenti costituiscono lo spirito; il suo scomporsi dentro la rappresentazione consiste nell'essere in una guisa *determinata*; ma questa determinatezza non è altro che uno de' suoi momenti. Il suo movimento circostanziato è dunque questo: di espandere la sua natura in ciascuno de' suoi momenti come in un elemento; mentre ciascuno di tali cicli porta a compimento sé entro sé, questa sua riflessione in sé è nello stesso tempo il passaggio nell'altro ciclo. La rappresentazione costituisce il medio fra il puro pensare e l'autocoscienza come tale, ed è solo *una* delle determinatezze; ma in pari tempo, come si è visto, il suo carattere è di essere il collegamento sintetico esteso su tutti questi elementi e sulla loro determinatezza comune.

Il contenuto stesso, che è da considerare, si è già mostrato in parte come rappresentazione della coscienza *infelice* e di quella *credente*; — ma, nella prima, nella determinazione di un contenuto *prodotto e impetrato* dalla coscienza, ove lo spirito non può saziarsi né

trovar posa, perché esso non è ancora suo contenuto né come *in sé* né come la sua sostanza; — nella seconda, invece, il contenuto è stato considerato come l'essenza del mondo priva di *Sé* o come contenuto essenzialmente *oggettivo* del rappresentare, — di un rappresentare che si sottrae in genere all'effettualità ed è perciò senza la *certezza dell'autocoscienza*; e questa certezza si separa dal contenuto da una parte come fatuità del sapere, d'altra parte come intellesione pura. — La coscienza della comunità, invece, ha a sua *sostanza* il contenuto, così com'esso è la *certezza* ch'ella ha del proprio spirito.

[98] [*Lo spirito in se stesso; la Trinità*]. — Lo spirito, *rappresentato* da prima come sostanza nell'*elemento del puro pensare*, è con ciò immediatamente l'essenza semplice, eguale a se stessa, eterna, che però non ha questa astratta significazione dell'essenza, ma la significazione dello spirito assoluto. Solo, lo spirito consiste nell'essere non significazione, non l'interno, ma l'effettuale. La semplice essenza eterna, quindi, sarebbe spirito solo secondo la vuota parola, se restasse alla rappresentazione e all'espressione dell'essenza semplice ed eterna. Ma l'essenza semplice, essendo l'astrazione, è nel fatto *il negativo in se stesso*, e precisamente la negatività del pensare o la negatività com'essa è in sé nell'essenza: cioè l'assoluta *differenza* da sé, ovvero sia il suo puro divenir altro. Come *essenza*, è soltanto *in sé* o per noi; ma essendo questa purità proprio l'astrazione o la negatività, essa è per se stessa, ovvero sia è il *Sé*, il *concetto*. — È dunque *oggettiva*; e poiché la rappresentazione capisce ed esprime l'anzidetta *necessità* del concetto come un *accadere*, si dirà che l'essenza eterna si *crea* un Altro. Ma in questo esser-altro essa è altrettanto immediatamente ritornata in sé; perché la differenza è la differenza *in sé*, cioè è immediatamente

distinta solo da se stessa, e quindi è l'unità ritornata in se stessa.

Si distinguono dunque i tre momenti: dell'*essenza*, [99] dell'*esser-per-sé* che è l'esser-altro dell'essenza e pel quale l'essenza è, e dell'*esser-per-sé* o del saper se stesso *nell'altro*. L'essenza intuisce solo se stessa nel suo *esser-per-sé*; essa in questa alienazione è soltanto presso di sé; l'esser-per-sé che si esclude dall'essenza è il *saper l'essenza di se stesso*; è il verbo che, pronunciato, lascia alienato e svuotato chi lo pronunzia, ma che è avvertito altrettanto immediatamente; e solo questo avvertire se stesso è l'esserci del verbo. Cosicché le differenze fatte sono altrettanto immediatamente risolte com'esse son fatte, e altrettanto immediatamente fatte com'esse son risolte; e il vero e l'effettuale sono proprio questo movimento circolante entro se stesso.

Questo movimento in se stesso esprime l'essenza [100] assoluta come *spirito*; l'essenza assoluta che non vien attinta come spirito è solo l'astratta vacuità; così come lo spirito che non viene attinto come questo movimento è solo una parola vuota. Dacché i suoi *momenti* vengono presi nella loro purezza, essi sono i concetti irrequieti, l'essere dei quali sta solo in ciò, ch'essi sono in se stessi il loro contrario ed hanno la loro quiete nell'intiero. Ma il *rappresentare* della comunità non è questo pensare *concettuale*; sì bene ha il contenuto senza la sua necessità, e porta nel regno della coscienza pura, invece della forma del concetto, i rapporti naturali di Padre e di Figlio. Poiché quel rappresentare si comporta come *rappresentazione* anche nel pensare, l'essenza gli è sì manifesta, ma i momenti di questa da una parte gli si disgregano essi stessi in forza di tale rappresentazione sintetica, cosicché essi non si riferiscono l'uno all'altro mediante il loro proprio concetto; d'altra parte esso torna indietro da questo suo oggetto puro, e gli si rife-

risce solo esteriormente; l'oggetto gli è rivelato da un estraneo; e in questo pensiero dello spirito il rappresentare non riconosce se stesso, non la natura dell'autocoscienza pura. In quanto si debba sorpassare la forma della rappresentazione e di quei comportamenti che sono tratti dalla natura, e quindi soprattutto non si debba star paghi a prendere per isolati i momenti del processo che è lo spirito, a prenderli per sostanze resistenti o soggetti, anziché per momenti transitori, questo sorpassare, come prima è stato ricordato a proposito di un altro lato, è da considerare come un urgere del concetto; ma poiché è soltanto istinto, esso si misconosce, respinge con la forma anche il contenuto e, che è lo stesso, lo abbassa a rappresentazione storica e a residuo ereditario della tradizione. Con ciò si mantiene solo la pura esteriorità della fede come un *quid mortuum* e privo di conoscenza; ma è sparita la sua *interiorità*, perché questa sarebbe il concetto che si sa come concetto.

[101] [*Lo spirito nella sua alienazione; il regno del Figlio*]. — Lo spirito assoluto rappresentato nell'essenza pura, non è la pura essenza *astratta*, anzi questa è piuttosto decaduta ad *elemento* perché essa, nello spirito, è solo momento. Ma la presentazione dello spirito in questo elemento ha in sé secondo la forma il medesimo difetto, che ha l'essenza come essenza. L'essenza è l'astratto, e quindi il negativo della sua semplicità, un Altro; similmente lo *spirito* nell'elemento dell'essenza è la *forma dell'unità semplice* che perciò è altrettanto essenzialmente un divenir-altro. — O, che è lo stesso, il rapporto dell'essenza eterna verso il suo esser-per-sé è quello immediatamente semplice del puro pensare; in questo *semplice* intuire se stesso entro l'Altro, l'esser-altro non è dunque posto come tale; è la differenza a quel modo che nel puro pensare essa immedia-

tamente non è *differenza alcuna*; — è il riconoscere dell'amore in cui i due non si *opponevano* secondo la loro *essenza*. — Lo spirito che è espresso nell'elemento del puro pensare, consiste esso medesimo nell'essere essenzialmente non soltanto entro di lui, ma nell'essere spirito *effettuale*, perché nel suo concetto c'è anche l'esser-altro, cioè il togliere del concetto puro e solamente pensato.

L'elemento del puro pensare, essendo l'elemento [102] astratto, è esso stesso piuttosto l'Altro della sua semplicità, e passa proprio perciò nell'elemento peculiare del *rappresentare*, — l'elemento dove i momenti del concetto puro mantengono reciprocamente di tanto una esistenza *sostanziale*, di quanto sono *soggetti* che non hanno per un terzo l'indifferenza reciproca dell'essere, ma, riflessi in sé, si separano l'uno dall'altro e si contrappongono.

[*Il mondo*]. — Lo spirito soltanto eterno ossia [103] astratto si fa dunque a sé un Altro ovvero viene a esistere, e viene immediatamente a esistere nell'elemento dell'esserci *immediato*. E così *crea* un mondo. Questo *creare* è la parola della rappresentazione per il *concetto* stesso secondo il suo movimento assoluto, ossia per il processo onde il Semplice, asserito come assoluto, o il puro pensare, è anzi il negativo e, quindi, l'opposto a sé o l'altro, perché è l'astratto; — ovverosia, volendo dire la stessa cosa in una forma ancora diversa, perché ciò che vien posto come *essenza* è l'*immediatezza* semplice o l'*essere*; ma come immediatezza o essere manca del Sé e quindi manca dell'*interiorità*, è *passivo*, ossia è *essere per altro*. — Questo *essere per altro* è al tempo stesso un *mondo*. Lo spirito nella determinazione dell'*essere per altro* è il calmo sussistere dei momenti dianzi inclusi nel puro pensare, è quindi il dissolvimento della loro universalità semplice, è lo scomporsi di questa nella sua propria particolarità.

[104] Ma il mondo non è soltanto questo spirito gettato fuori nella completezza e nell'ordine esteriore di essa; anzi, poiché lo spirito è essenzialmente il *Sé* semplice, nel mondo è presente anche lo *spirito nell'elemento dell'esserci* che è il *Sé* singolo il quale ha la coscienza e si distingue da sé come Altro o come mondo. — Questo *Sé* singolo così com'è posto soltanto immediatamente, non è ancora *spirito per sé*; non è dunque *come* spirito; potrà bene essere detto *innocente*, ma non *buono*. Affinché esso nel fatto sia *Sé* e spirito, prima di tutto deve farsi a se stesso un *Altro*, — a quel modo che l'essenza eterna si rappresenta come il movimento di essere eguale a se stessa nel suo esser-altro. Mentre questo spirito è determinato come esistente soltanto immediatamente o come disperso nella varietà della sua coscienza, il suo farsi-altro è l'*insearsi* del sapere in generale. L'esistenza immediata si volge nel pensiero, ossia la coscienza meramente sensibile si cangia nella coscienza del pensiero; e, precisamente, siccome è il pensiero derivante dalla immediatezza, o pensiero *condizionato*, esso non è il sapere puro, ma il pensiero che ha in lui l'esser-altro e quindi il pensiero, a se stesso opposto, del *bene* e del *male*. L'uomo viene rappresentato come qualcosa di *accaduto*, senza necessità: gustando l'albero della conoscenza del *bene* e del *male*, egli perse la forma dell'eguaglianza a se stesso, e venne discacciato dalla condizione della coscienza innocente, dalla natura che si offriva senza richiedere lavoro, e dal paradiso, giardino degli animali.

