

Hegel



**DIFFERENZA FRA IL SISTEMA
FILOSOFICO FICHTIANO E
SCHELLINGHIANO**

PREMESSA

Dalle poche pubblicazioni in cui si riconosce un sentimento della differenza tra i sistemi filosofici di Fichte e Schelling, emerge più la preoccupazione di aggirarla o di nascondersela che non la chiarezza della coscienza di tale differenza. Né l'immediata visione dei due sistemi, come essi stanno innanzi al pubblico, né, tra l'altro, la risposta di Schelling alle obiezioni idealistiche di Eschenmayer contro la filosofia della natura hanno portato il discorso su quella differenza.

Al contrario Reinhold, per esempio, ne ha avuto talmente poco sentore, che anzi la completa identità dei due sistemi, assunta come nota una volta per tutte, ha distorto il suo punto di vista sul sistema di Schelling anche su questo argomento. Questa confusione di Reinhold, più che la minacciata, o ancor più annunciata come già accaduta, rivoluzione della filosofia attraverso la sua riduzione alla logica, costituisce l'occasione di questa trattazione.

Alla filosofia di Kant era necessario che il suo spirito fosse separato dalla lettera, e che il puro principio speculativo fosse estratto dalla parte restante, che apparteneva alla riflessione raziocinante o poteva essere utilizzata per essa.

Nel principio della deduzione delle categorie questa filosofia è autentico idealismo, ed è questo principio ciò che Fichte ha estratto in forma più pura e rigorosa ed ha chiamato lo spirito della filosofia kantiana. Che le cose in sé - con cui è espressa oggettivamente solo la vuota forma dell'opposizione, siano state nuovamente ipostatizzate e poste come assoluta oggettività, come le cose del dogmatico -, che le stesse categorie siano state trasformate in parte in settori immobili e morti dell'intelligenza, in parte nei più alti principi, per mezzo dei quali potesse essere distrutta l'espressione in cui viene esposto lo stesso assoluto, come per esempio la sostanza di Spinoza, e così il raziocinare negativo potesse porsi come prima al posto del filosofare, solo, con più pretenziosità, sotto il nome di filosofia critica; tutte queste circostanze stanno tutt'al più nella forma della deduzione delle categorie kantiana, non nel suo principio o nel suo spirito, e se noi non avessimo della filosofia kantiana altra parte che questa, quella trasformazione sarebbe quasi incomprensibile.

In quella deduzione delle forme dell'intelletto il principio della speculazione, l'identità di soggetto e oggetto, è espressa nel modo più fermo; questa teoria dell'intelletto è stata tenuta a battesimo dalla ragione. Al contrario quando Kant pone questa stessa identità, come ragione, a oggetto della riflessione filosofica, l'identità scompare a se stessa; se l'intelletto era stato trattato con la ragione, al contrario la ragione viene trattata con l'intelletto.

Qui diviene chiaro a quale grado subalterno era stata compresa l'identità del soggetto e dell'oggetto. L'identità del soggetto e dell'oggetto si limita a dodici, o meglio solo a nove pure attività del pensiero, poiché la modalità non dà alcuna determinazione veramente oggettiva, la non identità del soggetto e dell'oggetto consiste essenzialmente in essa; al di fuori della determinazioni oggettive per mezzo delle categorie rimane un immenso regno empirico della sensibilità e della percezione, una assoluta aposteriorità per la quale non è indicata alcuna apriorità se non una massima soggettiva del Giudizio riflettente.

Ciò vuol dire che la non-identità viene elevata ad assoluto principio, come non poteva non avvenire dopo che all'idea, il prodotto della ragione, era stata sottratta l'identità, cioè il razionale, ed essa era stata assolutamente contrapposta all'essere; dopo che la ragione, come

facoltà pratica, era stata rappresentata non come assoluta identità, ma nell'opposizione infinita, come facoltà della pura unità intellettuale come deve essere pensata dal pensiero finito, cioè dall'intelletto.