[105] [*Il male e il bene*]. — Da che questo insearsi della coscienza nell'elemento dell'esserci si determina immediatamente come il divenir *diseguale* a se stesso, il *male* appare come il primo esserci della coscienza andata in sé; e siccome i pensieri del *bene* e del *male* sono semplicemente opposti, e questa opposizione non

è ancora risolta, questa coscienza è essenzialmente soltanto il male; ma nello stesso tempo, proprio in grazia di tale opposizione, è data di contro ad essa anche la coscienza *buona*, e la loro vicendevole relazione. — In quanto l'esistenza immediata si muta nel *pensiero*, e, da una parte, l'esser-entro-sé [*Insichsein*] è esso medesimo pensare, mentre, d'altra parte, con ciò è più precisamente determinato il momento del *divenir-altro* dell'essenza, il divenir cattivo può esser spostato assai più indietro, dal mondo esistente già nel primo regno del pensare. Si può dunque dire che già il figlio primogenito della luce, in quanto va in sé, sia colui che è caduto, ma al posto del quale un altro Figlio è subito stato creato. Una forma come quella del *decadere*, o come quella del *figlio*, appartenente soltanto alla rappresentazione e non al concetto, rovescia del resto essa stessa i momenti del concetto e li abbassa introducendoli nel rappresentare, o innalza il rappresentare nel regno del pensiero. — Altrettanto indifferente è il coordinare al semplice pensiero dell'esser-altro nell'essenza eterna anche una molteplicità varia di altre figure e di trasferire in queste l'insearsi. Questa coordinazione deve parimente essere approvata, perché mediante essa stessa il momento dell'esser *altro* esprime, come deve, nello stesso tempo la diversità; e precisamente non come molteplicità in genere, ma anche come diversità determinata, per modo che l'una parte, il figlio, è l'elemento semplice che sa se stesso come essenza; l'altra è invece l'alienazione dell'esser-per-sé, la quale vive soltanto nella lode dell'essenza. In questa parte può poi anche riporsi la riassunzione dell'esser-per-sé alienato e l'insearsi del male. In quanto l'esser-altro si rompe in due, lo spirito sarebbe più determinatamente espresso nei suoi momenti; e se questi vengono numerati, sarebbe espresso come uno e quaterno o come

quaternità, o, poiché la molteplicità si separa ancora in due parti, quella rimasta buona e quella divenuta cattiva, si esprimerebbe addirittura come uno e quino o come quintità. — Ma il *contare* i momenti può esser considerato come del tutto inutile; infatti, da una parte, come il differente stesso è sola *unità*, — vale a dire proprio il *pensiero* della differenza, che è soltanto un pensiero, — così tale pensiero è *questo* differente, il Secondo di contro al Primo; mentre, d'altra parte, il pensiero che abbraccia il molto in un'unità deve essere disciolto dalla sua universalità e diviso in tre o quattro differenti; — universalità la quale, di fronte all'assoluta determinatezza dell'Uno astratto, del principio del numero, appare come indeterminatezza in rapporto al numero stesso, cosicché si potrebbe parlare soltanto di *numeri* in genere, cioè non di una *cifra* di differenze; e nel caso nostro in particolare, pensare a numero e a numerazione sarebbe del tutto superfluo; come anche, del resto, la mera differenza di grandezza e di quantità manca di concetto e non vuol dire nulla.

[106] Il *bene* e il *male* erano le differenze determinate del pensiero, che sono risultate. Non essendosi ancora risolta la loro opposizione, e venendo esse rappresentate come essenze del pensiero, ciascuna delle quali è per sé indipendentemente, l'uomo è il *Sé* privo d'essenza ed è il terreno sintetico della loro esistenza e della loro lotta. Ma queste forze universali appartengono altrettanto al *Sé*, ossia il *Sé* è la loro effettualità. Secondo questo momento accade dunque che, come il male altro non è se non l'insearsi dell'esserci naturale dello spirito, il bene passa invece nell'effettualità e appare come un'autocoscienza esistente nell'esserci. — Ciò che nello spirito puramente pensato è appena adombrato come il divenir-*altro* dell'essenza divina in genere, qui si fa più da presso alla sua realizzazione per il rappre-

sentare; questa gli consiste nell'autoumiliazione della essenza divina che rinuncia alla sua astrazione e alla sua ineffettualità. — L'altro lato, il male, il rappresentare lo prende come un accadere estraneo all'essenza divina. Il coglierlo proprio in tale essenza *come sua ira*, è lo sforzo supremo e più duro del rappresentare lottante con se stesso, sforzo il quale, mancando di concetto, resta infruttuoso.

L'estraneamento dell'essenza divina è dunque posto [107] nella sua duplice guisa; il *Sé* dello spirito e il suo pensiero semplice sono i due momenti la cui unità assoluta è lo spirito medesimo; il suo estraneamento consiste nel loro distaccarsi e nell'avere essi, l'uno di contro all'altro, un valore diseguale. Questa diseguaglianza è perciò duplice, e sorgono due congiunzioni, i cui momenti a comune sono quelli indicati. Nell'una l'essenza divina vale come l'essenziale, mentre l'esserci naturale e il *Sé* valgono come l'inessenziale e come ciò che deve essere tolto; nell'altra, invece, l'esser-per-sé vale come l'essenziale, e il semplice Divino come l'inessenziale. Il loro medio, ancor vuoto, è l'esserci in genere, la mera comunanza dei due loro momenti.

[La redenzione e la conciliazione]. — La risoluzione [108] di questa opposizione non avviene mediante la lotta dei due elementi che sono presenti come essenze separate e indipendenti. Nella loro *indipendenza* è insito che ciascheduno *in sé*, mediante il suo concetto, si deve risolvere in lui stesso; la lotta si spenge soltanto quando ambedue cessano di essere tali mescolanze del pensiero e dell'esserci indipendente, e quando ambedue si fronteggiano a vicenda solo come pensieri. Perché allora, come concetti determinati, essi sono essenzialmente soltanto in rapporto di opposizione; come termini indipendenti, al contrario, essi hanno la loro essenzialità fuori dell'opposizione; così il loro movimento è

quello libero e proprio di loro stessi. Come dunque il movimento di ambedue è il movimento *in sé*, perché è da considerare in loro stessi, così è anche iniziato da quello dei due che è determinato verso l'altro come l'*in sé* essente. Ciò vien presentato come un operare volontario; ma la necessità della sua alienazione sta nel concetto che l'*in sé* essente, che è determinato così soltanto nell'opposizione, proprio perciò non ha sussistenza verace; — quel termine dunque, cui vale come essenza non l'esser-per-sé, ma il Semplice, è quello che aliena se stesso, va alla morte, e perciò riconcilia con se stesso l'essenza assoluta. Perché in tale movimento esso si presenta come *spirito*; l'essenza astratta è a sé straniata; ha esserci naturale ed effettualità per se stessa; questo suo esser-altro o la sua presenza sensibile, viene ripresa mediante il secondo farsi-altro, e vien posta come tolta, come *universale*; così l'essenza in questa presenza sensibile si è fatta a se stessa; l'esserci immediato dell'effettualità ha cessato di essere estraneo o esteriore all'essenza perché è tolto, è universale; questa morte è quindi il suo sorgere come spirito.

[100] La tolta presenza immediata dell'essenza autocoscienza lo è come autocoscienza universale; questo concetto del singolo *Sé* tolto che è essenza assoluta, esprime perciò immediatamente il costituirsi di una comunità che, indugiante fin qui nella rappresentazione, ritorna ora *in sé* come nel *Sé*, e lo spirito passa così dal secondo elemento della sua determinazione, il rappresentare, nel *terzo*, l'autocoscienza come tale. — Se consideriamo ancora il modo in cui quel rappresentare si comporta nel suo procedere, noi vediamo espresso anzitutto che l'essenza divina assume l'umana natura. In ciò è già espresso che *in sé* i due elementi non sono separati, così come nel fatto che l'essenza divina aliena

dal *principio* se stessa, che la sua esistenza va *in sé* e diviene cattiva, non è espresso, ma è *implicito*, che *in sé* questa esistenza cattiva non le è un estraneo; l'essenza assoluta avrebbe soltanto questo vuoto nome se ci fosse davvero un qualcosa di a lei *altro*, se ci fosse una *caduta* di lei; — anzi il momento dell'esser-entro-sé costituisce il momento essenziale del *Sé* dello spirito. — Che l'esser-entro-sé e, con ciò soltanto, l'effettualità appartenga all'essenza stessa, questo, — che per noi è *concetto*, e in quanto è concetto, — appare alla coscienza rappresentativa come un inconcepibile accadere; lo *in-sé* assume per essa la forma dell'essere indifferente. Ma il pensiero che quei momenti apparentemente sfuggentisi dell'essenza assoluta e del *Sé* per sé essente non sono separati, appare *anche* a questo rappresentare, — infatti esso possiede il vero contenuto, — ma più tardi, nell'alienazione dell'essenza divina che si fa carne. Tale rappresentazione che in questo modo è tuttavia *immediata* e quindi non spirituale; la rappresentazione, cioè, che sa la figura umana dell'essenza soltanto come una figura particolare, non ancora universale, diviene spirituale per questa coscienza nel movimento dell'essenza figurata: sacrificare nuovamente il suo esserci immediato e ritornare all'essenza; soltanto l'essenza come essenza *in sé riflessa*, è lo spirito. — È dunque qui rappresentata la *conciliazione* dell'essenza divina con l'*Altro* in generale, e precisamente col *pensiero* di esso, col *male*. — Se questa conciliazione secondo il suo *concetto* viene espressa in modo da sussistere perché *in sé* il *male* è la *stessa cosa* che il *bene*, o anche perché l'essenza divina è la *stessa cosa* che la natura nella sua intera ampiezza, così come la natura separata dall'essenza divina è solo il *nulla*, — allora questa dev'essere considerata come una maniera non spirituale di esprimersi, che necessariamente deve