Da ciò ha origine il risultato contrastante che per l'intelletto non sono affatto presenti determinazioni oggettive assolute, mentre per la ragione sono presenti. Il puro pensiero di sé, l'identità del soggetto e dell'oggetto, nella forma $Io = Io$ è il principio del sistema fichtiano, e se ci si attiene immediatamente a questo solo principio, così come nella filosofia kantiana al principio trascendentale che sta a fondamento della deduzione delle categorie, allora si ha, audacemente espresso, l'autentico principio della speculazione.

Ma appena la speculazione fuoriesce dal principio che essa pone di se stessa, e si costituisce in sistema, essa abbandona se stessa e il suo principio e non ritorna in esso; essa rimette la ragione all'intelletto e trapassa nella catena delle finitezze della coscienza, dalle quali essa non si ricostituisce più in identità e in vera infinità. Il principio stesso, l'intuizione trascendentale, ottiene così l'impropria posizione di un opposto contro la molteplicità da lui dedotta; l'assoluto del sistema si mostra solo nella forma della sua manifestazione, inteso dalla riflessione filosofica, e questa determinatezza che gli è data mediante la riflessione, dunque la finitezza e l'opposizione, non viene tolta; il principio, il soggetto-oggetto, si dimostra un soggettooggetto soggettivo.

In questo modo ciò che da esso viene dedotto ottiene la forma di una condizione della coscienza pura, dell' $Io = Io$, e la stessa coscienza pura prende la forma di una coscienza condizionata per mezzo di un'infinità oggettiva: il progresso temporale in infinitum, in cui l'intuizione trascendentale si perde e l' Io non si costituisce in autointuizione assoluta. Così $Io = Io$ si trasforma nel principio: Io deve [soll] essere uguale Io . La ragione posta nell'opposizione assoluta, e così depotenziata in intelletto, diviene con ciò principio delle forme che l'assoluto deve darsi e delle loro scienze.

Dover distinguere questi due lati del sistema fichtiano - l'uno secondo il quale esso ha posto puramente il concetto della ragione e della speculazione, e quindi reso possibile la filosofia, - l'altro secondo il quale esso ha posto la ragione e la coscienza pura come un'unica cosa, e ha elevato a principio la ragione colta in una figura finita - deve mostrarsi come intima necessità della cosa stessa. L'occasione esteriore è data dal bisogno del tempo, e in primo luogo dall'opera di Reinhold, che è immersa in questo bisogno del tempo, contributi alla più agevole visione complessiva dello stato della filosofia all'inizio del nuovo secolo, in cui non viene visto né il lato secondo il quale il sistema di Fichte è autentica speculazione e dunque filosofia, né il lato del sistema schellinghiano secondo cui questo si differenzia da quello di Fichte e, nella filosofia della natura, contrappone al soggettooggetto soggettivo il soggettooggetto oggettivo, e espone entrambi unificati in qualcosa di più alto del soggetto.

Per quanto riguarda il bisogno del tempo, la filosofia fichtiana ha fatto talmente scalpore ed epoca, che perfino coloro che si dichiarano contro di essa e si sforzano di introdurre propri sistemi speculativi cadono, solo in modo più torbido e impuro, nel principio della filosofia fichtiana e non sono in grado di difendersi da esso.

La più prossima manifestazione che si offre di fronte ad un sistema che fa epoca sono i fraintendimenti e il comportamento maldestro dei suoi oppositori.

Quando di un sistema si può dire che ha fatto fortuna, allora si è rivolto ad esso, con una inclinazione istintiva, un più generale bisogno della filosofia, un bisogno che non ha saputo trasformarsi da sé in filosofia, altrimenti si sarebbe dato soddisfazione attraverso la generazione di un sistema. E l'apparenza dell'accettazione passiva poggia sul fatto che ciò che il sistema esprime è presente nell'intimo, e che ancor più ognuno lo tiene per valido nella sua

sfera di scienza o di vita. In questo senso non si può dire del sistema fichtiano che ha fatto fortuna.

Per quanto ciò gravi sulle tendenze antifilosofiche dell'epoca, è altrettanto da mettere in conto che, quanto più l'intelletto e l'utilità sanno darsi peso e rendere validi obiettivi limitati, tanto più forte è l'urgere dello spirito migliore, soprattutto nell'ancor giovane mondo libero da pregiudizi.

Se pubblicazioni come i Discorsi sulla religione non riguardano immediatamente il bisogno speculativo, tuttavia esse e la loro accettazione, e ancor più la dignità che la poesia e l'arte cominciano ad ottenere, con sentimento oscuro o consapevole, nella loro vera estensione, indicano il bisogno di una filosofia in cui la natura sia ricompensata per i maltrattamenti che soffre nel sistema kantiano e fichtiano, e la ragione sia posta con la natura non in un accordo tale per cui rinunci a se stessa o debba diventare una sua vuota imitatrice, bensì in accordo in quanto essa stessa prende forma di natura per una propria forza interiore.

Per quanto riguarda le riflessioni generali su bisogno, presupposto, principi ecc. della filosofia con cui comincia questo scritto, esse hanno il difetto di essere riflessioni generali, ed hanno la loro ragione nel fatto che l'ingresso della filosofia viene ancor sempre avvolto e ricoperto con tali forme, come presupposto, principi ecc., e perciò è in un certo grado necessario avere a che fare con loro, finché il discorso non verta finalmente su altro che la stessa filosofia. Alcuni dei più interessanti tra questi oggetti otterranno più avanti una più ampia trattazione.

Jena, luglio 1801

DIVERSE FORME CHE SI PRESENTANO NEL FILOSOFARE ATTUALE VISIONE STORICA DI SISTEMI FILOSOFICI

Un'epoca che ha alle spalle come un passato una tale quantità di sistemi filosofici sembra dover pervenire a quella indifferenza che la vita consegue dopo che si è cimentata in tutte le forme. Se l'individualità ossificata non rischia più se stessa nella vita, il desiderio di totalità si manifesta ancora come desiderio di completezza delle conoscenze: essa cerca di procurarsi, per mezzo della molteplicità di ciò che ha, l'apparenza di ciò che non è. Trasformando la scienza in una conoscenza l'individualità le ha negato la vivente partecipazione che la scienza esige, ed ha mantenuto la scienza lontana, ed in mera forma oggettiva, e se stessa indisturbata nella propria caparbia particolarità contro tutte le pretese di elevarsi all'universalità.

Per questo tipo di indifferenza, se riesce a trarsi fuori da sé fino alla curiosità, non c'è nulla di più urgente che dare a una filosofia di nuova formazione un nome, ed esprimere, come Adamo ha espresso il suo dominio sugli animali dando loro un nome, il proprio dominio su una filosofia attraverso l'escogitazione di un nome. In questo modo tale filosofia è trasposta nel rango delle conoscenze; le conoscenze riguardano oggetti estranei, nel sapere di una filosofia, che non è mai stato altro che una conoscenza, la totalità dell'interiorità non si è mossa e l'indifferenza ha perfettamente affermato la propria libertà.

Nessun sistema filosofico può sottrarsi alla possibilità di un simile recepimento: ognuno è capace di essere trattato storicamente. Come ogni figura vivente appartiene nel contempo al fenomeno, così una filosofia come fenomeno si è consegnata a quella potenza che può trasformare il sistema in una morta opinione e, fin dall'inizio, in un passato.