suscitare dei malintesi. — Essendo il male *la stessa cosa* che il bene, proprio il male non è male, né il bene è bene, ma piuttosto son tolti ambedue: il male in genere, l'esser-per-sé entro se stesso essente; il bene, il Semplice privo di Sé. Mentre così ambedue vengono espressi secondo il loro concetto, divien chiara nel tempo stesso la loro unità; perché l'esser-per-sé in se stesso essente è il sapere semplice; e il semplice privo di Sé è altrettanto il puro esser-per-sé entro se stesso essente. Come perciò si deve dire che il bene e il male secondo questo loro concetto, in quanto cioè non sono il bene e il male, sono *la stessa cosa*, altrettanto devesi dunque dire ch'essi *non* sono la stessa cosa, ma semplicemente *diversi*; perché il semplice esser-per-sé, o anche il puro sapere, sono medesimamente la pura negatività o l'assoluta differenza in loro stessi. — Soltanto queste due proposizioni compiono l'intero; e all'affermazione e all'assicurazione della prima devesi con inoppugnabile pervicacia opporre l'attenersi all'altra; mentre hanno ragione ambedue, ambedue hanno torto, e il loro torto consiste nel prender per alcunché di vero, di saldo, di effettuale tali forme astratte, quali *lo stesso* e il *non lo stesso*, *l'identità* e la *non identità*, e nel basarsi su di esse. Non l'una o l'altra ha verità, ma il loro movimento, che cioè il semplice « lo stesso » è l'astrazione e quindi la differenza assoluta; ma questa, come differenza in sé, da se stessa diversa, è dunque l'identità con se stessa. Proprio così succede con la *medesimezza* dell'essenza divina e della natura in genere e della natura umana in ispecie; quella è natura in quanto non è essenza, questa è divina secondo la sua essenza: ma è lo spirito quello in cui ambedue i lati astratti sono posti come sono in verità, cioè come *tolto*; — porre, che non può venire espresso mediante il giudizio e la sua copula priva di spirito: è. — Similmente la natura è *nulla*

fuori della sua essenza; ma questo nulla è, ciò nonostante; è l'astrazione assoluta e quindi il puro pensare o l'esser entro-sé, e, col momento della sua opposizione all'unità spirituale, è il *male*. La difficoltà che si trova in questi concetti sta soltanto nell'attenersi a quell'è, dimenticando il pensiero, dove i momenti tanto *sono* quanto *non sono*, — sono cioè soltanto quel movimento che è lo spirito. — Questa unità spirituale o l'unità in cui le differenze sono solo come momenti o come differenze tolte, è ciò che per la coscienza rappresentativa si è fatto in quella conciliazione; e mentre essa è l'universalità dell'autocoscienza, questa ha cessato di essere coscienza rappresentativa; il movimento è ritornato in lei.

[*Lo spirito nella sua pienezza; il regno dello spirito*]. [110]

— Lo spirito è dunque posto nel terzo elemento, nell'*autocoscienza universale*; esso è la sua *comunità*. Il movimento della comunità come movimento dell'autocoscienza che si distingue dalla sua rappresentazione, consiste nel *produrre* ciò che è divenuto *in sé* [*an sich*]. L'uomo divino o il Dio umano, morto, è *in sé* l'autocoscienza universale; ciò egli deve farsi per *questa autocoscienza*. Ovverosia, mentre essa costituisce uno dei lati dell'opposizione della rappresentazione, cioè il lato cattivo a cui l'esserci naturale e il singolo esser-per-sé valgono come l'essenza, questo lato, che come indipendente non è ancora presentato quale momento, deve in grazia della sua indipendenza elevarsi in sé e per sé a spirito, ossia deve rappresentare in sé il movimento dello spirito.

Questo lato è lo *spirito naturale*; il *Sé* deve ritrarsi [111] da questa neutralità e andare in sé; cioè a dire, deve farsi *cattivo*. Ma tale lato è già cattivo *in sé*; l'insearsi consiste quindi nel *persuadersi* che l'esserci naturale è il male. Il farsi cattivo esistente nell'elemento dell'esserci e l'esser cattivo del mondo, nonché l'esi-

stente conciliazione dell'essenza assoluta, cadono nella coscienza rappresentativa; ma nell'autocoscienza come tale questo Rappresentato cade, secondo la forma, sol come momento tolto, — il Sé è infatti il negativo, — e vi cade quindi il sapere, un sapere che è un puro operare della coscienza entro se stessa. — Questo momento della negatività deve esprimersi anche nel contenuto. Mentre cioè l'essenza *in sé* è già riconciliata con sé, ed è unità spirituale dove le parti della rappresentazione sono parti tolte ossia momenti, si ha che ogni parte della rappresentazione riceve qui il significato opposto a quello che prima aveva; ogni valore s'integra con ciò nell'altro, e solo così il contenuto è un contenuto spirituale; dacché la determinatezza è altrettanto la sua opposta, è compiuta l'unità entro l'esser-altro, è compiuta la spiritualità, a quella guisa che prima per noi o *in sé* i significati opposti si unificavano, e si toglievano perfino le forme astratte del *lo stesso* e del non *lo stesso*, dell'identità e della non identità.

[112] Se dunque nella coscienza rappresentativa il farsi interiore dell'autocoscienza naturale era il *male nell'elemento dell'esserci*, l'interiorizzarsi nell'elemento dell'autocoscienza è il sapere il male come un male che è *in sé* entro l'esserci. Questo sapere è dunque indubbiamente un divenir male, ma solo divenire del pensiero del male, ed è perciò riconosciuto come il primo momento della conciliazione; infatti, come un ritornare *in sé* dalla immediatezza della natura che è determinata come il male, quel divenir male è un abbandonarla ed è un morire al peccato. Non l'esserci naturale *ut sic* viene abbandonato dalla coscienza, bensì in quanto è in pari tempo un esserci sì fatto da venir saputo come male. Il movimento immediato dell'insearsi è altrettanto un movimento mediato; — esso presuppone se stesso, ossia è il suo proprio fondamento; vale a dire,

il fondamento dell'insearsi sussiste perché *in sé* la natura è già andata in se stessa; l'uomo deve insearsi in forza del male; ma il male è esso stesso un andare in sé. — Questo primo movimento è esso stesso soltanto immediato o il suo concetto semplice, proprio perché è la stessa cosa che il suo fondamento. Perciò il movimento o farsi altro deve ancora comparire nella sua forma più peculiare.

Oltre a questa immediatezza è dunque necessaria [113] la mediazione della rappresentazione. *In sé* il sapere della natura come esistenza non vera dello spirito, e questa universalità del Sé fattasi *in sé*, sono la riconciliazione dello spirito con se medesimo. Questo *in-sé* riceve per l'autocoscienza non concettuale la forma di un *quid* trovantesi nell'elemento dell'essere e a lei rappresentato. Il concepire non le è dunque un coglier questo concetto che sa la tolta naturalità come universale e quindi come con se stessa riconciliata; ma un coglier quella rappresentazione onde mediante l'accadere del proprio alienarsi dell'essenza divina, mediante la sua avvenuta incarnazione e la sua morte, l'essenza divina è riconciliata con il suo esserci. — Il coglier questa rappresentazione esprime ora più determinatamente ciò che prima veniva in essa chiamato il risorgere spirituale o il giungere della sua autocoscienza singola a universalità o comunità. — La morte dell'Uomo divino è, come morte, la negatività astratta, il risultato immediato del movimento che si compie soltanto nell'universalità naturale. Quella morte perde un simile significato naturale nell'autocoscienza spirituale, ossia diviene il suo concetto testé ricordato; la morte, da ciò ch'essa immediatamente significa, dal non essere di questo singolo, si trasfigura a universalità dello spirito vivente nella sua comunità e in essa ogni giorno moriente e risorgente.

[114] Ciò che appartiene all'elemento *della rappresentazione*, — vale a dire che lo spirito assoluto come uno spirito *singolo* o meglio come uno spirito *particolare*, rappresenti nel suo esserci la natura dello spirito, — è qui dunque trasferito nell'autocoscienza stessa, nel sapere che si mantiene entro il suo *esser-altro*; non muore dunque effettivamente, come si *rappresenta* che il *particolare* è *effettivamente* morto; anzi, la sua particolarità muore nella sua universalità, cioè nel suo *sapere*, il quale è l'essenza riconciliantesi con sé. L'*elemento del rappresentare*, che inizialmente precedeva, è qui dunque posto come tolto, ovverosia è rientrato nel Sé, nel suo concetto; ciò che in quello era soltanto *essente*, è divenuto *soggetto*. Proprio con ciò anche il *primo elemento, il puro pensare*, nonché lo spirito in esso eterno, non è più al di là della coscienza rappresentativa né del Sé; ma il ritorno dell'intero in sé è proprio questo: il contenere in sé tutti i momenti. La morte del mediatore colta dal Sé è il superamento della sua *obiettività* o del suo *esser-per-sé particolare*; questo *esser-per-sé particolare* si è fatto autocoscienza universale. — Proprio perciò, d'altro canto, l'*universale* è autocoscienza, e lo spirito puro o ineffettuale del mero pensare si è fatto *effettuale*. — La morte del mediatore è morte non solo del *lato naturale* di esso o del suo *esser-per-sé particolare*; non muore soltanto l'involucro già morto, sottratto all'essenza, ma anche l'*astrazione* dell'essenza divina. Infatti, in quanto la sua morte non ha ancora compiuta la conciliazione, il mediatore è l'*unilateralità* che sa la semplicità del pensare come l'*essenza* in opposizione all'effettualità; questo estremo del Sé non ha ancora valore eguale a quello dell'essenza: ciò che il Sé ha soltanto nello spirito. La morte di tale rappresentazione contiene dunque nel medesimo tempo la morte dell'*astrazione dell'essenza divina* che

non è posta come Sé. La morte è il sentimento doloroso della coscienza infelice: che *Dio stesso è morto*. Questa dura espressione è l'espressione del più intimo sapersi semplice, il ritorno della coscienza nella profondità della notte dell'Io = Io, che nulla più oltre di lei distingue né sa. Questo sentimento è dunque nel fatto la perdita della *sostanza* e del suo contrapporsi alla coscienza; ma nello stesso tempo è la pura *soggettività* della sostanza, ossia la pura certezza di se stesso che mancava a lei vuoi come oggetto, vuoi come Immediato, vuoi come essenza pura. Questo sapere è dunque la spiritualizzazione con cui la sostanza si è fatta soggetto, con cui la sua astrazione e mancanza di vita son morte, ed essa si è quindi fatta *effettivamente* autocoscienza e semplice e universale.