Lo spirito vivente che abita una filosofia esige, per svelarsi, di essere generato da una spirito affine; egli sfiora appena, come un fenomeno estraneo, l'atteggiamento storico che parte da un qualunque interesse verso la conoscenza di opinioni, e non manifesta il suo intimo; può restargli indifferente dover servire ad ingrossare la restante collezione di mummie ed il generale cumulo di casualità, poiché egli stesso è sfuggito tra le mani al curioso raccogliere conoscenze. Quest'ultimo rimane fermo al suo punto di vista indifferente verso la verità, e mantiene la sua autonomia, sia che accetti opinioni, sia che le rigetti, o non si decida; esso non può dare ai sistemi filosofici nessun altro rapporto a se stesso se non quello secondo cui sono opinioni, e tali accidenti, come le opinioni, non gli possono nuocere; non ha riconosciuto che la verità esiste.

Tuttavia la storia della filosofia ottiene, quando l'impulso ad estendere la scienza si dedica ad essa, un aspetto più utile, in quanto cioè essa deve servire secondo Reinhold a penetrare nello spirito della filosofia più profondamente di quanto sia accaduto finora e a condurre più avanti i modi di vedere peculiari dei predecessori sull'approfondimento della realtà della conoscenza umana attraverso nuovi peculiari modi di vedere; solo attraverso una simile conoscenza dei tentativi preliminari finora compiuti di assolvere il compito della filosofia, il tentativo potrebbe infine realmente riuscire, ammesso che questa riuscita sia concessa all'umanità.

Si vede che alla base dello scopo di una simile ricerca sta un'immagine della filosofia secondo la quale essa sarebbe una specie di tecnica artigianale che può essere migliorata per mezzo di abilità sempre nuovamente inventate; ogni nuova invenzione presuppone la conoscenza delle abilità già utilizzate e dei loro scopi, ma dopo tutti i miglioramenti finora avvenuti resta ancora sempre il compito principale, che dopo tutto Reinhold sembra raffigurarsi come se si dovesse trovare un'ultima abilità universalmente valida per mezzo della quale l'opera si compia da sola per chiunque desideri farsene conoscitore.

Se si avesse a che fare con una simile invenzione, e la scienza fosse una morta opera di una destrezza estranea, allora le converrebbe certamente quella perfettibilità di cui sono capaci le arti meccaniche, e in ogni tempo i sistemi filosofici precedenti non sarebbero da considerare come nient'altro che esercizi preparatori di grandi menti. Ma se l'assoluto, come la ragione, sua manifestazione, è eternamente uno e lo stesso, come infatti è, allora ogni ragione che si è rivolta a se stessa e si è riconosciuta ha prodotto una vera filosofia e ha risolto il proprio compito, il quale, come la sua soluzione, è in ogni tempo lo stesso. Poiché nella filosofia la ragione, che conosce se stessa, ha a che fare solo con sé, sta dunque anche in lei stessa tutta la sua opera come sua attività, e riguardo all'intima essenza della filosofia non si danno né predecessori né successori.

Come non si può trattare di costanti miglioramenti, altrettanto poco il discorso può vertere su modi di vedere peculiari della filosofia; come potrebbe il razionale essere peculiare? Ciò che è peculiare di una filosofia, proprio per il fatto che è peculiare, può appartenere solo alla forma del sistema e non all'essenza della filosofia. Se una peculiarità costituisse davvero l'essenza di un sistema, allora non ci sarebbe filosofia; e quando un sistema dichiara da sé una peculiarità come la sua essenza, allora potrebbe nonostante ciò essere scaturito da autentica speculazione, che è fallita solo nel tentativo di esprimersi nella forma di una scienza.

Chi è prigioniero di una peculiarità, non vede negli altri altro che peculiarità. Se nell'essenza della filosofia viene concesso un posto a opinioni particolari, e se Reinhold ritiene una filosofia peculiare ciò a cui si è rivolto nei tempi più recenti, allora è possibile ritenere con Reinhold tutti i modi finora datisi in generale di rappresentare e risolvere il compito della filosofia come peculiarità ed esercizi preparatori, attraverso i quali tuttavia - poiché, sebbene scorgiamo le coste delle Isole Felici della filosofia, alle quali aneliamo, ricoperte solo dei relitti di navi naufragate, e nessun vascello in salvo nelle loro baie, non possiamo tuttavia rinunciare alla convinzione teologica - viene causato, preparandolo, il tentativo destinato a riuscire.

Non altrimenti si deve spiegare a partire dalla peculiarità della forma in cui si è espressa la filosofia fichtiana anche che Fichte potesse dire di Spinoza che Spinoza non può aver creduto alla propria filosofia, non può averne avuto la convinzione completa, intima e vivente; e degli antichi che sarebbe perfino dubbio se essi abbiano pensato consapevolmente il compito della filosofia. Se qui la peculiarità della forma del proprio sistema e la sua robusta costituzione complessiva producono una simile asserzione, la peculiarità della filosofia reinholdiana consiste invece nella tendenza all'approfondimento e alla fondazione, che si dà molto da fare con opinioni filosofiche particolari e con uno sforzo storico.

L'amore e la fede per la verità si sono innalzati a una tale altezza pura e vertiginosa che egli, affinché il passo dentro il tempio sia giustamente approfondito e fondato, erige un ampio vestibolo in cui essi, per risparmiarsi tale passo, si danno da fare tanto a lungo con l'analizzare e il metodizzare e il narrare, finché si convincono, a consolazione della loro incapacità per la filosofia, che i passi arditi degli altri non sono stati altro che esercizi preparatori e smarrimenti spirituali.

L'essenza della filosofia è propriamente priva di fondamento per le peculiarità, e per giungere alla filosofia è necessario, se il corpo esprime la somma delle peculiarità, precipitarsi dentro à corps perdu; infatti la ragione, che trova la coscienza impigliata in particolarità, diviene speculazione filosofica solo elevandosi a se stessa e affidandosi unicamente a se stessa e all'assoluto, che diviene insieme suo oggetto; ciò facendo essa non rischia altro che finitezze della coscienza, e per superarle, e costruire l'assoluto nella coscienza, si eleva alla speculazione ed ha colto nella mancanza di fondamento delle limitazioni e delle peculiarità il suo proprio fondamento in se stessa.

Poiché la speculazione è l'attività dell'unica e universale ragione su se stessa, allora essa, se ha liberato il proprio punto di vista dalle casualità e limitazioni, deve, invece di vedere nei sistemi filosofici di diverse epoche e menti solo diversi modi e opinioni meramente peculiari, trovare attraverso le forme particolari se stessa, - e altrimenti trovare una mera molteplicità di concetti e opinioni intellettuali, e una simile molteplicità non è filosofia. Quanto è veramente peculiare in una filosofia è l'individualità interessante, in cui la ragione si è organizzata una figura per mezzo dei materiali di costruzione di una determinata epoca; la ragione speculativa determinata trova in ciò spirito del suo spirito, carne della sua carne, vi si intuisce come una e medesima, e come un'altra essenza vivente.

Ogni filosofia è in sé compiuta ed ha, come un'autentica opera d'arte, in sé la totalità. Quanto poco le opere di Apelle e Sofocle, se Raffaello e Shakespeare le avessero conosciute, sarebbero potute apparire loro come meri esercizi preparatori per loro stessi, e non invece come una forza affine dello spirito, altrettanto poco la ragione può scorgere nelle sue figure precedenti solo utili esercizi preparatori di se stessa; e se Virgilio ha considerato Omero un simile esercizio preparatorio per se stesso e la sua epoca più raffinata, la sua opera è proprio perciò rimasta un esercizio di imitazione.

IL BISOGNO DELLA FILOSOFIA

Se consideriamo più da vicino la forma particolare che una filosofia assume, allora la vediamo nascere da un lato dalla vivente originalità dello spirito, che ha in lei ristabilito e autonomamente configurato per mezzo di sé la lacerata armonia, dall'altro dalla forma determinata che assume la scissione da cui il sistema scaturisce.