Così dunque lo spirito è spirito che sa se stesso; [11] esso sa sé; quello che gli è oggetto, è; ossia la sua rappresentazione è il *contenuto* vero e assoluto; esso esprime, come vedemmo, lo spirito stesso. Esso è in pari tempo non soltanto *contenuto* dell'autocoscienza e non soltanto oggetto *per essa*, ma anche *spirito effettuale*. Esso è tale, in quanto percorre i tre elementi della sua natura; questo movimento attraverso se stesso costituisce la sua effettualità; — quello che si muove è lui; esso è il soggetto del movimento ed è anche lo stesso *muovere*, o la sostanza attraverso la quale passa il soggetto. A quel modo che il concetto dello spirito si era fatto presente a noi allorché entrammo nella religione, cioè come il movimento dello spirito certo di se medesimo che perdona al male e così dimette la sua propria semplicità e la sua dura immutabilità, ovverosia come il movimento per cui lo assolutamente *opposto* si riconosce come la *stessa cosa*, e questo riconoscimento crompe come il Sì fra questi estremi, — tale il concetto *intuito* dalla coscienza religiosa a cui è rivelata l'es-

senza assoluta; essa toglie la *distinzione* del suo *Sé* da ciò *ch'essa intuisce*; è tanto il soggetto quanto la sostanza; ed è dunque essa stessa lo spirito, proprio perché è in quanto è questo movimento.

(116) Ma questa comunità non è ancor compiuta in questa sua autocoscienza; il suo contenuto è per essa in genere nella forma del *rappresentare*, e anche la *spiritualità effettuale* della comunità, — cioè il suo ritorno dal suo rappresentare, — ha tuttora in lei questa scissione, a quel modo che ne era affetto anche l'elemento del puro pensare. Essa non ha neppure la coscienza di ciò che è; essa è l'autocoscienza spirituale che non si è oggetto come autocoscienza spirituale, ossia non si dischiude a coscienza di se stessa; ma, in quanto è coscienza, ha delle rappresentazioni e queste vennero già considerate. — Nella sua svolta suprema noi vediamo l'autocoscienza *interiorizzarsi* e giungere al *sapere* dell'esser-entro-sé; la vediamo alienare il suo esserci naturale e conquistare la pura negatività. Ma il significato *positivo*, che cioè questa negatività o pura *interiorità* del *sapere* è altrettanto l'essenza eguale a se stessa, — o che la sostanza è qui giunta ad essere autocoscienza assoluta, tutto ciò per la coscienza devota è un *Altro*. Questo lato, che il puro interiorizzarsi del sapere è *in sé* la semplicità assoluta o la sostanza, essa lo coglie come la rappresentazione di qualche cosa che non è così secondo il *concetto*, ma come l'azione di una soddisfazione *estranea*. Ovverosia, non è per la coscienza devota che tale profondità del puro *Sé* è la forza mediante la quale l'essenza *astratta* viene abbassata dalla sua astrazione e, dalla potenza di questa pura devozione, innalzata a *Sé*. — Con ciò l'operare del *Sé* mantiene di fronte alla coscienza devota questo valore negativo, perché da parte sua l'alienazione della sostanza è un *in sé* per questa coscienza che a sua volta non lo

attinge né lo concepisce o non lo trova nel suo operare come tale. — Siccome *in sé* questa unità dell'essenza e del *Sé* si è avverata, la coscienza ha anche questa *rappresentazione* della sua conciliazione, ma come rappresentazione. Essa consegue l'appagamento aggiungendo *esteriormente* alla sua pura negatività il valore positivo di unità di sé con l'essenza; il suo appagamento rimane quindi esso stesso affetto dall'opposizione di un al di là. La sua propria conciliazione entra quindi nella sua coscienza come un che di *lontano*, come un che di lontano nell'*avvenire*, a quel modo che la conciliazione che ha compiuto l'altro *Sé*, appare quale una lontananza del *passato*. Come l'uomo divino *singolo* ha un padre *in sé* essente e soltanto una madre *effettuale*, così anche l'uomo divino universale, la comunità, ha per padre il suo *proprio operare e sapere*, mentre ha per madre l'*eterno amore*, ch'essa *sente* soltanto, ma non intuisce nella propria coscienza come immediato oggetto effettuale. La sua conciliazione è quindi nel suo cuore, ma ancora scissa dalla sua coscienza, e la sua effettualità è tuttora spezzata. Ciò che entra nella sua coscienza come lo *in-sé* o come il lato della *pura mediazione*, è la conciliazione che si trova al di là; ma ciò che vi entra come *presente*, come il lato dell'*immediatezza* e dell'*esserci* è il mondo che deve ancora aspettare la sua trasfigurazione. *In sé* la comunità è bensì riconciliata con l'essenza; e dell'essenza si sa che non conosce più l'oggetto come a sé estraniato, anzi come a sé eguale nel suo amore; ma per l'autocoscienza questa presenzialità immediata non ha ancora figura di spirito. Così lo spirito della comunità nella sua coscienza immediata è separato dalla sua coscienza religiosa la quale esprime bensì che le coscienze non sono *in sé* separate; ma esprime un *in-sé* che non è realizzato o che non è ancor divenuto assoluto esser-per-sé.

VIII.

Il sapere assoluto.

[*Il contenuto semplice del Sé che sa sé come l'essere*]. [1]

— Lo spirito della religione disvelata non ha ancora oltrepassato la sua coscienza come tale; ovvero, ed è lo stesso, la sua autocoscienza effettuale non è l'oggetto della sua coscienza; egli stesso in generale e i momenti che in lui si distinguono cadono nella rappresentazione e nella forma dell'oggettività. Il contenuto della rappresentazione è lo spirito assoluto. Quel che ancor resta da fare è solo il superamento di questa mera forma; o meglio, appartenendo essa alla coscienza come tale, la sua verità deve esser già risultata nelle figurazioni della coscienza medesima. — Tale superamento dell'oggetto della coscienza non deve venir preso come una unilateralità, a quel modo che l'oggetto medesimo si mostrava nel suo ritorno nel Sé; ma deve venir preso più determinatamente tanto a quel modo in cui esso, come tale, mostravasi al Sé come dileguante; quanto piuttosto a quel modo in cui l'alienazione dell'autocoscienza, proprio lei pone la cosalità, onde l'alienazione ha significato non solo negativo, ma anche positivo, e ciò non solo per noi o in sé, ma anche per l'autocoscienza stessa. Per essa il negativo dell'oggetto o l'autotogliersi di quest'ultimo ha un significato positivo, ovvero essa sa quella nullità dell'oggetto, perché, da una parte essa aliena se stessa: — infatti in questa alienazione pone sé come oggetto o, in forza dell'inscindibile unità del-

l'esser-per-sé, pone l'oggetto come se stessa. E, d'altra parte, in quest'atto è contenuto l'altro momento onde essa ha anche tolto e ripreso in se medesima quell'alienazione e oggettività, essendo dunque presso di sé nel suo *esser-altro* come tale. — Questo è il movimento della coscienza la quale, in tal movimento, è la totalità dei propri momenti. — Similmente la coscienza deve aver stabilito una relazione all'oggetto secondo la totalità delle sue determinazioni, e così deve averlo attinto secondo ciascuna di esse. Questa totalità delle sue determinazioni rende l'oggetto, *in sé*, un'essenza spirituale, ciò che invero esso diviene per la coscienza quando ciascuna singola determinazione venga attinta come il *Sé*, o quando si abbia quel comportamento spirituale verso di loro, che fu testé ricordato.

[2] L'oggetto, dunque, è da una parte essere *immediato* o una cosa in genere, — il che corrisponde alla coscienza immediata; d'altra parte un divenir-altro di sé, cioè la sua relazione o il suo *essere per altro* ed *esser-per-sé*, la determinatezza, — il che corrisponde alla percezione; — e d'altra parte ancora è *essenza* o è come *Universale*, — il che corrisponde all'intelletto. Come intiero l'oggetto è il sillogismo ovvero il movimento dell'Universale: attraverso la determinazione verso la singolarità e, viceversa, dalla singolarità, attraverso questa stessa come tolta, cioè attraverso la determinazione, verso l'universale. — Secondo queste tre determinazioni, dunque, la coscienza deve sapere l'oggetto come se stessa. Ma quello di cui si tratta non è il sapere come puro concepimento dell'oggetto; anzi il sapere deve venire indicato soltanto nel suo divenire o nei suoi momenti secondo quel lato che appartiene alla coscienza come tale; e i momenti del concetto vero e proprio o del sapere puro debbon venire indicati nella forma di figurazioni della coscienza. Perciò nella coscienza in

quanto tale l'oggetto non appare ancora come l'essenzialità spirituale, quale essa fu da noi testé espressa; e il comportamento della coscienza verso l'oggetto non è la considerazione di esso in tale totalità *ut sic*, né nella pura forma concettuale di quest'ultima; ma è, da una parte, figura della coscienza in genere, e d'altra parte una somma di figure tali che noi raccogliamo insieme e nelle quali la totalità dei momenti dell'oggetto e del comportamento della coscienza può venir mostrata sol risolta nei propri momenti.

Per questo lato dell'apprensione dell'oggetto, come [3] essa è data nella figura della coscienza, basta quindi ricordare quelle precedenti figure della coscienza stessa che già ebbero a presentarsi. — Per quello che, dunque, riguarda l'oggetto in quanto esso è immediato, un *indifferente essere*, noi vedemmo la ragione osservativa cercare e trovare se medesima in tale indifferente cosa; essa, vale a dire, è consapevole del proprio operare quale un operare esterno, proprio a quel modo che è consapevole dell'oggetto solo come di un oggetto immediato. — Noi vedemmo anche che nel suo vertice essa esprimeva la propria determinazione nel giudizio infinito secondo il quale *l'essere dell'Io è una cosa*. — E precisamente una cosa sensibile ed immediata: se l'Io vien chiamato *anima*, esso è bensì rappresentato anche come cosa, ma come una cosa che non si può vedere, toccare ecc.; quindi, nel fatto, non come essere immediato, né come ciò che si intende per cosa. — Quel giudizio, preso per quel che esso suona nella sua immediatezza, è privo di spiritualità o è piuttosto la stessa privazione della spiritualità. Ma in effetto, secondo il suo *concetto*, è la più gran ricchezza spirituale, e questo suo *interno*, in lui non ancora *evidente*, è ciò che esprimono i due altri momenti da considerare ancora.