La scissione è la sorgente del bisogno della filosofia, e, in quanto cultura dell'epoca, il lato non libero e dato della figura.

Nella cultura ciò che è manifestazione dell'assoluto si è isolato dall'assoluto e fissato come qualcosa di autonomo. Ma allo stesso tempo la manifestazione non può rinnegare la sua origine e deve prefiggersi di costituire in una totalità la molteplicità delle sue limitazioni; la forza del limitare, l'intelletto, intreccia al suo edificio, che pone tra gli uomini e l'assoluto, tutto ciò che per l'uomo ha valore ed è sacro, lo consolida per mezzo di tutte le potenze della natura e dei talenti e lo estende nell'infinità; in esso si trova la totalità completa delle limitazioni, ma non l'assoluto stesso; perduto nelle parti, l'assoluto spinge l'intelletto al suo infinito sviluppo della molteplicità, ma questi, mentre anela ad estendersi fino all'assoluto, produce infinitamente solo se stesso, e si prende gioco di sé.

La ragione raggiunge l'assoluto solo uscendo da questa molteplice essenza parziale; quanto più solido e splendido è l'edificio dell'intelletto, tanto più inquieto diviene l'anelito della vita, che è vi impigliata come parte, ad abbandonarlo per porsi nella libertà; non appena essa si allontana come ragione anche la totalità delle limitazioni è annientata, in questo annientare posta in relazione con l'assoluto e con ciò insieme posta e compresa come mero fenomeno. La scissione tra l'assoluto e la totalità delle limitazioni è scomparsa. L'intelletto imita la ragione nel porre assoluto, e per mezzo di questa forma si dà l'apparenza della ragione, nonostante gli elementi posti siano in sé contrapposti e dunque finiti; esso lo fa con tanto maggiore verosimiglianza quando trasforma e fissa in un prodotto il negare razionale. L'infinito, in quanto viene opposto al finito, è un tale razionale posto dall'intelletto; esso esprime per sé come razionale solo la negazione del finito; l'intelletto fissandolo lo oppone assolutamente al finito, e la riflessione, che si era innalzata fino alla ragione togliendo il finito,

si è di nuovo abbassata all'intelletto fissando il fare della ragione nell'opposizione, inoltre avanza la pretesa di essere razionale anche in questa ricaduta.

La cultura delle diverse epoche ha configurato tali contrapposti, che dovrebbero valere come prodotti della ragione ed assoluti, in forme diverse, e l'intelletto si è affaticato in essi. Gli opposti, che in genere furono importanti sotto la forma di spirito e materia, anima e corpo, fede e intelletto, libertà e necessità e così via, ed in vari altri modi in sfere più limitate, e attirarono a sé tutto il peso degli interessi umani, nel progresso della cultura sono trapassati nella forma dell'opposizione di ragione e sensibilità, intelligenza e natura e, per il concetto generale, di assoluta soggettività e assoluta oggettività.

Togliere tali opposizioni divenute fisse è l'unico interesse della ragione; questo suo interesse non significa che essa si opponga in generale all'opposizione e alla limitazione, perché la scissione necessaria è un fattore della vita, che si forma opponendo eternamente, e la totalità, nella più alta pienezza di vita, è possibile solo per mezzo della ricostituzione a partire dalla più alta divisione. Al contrario la ragione si oppone all'assoluto fissare la scissione da parte dell'intelletto, e tanto più, se gli assolutamente opposti sono scaturiti dalla ragione stessa.

Quando la potenza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini e gli opposti hanno perduto il loro vivente rapporto ed azione reciproca ed hanno acquisito autonomia, allora sorge il bisogno della filosofia; per tale riguardo esso è una casualità, ma sotto la scissione data esso è il tentativo necessario di togliere l'opposizione della soggettività e dell'oggettività divenute fisse e di comprendere come un divenire l'essere-divenuto del mondo intellettuale e reale e come un produrre il suo essere in quanto prodotto.

Nell'attività infinita del divenire e del produrre la ragione ha unito ciò che era separato ed ha abbassato la scissione assoluta ad una scissione relativa, che la ragione condiziona per mezzo dell'identità originaria. Quando, dove ed in quale forma compaiono tali autoriproduzioni della ragione come filosofia, è casuale. Questa casualità deve essere compresa a partire dal fatto che l'assoluto si pone come una totalità oggettiva; la casualità è una casualità nel tempo in quanto l'oggettività dell'assoluto è intuita come un progredire nel tempo; in quanto invece appare come una contiguità nello spazio, la scissione è climatica; nella forma della riflessione fattasi fissa, come un mondo di essenza pensante e pensata in opposizione a un mondo di realtà, questa scissione cade nel nord-ovest.

Quanto più la cultura progredisce, quanto più molteplice diviene lo sviluppo delle manifestazioni della vita, nelle quali si può intrecciare la scissione, tanto maggiore diviene la potenza della scissione, tanto più fissa la sua sacralità climatica, tanto più estranei alla totalità della cultura e privi di significato gli sforzi della vita di rigenerarsi nell'armonia. Tali tentativi, pochi in rapporto alla totalità, che hanno avuto luogo contro la cultura moderna, e le belle creazioni più significative del passato o della cultura straniera hanno potuto risvegliare solo quell'attenzione che resta possibile quando non può venir inteso il più profondo e serio rapporto all'arte vivente; con l'allontanamento da lei dell'intero sistema delle relazioni di vita è perduto il concetto della sua connessione che tutto comprende, ed è trapassato nel concetto o della superstizione o di un gioco di intrattenimento.

La somma perfezione estetica, come si forma in una religione determinata, in cui l'uomo si eleva sopra ogni scissione e vede svanire nel regno della grazia la libertà del soggetto e la necessità dell'oggetto, ha potuto aver vigore solo fino ad un certo grado della cultura e nella barbarie universale o plebea. La cultura nel suo progredire si è scissa da tale perfezione estetica, e la ha posta accanto a sé, o si è posta accanto a lei, e poiché l'intelletto è divenuto sicuro di sé sono prosperate l'una accanto all'altra fino ad una certa quiete, grazie al fatto che si dividono in territori totalmente separati per ognuno dei quali non ha alcun significato ciò

che accade nell'altro. Ma l'intelletto può anche essere attaccato dalla ragione immediatamente sul suo territorio, e i tentativi di annientare la scissione, e con ciò la sua assolutezza, per mezzo della stessa riflessione possono essere meglio compresi; per questo la scissione, che si sentiva attaccata, si è rivolta così a lungo con odio e collera contro la ragione, finché il regno dell'intelletto si è lanciato in alto sino a una potenza tale che può ritenersi al sicuro dalla ragione.

Tuttavia come si usa dire della virtù che il miglior testimone della sua realtà è l'apparenza che l'ipocrisia prende in prestito da lei, così anche l'intelletto non può difendersi dalla ragione, e cerca di garantirsi per mezzo di un'apparenza di ragione, con cui maschera le sue particolarità, contro il sentimento dell'interna vacuità e contro il segreto timore da cui è tormentata la limitatezza.

Il disprezzo verso la ragione si mostra nel modo più forte non nel fatto che essa viene liberamente disdegnata e ingiuriata, ma nel fatto che la limitatezza si gloria di maestria nella filosofia e di amicizia con lei. La filosofia deve respingere l'amicizia con simili falsi tentativi che si gloriano in modo disonesto dell'annientamento delle particolarità, muovono dalla limitazione e applicano la filosofia come un mezzo per salvare e mettere al sicuro tali limitazioni.

Nella lotta dell'intelletto con la ragione, quello guadagna una forza solo in quanto questa rinuncia a se stessa; il buon esito della lotta dipende dunque da lei stessa e dell'autenticità del bisogno di ricomposizione della totalità da cui procede. Il bisogno della filosofia può essere espresso come il suo presupposto, se alla filosofia, che comincia con se stessa, deve essere fatta una specie di vestibolo; e nei nostri tempi si è molto parlato di un presupposto assoluto. Ciò che viene chiamato presupposto della filosofia non è altro che il bisogno sopra espresso.