La cosa è Io; in effetto in questo giudizio infinito [4]

la cosa è tolta; essa non è nulla in sé; essa ha significato soltanto in una relazione, cioè solo *attraverso l'Io* e *attraverso il suo rapporto* all'Io. — Per la coscienza questo momento è risultato nella pura intellesione e nel rischiaramento. Le cose sono senz'altro *utili*, e sono da considerarsi soltanto secondo la loro utilità. — *L'autocoscienza coltivata*, che ha percorso il mondo dello spirito estraniato, con la propria alienazione ha prodotto la cosa come se stessa; perciò nella cosa conserva ancora se stessa e ne sa la dipendenza, o sa che *essenzialmente* la cosa è soltanto *essere per altro*; o, per esporre in modo completo la *relazione*, vale a dire ciò che solo qui costituisce la natura dell'oggetto, la cosa vale all'autocoscienza come un *per-sé-essente*; essa enuncia la certezza sensibile come verità assoluta, ma questo stesso *esser-per-sé* lo esprime come momento che altro non fa se non dileguare e passare nel suo contrario, nell'abbandonato essere per altro.

[5] Finora, tuttavia, il sapere della cosa non è compiuto; essa deve venir saputa non soltanto secondo l'immediatezza dell'essere e secondo la determinatezza, ma anche come *essenza* o come *interno*, cioè come il Sé. Il che è dato nell'*autocoscienza morale*. L'autocoscienza morale sa il proprio essere come *l'assoluta essenzialità*, o sa senz'altro *l'essere* come la volontà pura o come sapere; essa nulla è se non questa volontà e questo sapere; a ogni altra autocoscienza converrà soltanto *l'essere inessenziale*, *l'essere*, cioè, che non è *in sé*, soltanto la vuota corteccia dell'essere. Di quanto nella sua rappresentazione del mondo la coscienza morale dimette l'esserci dal Sé, di tanto essa lo riprende in se stessa. Infine, in quanto *coscienziosità*, essa non è più quel tuttora alternativo porre e travisare l'esserci e il Sé; anzi sa che il suo *esserci* come tale è questa pura certezza di se stessa; *l'elemento oggettivo* nel quale essa si traspone

in quanto agente non è altro se non il puro sapere che il Sé ha di sé.

Questi sono i momenti dei quali si compone la conciliazione dello spirito con la sua peculiare coscienza; [6] essi, per sé, sono singoli; e solo la loro unità spirituale è quella che costituisce la forza di tale conciliazione. Ma l'ultimo di questi momenti è necessariamente questa unità stessa e in effetti, com'è chiaro, li congiunge tutti in sé. Lo spirito certo di se stesso nel suo esserci, ha ad elemento dell'esserci nient'altro che questo saper di sé; l'esprimere che quanto lo spirito fa, lo fa secondo la persuasione del dovere, questo suo linguaggio è la *validità* del suo *agire*. — L'agire è la prima *in sé* essente separazione della semplicità del concetto, nonché il ritorno da tale separazione. Questo primo movimento si muta nel secondo, perché l'elemento del riconoscere come sapere *semplice* del dovere si contrappone alla *differenza* e alla *scissione* che sta nell'agire come tale, formando così un'effettualità in ferreo contrasto con l'agire. Ma, come noi vedemmo, nel perdono questa durezza fa remissione di sé e si aliena. Qui dunque per l'autocoscienza l'effettualità, anche in quanto *immediato esserci*, non ha altro significato che quello di essere il sapere puro; — similmente, come esserci *determinato* o come relazione, ciò che si contrappone è da una parte un sapere questo Sé puramente singolo e, d'altra parte, un sapere il sapere come universale. Qui è in pari tempo posto che il *terzo* momento, cioè *l'universalità* o *l'essenza*, vale a ciascuno di quei due elementi contrappoventesi soltanto come *sapere*; ed essi infine tolgono similmente quella vuota opposizione che ancora restava, e sono il sapere dell'Io = Io, questo singolo Sé che è immediatamente puro sapere o sapere universale.

Questa conciliazione della coscienza con l'autoco- [7]

scienza si mostra quindi avverata da un duplice lato: la prima volta nello spirito religioso, la seconda volta nella coscienza stessa come tale. Questi due lati si distinguono l'un da l'altro perché l'uno è questa conciliazione nella forma dell'esser-in-sé, l'altro nella forma dell'esser-per-sé. Nella guisa in cui sono stati considerati, essi da principio cadon l'un fuori dell'altro; nell'ordine in cui ci si mostrarono le sue figure, da lungo tempo la coscienza è giunta, da una parte, ai singoli momenti di esse e, d'altra parte, alla loro riunificazione, anche prima che la religione conferisse al proprio oggetto la figura dell'autocoscienza effettuale. L'unificazione dei due lati non è ancora messa in rilievo; è essa che chiude questa serie delle formazioni dello spirito; ché in essa lo spirito giunge a sapersi non solo a quel modo ch'esso è *in sé* o secondo il suo *contenuto* assoluto, né soltanto a quel modo ch'esso è *per sé* secondo la sua forma priva di contenuto o secondo il lato dell'autocoscienza; anzi a quel modo ch'esso è *in sé e per sé*.

[8] Ma questa unificazione è *in sé* già avvenuta: anche nella religione bensì, cioè nel ritorno della rappresentazione nell'autocoscienza, ma non secondo la forma peculiare, perché il lato religioso è il lato dello *in-sé*, lato che si contrappone al movimento dell'autocoscienza. L'unificazione appartiene perciò a quest'altro lato che nell'opposizione costituisce il lato della riflessione in se stesso, ed è quindi quel lato che contiene se stesso e il proprio contrario; e non solo *in sé* o in una guisa universale, anzi *per sé*, ossia in modo sviluppato e distinto. Il contenuto, nonché l'altro lato dello spirito autocosciente, in quanto esso lato è l'*altro* lato, sono stati messi in rilievo come dati nella loro completezza; l'unificazione tuttora mancante è l'unità semplice del concetto. Anche il concetto è già dato nel lato dell'autocoscienza; ma a quel modo che è comparso nei gradi

precedenti, esso, come tutti gli altri momenti, ha la forma di essere una *speciale figura della coscienza*. — Il concetto è dunque quella parte della figura dello spirito certo di se stesso, la quale resta dentro il suo concetto; essa venne detta *l'anima bella*. Vale a dire, *l'anima bella* è il sapere che lo spirito ha di se stesso nella propria unità pura e trasparente; — è l'autocoscienza che sa questo puro atto di sapere il *puro esser-entro-sé*, e che lo sa come lo spirito; — non soltanto l'intuizione del divino, ma l'autointuizione del divino.

— Dacché questo concetto si mantiene contrapposto alla sua realizzazione, esso è la figura unilaterale di cui noi vedemmo sì il dileguare nella vuota nebulosità, ma anche la positiva alienazione e prosecuzione. Con tale realizzazione la persistenza in se medesima di questa autocoscienza svuotata d'oggettività è tolta, è tolta la *determinatezza* del concetto di contro al suo *riempimento*; l'autocoscienza del concetto consegue la forma dell'*universalità*, e ciò che resta all'autocoscienza è il suo verace concetto ossia il concetto che ha attinto la sua realizzazione; è il concetto nella sua verità, cioè nell'unità con la sua alienazione; — è il sapere del puro sapere non come di quell'*essenza* astratta che è il *dovere*, — anzi di lei come *essenza* che è *questo sapere*, autocoscienza pura, e che dunque è in pari tempo *oggetto verace*; infatti l'oggetto è il *Sé per sé* essente.

Questo concetto si procurò il suo riempimento da una parte nello spirito agente e certo di se stesso, d'altra parte nella religione: in quest'ultima esso conseguì il *contenuto* assoluto come *contenuto* ossia nella forma della *rappresentazione*, dell'esser-altro per la coscienza; invece in quella figura la forma è il *Sé* medesimo, perché essa contiene lo spirito agente e certo di se stesso; il *Sé* attua la vita dello spirito assoluto. Come noi vedemmo, questa figura è quel concetto semplice che

peraltro abbandona la sua *essenza* eterna, ed è là o agisce. Esso ha nella *purezza* del concetto lo *scindere* o il sorgere, perché la purezza è l'assoluta astrazione o la negatività; similmente esso ha l'elemento della sua effettualità o dell'essere in lui nello stesso puro sapere, perché il sapere puro è l'*immediatezza* semplice la quale è tanto *essere* ed *esserci*, quanto *essenza*: l'un momento il pensiero negativo, l'altro lo stesso pensiero positivo. Tale *esserci* è infine e altrettanto l'esser da lui, — sia come *esserci*, che come *dovere*, — *riflesso* in se stesso, ovvero sia l'esser-cattivo. Questo insearsi costituisce l'*opposizione* del concetto ed è quindi il sorgere del sapere dell'essenza, puro sapere che *né agisce né è effettuale*. Ma questo suo comparire in questa opposizione è un parteciparne; il puro sapere dell'essenza si è *in sé* alienato della sua semplicità, perché è lo *scindere* o la negatività la quale è il concetto; e in quanto questo scindere è il *divenir-per-sé*, esso è il male; in quanto è lo *in-sé*, è ciò che resta buono. — Ora, ciò che da prima accade *in sé*, è in pari tempo *per la coscienza* ed è, anche, esso stesso duplice: è *per la coscienza*, così come questa è il suo *esser-per-sé* o il suo proprio operare. Ciò stesso che è già posto *in sé* ora si ripete dunque come sapere che la coscienza ha di lui e come operare cosciente. Ciascun momento concede all'altro qualcosa dell'auto-sufficienza della determinatezza nella quale sorge di contro a lui. Questo concedere è quella stessa rinunzia all'unilateralità del concetto, la quale *in sé* costituiva il cominciamento; ma è ormai la *sua* rinunzia, così come il concetto, al quale rinunzia, è il concetto suo. — Invero, come negatività, quell'*in-sé* del cominciamento è altrettanto lo *in-sé mediato*; esso dunque si pone ora così come è in verità; e il *negativo* è come *determinatezza* di ciascuno per l'Altro, ed è *in sé* ciò che toglie se stesso. L'una delle due parti dell'opposi-

zione è l'*ineguaglianza* dell'esser *entro se stesso* al di dentro della sua *singularità* di contro all'universalità, — l'altra è l'*ineguaglianza* della sua universalità astratta di contro al *Sé*; il primo momento muore al suo *esser-per-sé* e si aliena, si professa; il secondo rinunzia alla durezza della sua universalità astratta e, quindi, muore al suo *Sé* inerte e alla sua universalità immota; di conseguenza l'uno mediante il momento dell'universalità la quale è *essenza*, l'altro mediante l'universalità la quale è *Sé*, si sono completati. Con questo movimento dell'agire lo spirito, — che sol ora è spirito, dacché è là, dacché eleva il suo *esserci* al *pensiero* e, quindi, all'*opposizione* assoluta, e da questa, mediante essa ed entro di essa, torna indietro, — lo spirito è sorto come pura universalità del sapere, il quale è autocoscienza, è sorto come autocoscienza che è unità semplice del sapere.

Ciò che dunque nella religione era *contenuto* o forma [10] della rappresentazione di un *Altro*, ciò stesso è qui *operare* proprio del *Sé*; il concetto è l'elemento connettivo, onde il *contenuto* è *operare* proprio del *Sé*; — infatti, come abbiamo visto, questo concetto è il sapere dell'operare del *Sé* in se medesimo, come sapere di ogni *essenza* e di ogni *esserci*; è il sapere di *questo soggetto* come *della sostanza*, e della sostanza come di questo sapere dell'operare del soggetto. — Ciò che noi qui abbiamo aggiunto è soltanto, da una parte, la *raccolta* dei momenti singoli, dei quali ciascuno nel suo principio rappresenta la vita dell'intero spirito; dall'altra, il tener fermo il concetto nella forma del concetto il cui contenuto sarebbe già risultato in quei momenti, e che sarebbe già risultato esso medesimo nella forma di una *figura della coscienza*.

[La scienza come autoconcepirsi del *Sé*]. — Quest'ultima figura dello spirito, lo spirito che al suo perfetto [11]

e vero contenuto dà in pari tempo la forma del Sé e che per questa via, tanto realizza il suo concetto, quanto resta, in questa realizzazione, nel suo concetto, è il sapere assoluto; il sapere assoluto è lo spirito che si sa in figura spirituale, ovvero è il *sapere concettivo*. Non solo *in sé* la verità è perfettamente eguale alla certezza, ma ha anche la *figura* della certezza di se stesso, ossia è nel suo proprio esserci, vale a dire è, per lo spirito giunto al sapere, nella *forma* del saper di se stesso. La verità è il *contenuto* che nella religione è ancora diseguale alla sua certezza. Ma questa eguaglianza si istituisce ove il contenuto abbia raggiunto la figura del Sé. Così quella che è l'essenza medesima, cioè il *concetto*, si è fatta elemento dell'esserci o *forma dell'oggettività* per la coscienza. Lo spirito, *apparente* alla coscienza in tale elemento o, ed è qui lo stesso, da essa in tale elemento prodotto, è *la scienza*.

[12] La natura, i momenti e il movimento di questo sapere son dunque così resultati, ch'esso è il puro *esser-per-sé* dell'autocoscienza; il sapere è Io che è *questo Io* e nessun altro, e che, altrettanto immediatamente, è *mediato* o è Io tolto e *universale*. — L'Io ha un *contenuto* ch'esso *distingue* da sé; esso è infatti la pura negatività o lo scindersi: è *coscienza*. Questo contenuto, anche nella sua differenza, è l'Io, perché è il movimento del toglier se stesso o è quella medesima pura negatività che è Io. L'Io, in lui come distinto, è riflesso in se stesso; il contenuto è concettualmente *concepito* sol perché l'Io nel suo esser-altro è presso di sé. Determinando meglio questo contenuto, esso non è niente altro se non il medesimo movimento testé espresso; il contenuto, infatti, è lo spirito che percorre se stesso, e, precisamente, *per sé* come spirito, perché ha la figura del concetto nella sua oggettività.

[13] Ma per quanto concerne l'esserci di questo concetto,

nel tempo e nell'effettualità la *scienza* non appare prima che lo spirito sia giunto a questa consapevolezza intorno a se medesimo. Come spirito che sa ciò ch'esso è, lo spirito non esiste prima né mai, se non dopo il compimento di quel lavoro per cui, vinta la sua figura imperfetta, si procura per la sua coscienza la figura della sua essenza e pareggia, in tal modo, la sua *autocoscienza* e la sua *coscienza*. — Lo spirito in sé e per sé essente, distinto ne' suoi momenti, è sapere *per sé* essente, è l'*atto concettivo* in genere che, in quanto tale, non ha ancor raggiunto la *sostanza* o non è ancora in se stesso sapere assoluto.

Nell'effettualità la sostanza del sapere esiste prima della forma o della figura concettuale dell'effettualità stessa. Ché la sostanza è lo *in-sé* ancora non sviluppato ovvero è il fondamento e concetto nella sua semplicità ancora immota, è, dunque, l'*interiorità* o il Sé dello spirito che non è ancor là. Ciò ch'è là, è come il semplice e l'immediato non ancora sviluppati, o come l'oggetto della coscienza *rappresentativa* in genere. Il conoscere, — essendo esso la coscienza spirituale a cui ciò che è *in sé* è solo in tanto in quanto è *essere per il Sé* nonché essere del Sé ovverosia concetto, — il conoscere, per questa ragione, da prima ha soltanto un contenuto povero, rispetto al quale la sostanza e la coscienza di essa sono più ricche. L'aspetto disvelato che la sostanza ha in tale coscienza, è in effetto una condizione occulta, perché la sostanza è l'*essere* ancora *privo di Sé*; e palese è a sé soltanto la certezza di se stesso. Da prima, quindi, della sostanza appartengono all'*autocoscienza* soltanto i *momenti astratti*; ma dacché questi momenti si spingono avanti come puri movimenti, l'*autocoscienza* si arricchisce finché, strappata alla coscienza l'intera sostanza e tratta a sé l'intera struttura delle sue essenzialità, — essendo questo comportamento negativo

verso l'oggettività altrettanto positivo, cioè un porre, — li ha prodotti da sé e così in pari tempo riistituiti per la coscienza. Perciò nel *concetto* che si sa come concetto i *momenti* sorgono prima dell'*intiero riempito*, il cui divenire è il movimento di quei momenti. Viceversa nella *coscienza* l'intiero, ma non concepito, è prima dei momenti. — Il tempo è il concetto medesimo che è là e si presenta alla coscienza come intuizione vuota; perciò lo spirito appare necessariamente nel tempo, ed appare nel tempo fin tanto che non *coglie* il suo concetto puro, vale a dire finché non elimina il tempo. Il tempo è il puro *Sé esteriore* ed intuito; è un *Sé* non attinto dal *Sé*, è il concetto soltanto intuito; quando questo attinge se medesimo, supera la sua forma temporale, concepisce l'intuire ed è intuire concepito e concettivo. — Il tempo appare quindi come destino e necessità dello spirito che non è perfetto in se medesimo, — come la necessità di arricchire la partecipazione che l'autocoscienza ha alla coscienza, di mettere in movimento l'immediatezza dello *in-sé*, — la forma in cui la sostanza è nella coscienza, — o, viceversa, — prendendo lo *in-sé* come l'*interiore*, — di realizzare e di rivelare ciò che è inizialmente *interiore*, ossia di rivendicarlo alla certezza di se stesso.

[15] Per questa ragione deve si dire che niente vien saputo, che non sia nell'*esperienza* o, come anche si esprime la medesima cosa, che non sia dato come *verità sentita*, come l'Eterno *interiormente rivelato*, come il Sacro a cui si crede o come altrimenti si voglia dire. Infatti l'*esperienza* è proprio questo: che *in sé* il contenuto, — ed esso è lo spirito, — è sostanza e quindi *oggetto della coscienza*. Ma questa sostanza che è lo spirito ne è il *divenire* fino a farsi ciò ch'esso è *in sé*; e solo come questo divenire riflettentesi in se stesso esso in sé è in verità *lo spirito*. Esso è in sé il movimento che

è il conoscere, — la transustanzazione di quell'*in-sé* nel *per-sé* della *sostanza* nel soggetto, dell'*oggetto della coscienza* in oggetto dell'*autocoscienza*, cioè in oggetto altrettanto tolto o nel *concetto*. Quel movimento è il circolo ritornante in se stesso che presuppone il suo cominciamento e lo raggiunge soltanto nella fine. — In quanto dunque lo spirito è necessariamente questo distinguere dentro di sé, il suo intiero, intuito, si contrappone alla sua autocoscienza semplice; e poiché dunque l'intiero è il distinto, esso è distinto nel suo puro concetto intuito: nel *tempo*, e nel contenuto o nello *in-sé*; la sostanza, come soggetto, ha in lei la necessità *inizialmente interiore*, quella di presentarsi in lei stessa come ciò ch'essa è *in sé*, come spirito. Soltanto la perfetta presentazione oggettiva è in pari tempo la riflessione di essa medesima o il suo farsi *Sé*. — Perciò finché lo spirito non è *in sé*, finché non si è compiuto come spirito del mondo o spirito universale, esso non può attingere la sua perfezione come spirito *autocosciente*. Quindi nel tempo il contenuto della religione enuncia prima della scienza ciò che lo *spirito è*; ma solo la scienza è il vero sapere che lo spirito ha di lui stesso.

Il movimento per cui esso educa la forma del suo sapere di sé, è il lavoro che lo spirito compie come *storia effettuale*. La comunità religiosa, in quanto essa è da prima la sostanza dello spirito assoluto, è la coscienza rozza la quale ha un esserci tanto più barbarico e duro, quanto più profondo è il suo spirito interiore; e tanto più duramente il suo sordo *Sé* ha da lavorare con la sua essenza, con il contenuto, a lui estraneo, della sua coscienza. Soltanto dopo di avere abbandonato la speranza di togliere l'estraneità in un modo esteriore, ossia estraneo, quella coscienza, — dacché la guisa esteriore, tolta, è il ritorno nell'*autocoscienza*, — si volge a se medesima, al suo proprio mondo e alla sua

propria presenzialità, la scopre come sua proprietà, e ha fatto così il primo passo per scendere dal *mondo intellettuale* o, piuttosto, per vivificarne l'elemento astratto con il *Sé* effettuale. Con l'osservazione essa trova, da una parte, l'esserci come pensiero e lo concepisce; e, viceversa, trova l'esserci nel suo pensare. Mentre anzitutto quella coscienza ha così dichiarato astratta l'*unità* immediata del pensare e dell'essere, dell'essenza essa stessa astratta e del *Sé*, ed ha risvegliato la prima essenza luminosa *più puramente*, cioè come unità dell'estensione e dell'essere, — ché l'estensione, più della luce, è la semplicità eguale al puro pensare, — ed ha, quindi, risvegliato nel pensiero la *sostanza* sorgente; lo spirito rifugge tuttavia da questa unità astratta, da questa sostanzialità *priva di Sé*, e di contro ad essa afferma l'individualità. Ma solo dopo avere, nella cultura, alienata la sostanzialità, dopo averla così resa esserci e averla fatta passare attraverso ogni esserci; solo dopo esser giunto al pensiero della utilità e, nell'assoluta libertà, aver colto l'esserci come sua volontà, lo spirito trae alla luce il pensiero della sua più interiore profondità, ed esprime l'essenza come $Io = Io$. Ma questo $Io = Io$ è il movimento riflettentesi in se stesso; infatti poiché questa eguaglianza, come assoluta negatività, è l'assoluta differenza, l'autoeguaglianza dell'*Io* sta di contro a questa pura differenza la quale, in quanto pura e tuttavia oggettiva al *Sé* che sa se medesimo, è da esprimersi come il *tempo*, per modo che, come dianzi l'essenza venne definita quale unità del pensare e dell'estensione, essa sarebbe da prendersi come unità del pensare e del tempo; ma la differenza lasciata a se stessa, il tempo privo di quiete e di posa, crolla piuttosto in se medesimo; esso è la quiete oggettiva dell'*estensione*; ma questa è la pura eguaglianza con se stesso, l'*Io*. — Ovvero, l'*Io* non è

soltanto il *Sé*, ma è l'*eguaglianza del Sé con sé*; ma questa eguaglianza è la perfetta e immediata unità con sé, ossia *questo soggetto* è altrettanto *la sostanza*. La sostanza per sé sola sarebbe l'intuire vuoto di contenuto o l'intuire di un contenuto che, come determinato, avrebbe soltanto accidentalità, e sarebbe senza necessità; la sostanza varrebbe come l'assoluto, solo in quanto essa fosse pensata o intuita come l'*unità assoluta*; e ogni contenuto, secondo la sua diversità, dovrebbe cadere fuori di lei nella riflessione che non appartiene alla sostanza, perché essa non sarebbe soggetto, non l'elemento che riflette su di sé e in sé; ossia non sarebbe concepita come soggetto. Se tuttavia si dovesse parlare di un contenuto, ciò da una parte avverrebbe soltanto per precipitarlo nel vuoto abisso dell'assoluto, mentre dall'altra il contenuto sarebbe racchiuso esteriormente dalla percezione sensibile; il sapere sembrerebbe esser giunto a delle cose, alla differenza di lui stesso e alla differenza di cose molteplici, senza che si concepisca come e per qual via.

Ma a noi lo spirito ha mostrato di non essere né [17] soltanto il ritrarsi dell'autocoscienza nella sua pura interiorità, né il mero calarsi di essa nella sostanza e il non-essere della sua differenza; anzi ha mostrato di essere *questo movimento del Sé* il quale aliena se stesso e si cala nella sua sostanza, e come soggetto tanto è andato da essa in sé e la ha resa oggetto e contenuto, quanto toglie questa differenza dell'oggettività e del contenuto. Quella prima riflessione dall'immediatezza è il distinguersi del soggetto dalla sua sostanza, ossia il concetto scindentesi, l'insearsi e il divenire del puro *Io*. Dacché questa differenza è il puro operare dell' $Io = Io$, il concetto è la necessità e il ripudio dell'esserci che ha a sua essenza la sostanza e sussiste per sé. Ma il sussistere per sé dell'esserci è il concetto posto

nella determinatezza ed è così altrettanto il suo movimento *in lui stesso* per cui va giù nella sostanza semplice, la quale è soggetto soltanto come questa negatività e questo movimento. — Né l'Io ha da irrigidirsi nella *forma* dell'autocoscienza in contrasto alla forma della sostanzialità e dell'oggettività, quasi che abbia paura della sua alienazione; — ché anzi la forza dello spirito consiste nel restare eguale a se stesso nella sua alienazione e, come è *in sé e per sé* essente, nel porre l'esser-per-sé nonché l'esser-in-sé altrettanto come momento; — né l'Io è un terzo che respinge le differenze nell'abisso dell'assoluto per proclamare in questo la loro eguaglianza; anzi il sapere consiste piuttosto in questa apparente inerzia la quale soltanto contempla come il distinto si muove in lui stesso e ritorna nella sua unità.

[18] [Lo spirito concepito, nel suo ritorno all'immediatezza nell'elemento dell'esserci]. — Nel sapere lo spirito ha dunque chiuso il movimento del suo figurarsi in quanto questo è affetto della tolta differenza della coscienza. Lo spirito ha attinto il puro elemento del suo esserci, il concetto. Il contenuto, secondo la *libertà* del suo essere, è il Sé che si aliena o l'unità *immediata* del saper se stesso. Il puro movimento di questa alienazione, considerato nel contenuto, costituisce la *necessità* del contenuto stesso. Nella relazione, non già in sé, il contenuto diverso è come contenuto *determinato*, e la sua inquietudine consiste nel toglier se stesso, ossia è la *negatività*; è dunque la necessità o diversità, è libero essere, ed è altrettanto il Sé; ed in questa *forma* permeata del Sé, nella quale l'esserci è immediatamente pensiero, il contenuto è *concetto*. Dacché dunque lo spirito ha conseguito il concetto, dispiega l'esserci e il movimento in questo etere della sua vita, ed è *scienza*. In essa i mo-

menti del movimento dello spirito non si presentano più come determinate *figure* della coscienza, ma, poiché la differenza della coscienza è ritornata nel Sé, come *concetti determinati* e come i loro movimenti organici in se stessi fondati. Se nella fenomenologia dello spirito ogni momento è la differenza del sapere e della verità e il movimento in cui lo spirito si supera, la scienza per contro non contiene questa differenza né il superamento di essa; anzi, siccome il momento ha la forma del concetto, il momento stesso unifica in immediata unità la forma oggettiva della verità e quella del Sé cui è intrinseco l'atto del sapere. Il momento non si mostra come questo movimento che va su e giù dalla coscienza o dalla rappresentazione nell'autocoscienza e viceversa; anzi la pura figura del momento, liberata dall'apparenza di esso medesimo nella coscienza, cioè il concetto puro e la sua prosecuzione dipendono solo dalla sua *determinatezza* pura. Viceversa, a ogni momento astratto della scienza corrisponde una figura dello spirito apparente in genere. Come lo spirito nell'elemento dell'esserci non è più ricco di essa, così anche, nel suo contenuto, non è più povero. Il conoscere i puri concetti della scienza in questa forma di figure della coscienza, costituisce il lato della loro realtà, secondo il quale l'essenza loro, il concetto che in quella forma è posto nella propria mediazione *semplice* come *pensare*, scompone gli uni dagli altri i momenti di questa mediazione e si rappresenta secondo l'opposizione interna.

La scienza contiene in lei stessa questa necessità di alienarsi della forma del concetto puro, e contiene il passaggio del concetto nella coscienza. Ché lo spirito che sa se stesso, proprio perché attinge il suo concetto, è l'immediata eguaglianza con se stesso la quale nella propria differenza è la *certezza dell'immediato* o la *coscienza sensibile*; — il cominciamento da cui noi siamo

partiti; questo licenziare sé dalla forma del suo Sé, è la libertà suprema e la sicurezza del suo saper di sé.

[20] Tuttavia questa alienazione è ancora imperfetta; essa esprime il *rapporto* della certezza di se stesso con l'oggetto, il quale, proprio perché è nel rapporto, non ha conseguito la sua piena libertà. Il sapere non conosce soltanto sé, ma anche il negativo di se stesso o il suo limite. Sapere il suo limite vuol dire sapersi sacrificare. Questo sacrificio è l'alienazione, in cui lo spirito presenta il suo farsi spirito nella forma del *libero, accidentale accadere*, intuendo fuori di lui il suo puro Sé come il *tempo*, e, similmente, il suo *essere* come spazio. Quest'ultimo farsi dello spirito, *la natura*, è il suo vitale e immediato farsi; essa, lo spirito alienato, nel proprio esserci non è se non questa eterna alienazione del proprio *sussistere*, e il movimento che istituisce il *soggetto*.

[21] Ma l'altro lato del farsi dello spirito, *la storia*, è il farsi che si *attua nel sapere e media* se stesso, — è lo spirito alienato nel tempo; ma questa alienazione è altrettanto l'alienazione di se stessa; il negativo è il negativo di se stesso. Questo farsi presenta un torpido movimento e una successione di spiriti, una galleria d'immagini ciascuna delle quali, provveduta della completa ricchezza dello spirito, si muove con tanto torpore proprio perché il Sé ha da penetrare e da digerire tutta questa ricchezza della sua sostanza. Consistendo la sua perfezione nel *sapere* perfettamente ciò ch'esso è, ossia la sua sostanza, questo sapere è il suo *insearsi*, nel quale lo spirito abbandona il suo esserci e ne consegna la figura alla memoria. Nel suo insearsi lo spirito è calato nella notte della sua autocoscienza; ma ivi è conservato il suo dileguato esserci; e questo tolto esserci, — quello di prima, ma rinato or ora dal sapere, — è il nuovo esserci, un mondo nuovo e una nuova figura spirituale. In essa e con la sua immedia-

tezza, lo spirito ha da ricominciare da principio, in modo altrettanto fresco, e da farsi grande partendo da essa, come se tutto ciò che precede fosse per lui perduto, ed esso non avesse imparato nulla dall'esperienza degli spiriti antecedenti. Ma la *memoria* li ha conservati ed è l'interno e la forma, in effetto più elevata, della sostanza. Se dunque questo spirito ricomincia da principio la sua cultura sembrando prender le mosse soltanto da sé, tuttavia esso comincia in pari tempo da un grado più alto. Il regno degli spiriti che in questo modo si è foggiato nell'esserci, costituisce una successione in cui uno spirito ha sostituito l'altro e ciascuno ha preso in consegna dal precedente il regno del mondo. La meta di quella successione è la rivelazione del profondo; e questa rivelazione è *il concetto assoluto*; questa rivelazione è quindi il togliere della profondità del concetto, o è l'*estensione* di esso, la negatività di quest'lo inseantesi, la quale è la sua alienazione o sostanza, ed anche il suo *tempo*, — il tempo per cui questa alienazione si aliena in lei stessa e così nella sua estensione è altrettanto nella sua profondità, nel Sé. *La meta*, il sapere assoluto o lo spirito che si sa come spirito, ha a sua via la memoria degli spiriti com'essi sono in loro stessi e compiono l'organizzazione del loro regno. La loro conservazione secondo il lato del loro libero esserci apparente nella forma dell'accidentalità, è la storia; ma secondo il lato della loro organizzazione concettuale, è la *scienza del sapere apparente*; tutti e due insieme, cioè la storia concettualmente intesa, costituiscono la commemorazione e il calvario dello spirito assoluto, l'effettualità, la verità e la certezza del suo trono, senza del quale esso sarebbe l'inerte solitudine; soltanto

aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit.

NOTA DEL TRADUTTORE

La mia prima traduzione della *Fenomenologia* apparve nei tipi di questa stessa Casa Editrice in anni ormai lontani, nel 1933 il primo volume e nel 1936 il secondo. Dopo il frontespizio essa recava una dedica, datata da Colonia sul Reno, al mio amico Erwin von Beckerath. La confermo qui nello stesso spirito in cui la concepì, ma non la ho riprodotta per ragioni di ordine tipografico.

Quella mia traduzione, condotta sul testo curato dal Lasson per la collezione Meiner nella seconda e terza edizione lipsiense del 1921 e 1928, mi appare oggi con i suoi difetti di un primo tentativo. Quanto offro ora al lettore è in gran parte una versione *ex novo*.

Il criterio dell'aderenza all'originale è stato tuttavia mantenuto. Ho cercato, cioè, di non spezzare il periodo tedesco, pur convertendolo in un italiano leggibile. Se posso aver vinto la difficoltà ciò si deve a una circostanza di cui di solito non si tien conto. Il periodare tedesco con la sua lunga sequenza di proposizioni subordinate e con le sue inversioni, è un prodotto dell'umanesimo e ha dietro di sé come modello quello che genericamente si chiama lo stile ciceroniano. A parte la terminologia, il linguaggio di Hegel, quando se ne sia inteso il concetto, non offre maggior resistenza a esser volto in un italiano scorrevole, di quanta il volgare latineggiante di molti nostri scrittori di ogni secolo potrebbe offrirne ad esser volto in un tedesco moderno. Per la terminologia, si tratta ancora di germanizzazioni (*Lehnübersetzungen*) di voci latine presenti nella tradizione filosofica e specialmente teologica. Ciò non significa che sia ognora semplicissimo rintracciare per

ogni termine hegeliano la nascosta matrice latina, dalla quale la forma italiana a sua volta deriva palesemente. Una delle difficoltà maggiori è stata quella di sostituire il pronome neutro *es*, di cui lo Hegel fa un abuso irritante, con il corrispondente sostantivo, scegliendolo tra i diversi a cui il pronome stesso può riferirsi in un frangere dialetticamente accavallato e raramente sorvegliato.

Si sa d'altronde che la *Fenomenologia* fu scritta di fretta e che durante la stesura lo Hegel modificò il piano dell'opera. Se ne veda l'avventurosa storia esteriore nello studio di Theodor Häring, *Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes* (in *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses vom 19. bis 23. April 1933 in Rom, Tübingen u. Haarlem, 1934*), oppure nel riassunto che io ne diedi nel mio *Interpretazione di Hegel*. Sia qui soltanto avvertito che nella primitiva concezione la *Fenomenologia* non doveva estendersi oltre quello che è il nostro primo volume.

La serie delle edizioni nella collezione Meiner venne proseguita da J. Hoffmeister il quale, nella quarta edizione del 1937, eliminò le superflue arbitrarietà introdotte dal Lasson. La presente traduzione è stata dunque condotta sul testo approntato dallo Hoffmeister, spesso confrontandolo su un esemplare, mio ambito possesso, della edizione principe del 1807.

I titoli correnti in cima alle pagine sono stati presi, con qualche variante, dalla edizione Hoffmeister. I titoli in corsivo che si incontrano nel corpo del testo derivano dal Lasson e li ho mantenuti unicamente perché possono servire di orientamento pratico. La numerazione marginale è stata decisa da me, in vista di un volumetto con uno studio critico e note che sostituiscano quelle della mia ormai vecchia edizione precedente. L'indice è del tutto conforme a quello del 1807.

Nel frattempo è uscita la limpida, elegante ed esatta traduzione francese di J. Hyppolite (Paris, 1939), che ho sempre consultato nei passi di maggiore incertezza. Sono lieto di ricambiargli in questa *Nota* il riconoscimento che egli volle indirizzarmi nel suo *Avertissement*.

In questo lavoro, di cui ho differito per almeno un lustro la pubblicazione, ebbi accanto a me due collaboratori di eguale competenza. Per il primo volume l'allora mio discepolo Carmelo Lacorte, che è emerso come uno studioso tra i più autorevoli di cose hegeliane. Per il secondo volume la Dott. Lilo Ebel, con la quale ho discusso alcuni presupposti teologici ricorrenti nella *Fenomenologia*.

Sono grato agli Editori di avermi agevolato la stampa e consentito di apportare a bozze già corrette ulteriori emendamenti. Mi furono suggeriti generosamente da Luigi Scaravelli; nel farli miei li ascrivo tra quanto mi rende indelebile e cara la memoria di lui.

NOTA ALLA PRIMA RISTAMPA

La mia seconda traduzione della *Fenomenologia* si è esaurita con una rapidità che nemmeno le molte e tutte assai favorevoli recensioni e segnalazioni in Italia e all'estero lasciavano prevedere. Questa ristampa è stata ulteriormente riveduta da un esperto correttore della Casa editrice e da me stesso, ed io ho tenuto conto volentieri di appunti e suggerimenti pervenutimi attraverso periodici o privatamente.

Invece di introdurre le correzioni nel testo ho preferito aggiungere un *errata corrige*, appendice di cui nessuna edizione della *Fenomenologia* sembra poter andare esente, affinché ne faccia uso anche chi sia in possesso di esemplari ora esauriti.

Nell'*errata corrige*, fortunatamente breve, non ho potuto giustificare alcune peculiarità che hanno reso perplesso qualche Lettore, e qui ricorro a un solo esempio. La parola latina *conscientia*, in tedesco si è sdoppiata in un *Bewusstsein* e in un *Gewissen*. In Lutero le due voci sono a volte interscambievoli, ma generalmente tendono già a differenziarsi: *Bewusstsein*, come spiegherà lo Herder, significa *conscientia post factum*, e *Gewissen conscientia ante factum*; ossia coscienza o consapevolezza di un fatto oggettivamente compiuto (e poi di un oggetto in genere) e coscienza prima di compiere un fatto. Insomma ho mantenuto nell'un caso e per i suoi derivati la grafia *coscienza*, nell'altro caso e per i suoi derivati ho adottato la grafia *coscenza*. So che è uno stratagemma, e so anche che questo non è l'unico caso in cui non mi è riuscito fare di meglio.

ERRATA CORRIGE AL PRIMO VOLUME *

ERRATA	CORRIGE
9, 6 forma	forma,
21, 23 spirituale	spirituale.
22, 18-19 deternato	determinato
24, 10-11 deternazione	determinazione
40, 14 vergogna	ombra
45, 7 qualità	qualità,
46, 12 e 27 Nus	Nous
52, 9-10 contenuto	compimento
74, 22 noi nel	lei non
95, 23 anche un	anche
112, 13 materia	materie
114, 7 mezzo	mezzo,
124, 31 le legge	la legge
144, 10 entrati	dunque entrati ora
151, 12 Ma	ma
175, 1 semplice e	semplice
197, 10 autoscienza	autocoscienza
198, 35 esclusiva, o	esclusiva, os-
247, 23 alcuna essa; dal	alcuna; essa dal
248, 33 interessati	interessanti
275, 21 eserci	esserci
297, 35 iel	lei
332, 27 dato	data
347, 1 pur	per

ERRATA CORRIGE AL SECONDO VOLUME *

32, 9 spettante	spettanti
66, 12 neguale	ineguale
67, 21 per-sé proprio, ecc.	per-sé proprio; ma essendo essa oggetto, e in pari tempo immediatamente un'effettualità, la quale è esser-per-sé proprio, ecc.
80, 1 congiunzione	congiunzione
87, 1 della	dalla
148, 26 dovere ò	dovere e
165, 15-16 lo spirito coscenzioso	lo spirito coscenzioso [<i>das Gewissen</i>]
187, 22-23 Altrettanto poco è smascheramento e risoluzione del giudizio.	Altrettanto poco è smascheramento e risoluzione dell'ipocrisia l'insistere della coscienza universale nel suo giudizio.
188, 6 ciò che è irretito	ciò che non è irretito
299, 1 transustanzazione	transustanziazione
234, 16 si	sí
257, 12 attribuiti	attributi

* Il primo numero indica la pagina, il secondo la riga.

INDICE

(BB.) Lo Spirito

VI. Lo spirito	Pag. 1
A. Lo spirito vero; l'eticità	6
a. Il mondo etico; la legge umana e la divina, l'uomo e la donna	7
b. L'azione etica; il sapere umano e il divino, la colpa e il destino	22
c. Stato di diritto	36
B. Lo spirito che si è reso <i>estraneo a sé</i> . La cultura	42
I. Il mondo dello spirito a sé estraniato	45
a. La cultura e il suo regno dell'effettualità	46
b. La fede e la pura intellezione	77
II. Il rischiaramento o l'illuminismo	86
a. La lotta del rischiaramento con la superstizione	88
b. La verità del rischiaramento	116
III. La libertà assoluta e il terrore	124
C. Lo spirito <i>certo di se stesso</i> : la moralità	136
a. La concezione morale del mondo	137
b. La distorsione	149
c. Lo spirito coscenzioso o coscenziosità; l'anima bella, il male e il suo perdono	162
(CC.) La Religione	
VII. La religione	197
A. Religione <i>naturale</i>	206
a. L'essenza luminosa	208

b. La pianta e l'animale	Pag. 210
c. L'artefice	212
B. La religione <i>artistica</i>	217
a. L'opera d'arte astratta	220
b. L'opera d'arte vivente	231
c. L'opera d'arte spirituale	236
C. La religione <i>disvelata</i>	253

(DD.) Il sapere assoluto

VIII. Il sapere assoluto	287
Nota del traduttore	307
Nota alla prima ristampa	311
<i>Errata corrige</i> dei due volumi	312