Poiché il bisogno così è posto per la riflessione, è necessario che ci siano due presupposti.

Uno è l'assoluto stesso; esso è la meta che viene cercata; esso c'è già, come potrebbe altrimenti venir cercato? La ragione lo produce solo nel liberare la coscienza dalle limitazioni, questo togliere le limitazioni è condizionato dalla presupposta illimitatezza. L'altro presupposto sarebbe l'esser-uscita della coscienza dalla totalità, la scissione in essere e non essere, in concetto ed essere, in finitezza e infinitezza.

Per il punto di vista della scissione la sintesi assoluta è un al di là, l'indeterminato e il privo di forma opposto alle sue determinatezze; l'assoluto è la notte, e la luce è più giovane di lei, e la differenza tra di loro, così come l'uscire della luce dalla notte, è una differenza assoluta; - il nulla è il primo, da cui è proceduto tutto l'essere, tutta la molteplicità del finito. - Ma il compito della filosofia consiste nell'unire questi presupposti, nel porre l'essere nel non essere - come divenire, la scissione nell'assoluto - come sua manifestazione, il finito nell'infinito - come vita.

Tuttavia è maldestro esprimere il bisogno della filosofia come un suo presupposto, perché così il bisogno ottiene una forma della riflessione; questa forma della riflessione si manifesta come principi contraddittori, di cui si parlerà sotto; si può pretendere dai principi che si giustificano, e la giustificazione di questi principi come presupposti non dovrebbe essere la filosofia stessa, e così l'approfondire e il fondare precedono e si dipartono dalla filosofia.

LA RIFLESSIONE COME STRUMENTO DEL FILOSOFARE

La forma che il bisogno della filosofia otterrebbe se dovesse essere espresso come presupposto, dà il passaggio dal bisogno della filosofia allo strumento del filosofare, alla

riflessione come ragione. L'assoluto deve essere costruito per la coscienza, è il compito della filosofia; poiché tuttavia il produrre, come il prodotto, della riflessione sono solo limitazioni, questa è una contraddizione. L'assoluto deve essere riflesso, posto, ma con ciò esso non è stato posto, ma al contrario è stato tolto, perché nell'essere posto fu limitato. La mediazione di questa contraddizione è la riflessione filosofica.

Bisogna innanzitutto mostrare in che misura la riflessione è capace di accogliere l'assoluto, e in che misura comporta nella sua occupazione, come speculazione, la necessità e la possibilità di essere sintetizzata con l'intuizione assoluta e di essere altrettanto compiuta per sé, soggettivamente, quanto deve esserlo il suo prodotto, l'assoluto costruito nella coscienza come insieme cosciente e incosciente.

La riflessione isolata, come porre di contrapposti, sarebbe un togliere l'assoluto, è la facoltà dell'essere e della limitazione; ma la riflessione ha, come ragione, rapporto all'assoluto, ed è ragione solo attraverso questo rapporto. La riflessione annienta così se stessa e tutto l'essere e il limitato ponendolo in rapporto all'assoluto; insieme tuttavia il limitato ha un sussistere proprio per mezzo del suo rapporto all'assoluto.

La ragione si presenta come forza dell'assoluto negativo, quindi come assoluto negare, e insieme come forza del porre l'opposta totalità oggettiva e soggettiva. Per una volta essa eleva l'intelletto sopra se stesso, lo spinge ad un tutto secondo il suo modo, lo seduce a produrre una totalità oggettiva.

Ogni essere è, perché è posto, un opposto, condizionato e condizionante; l'intelletto completa queste sue limitazioni mediante il porre le limitazioni opposte, come condizioni; queste abbisognano dello stesso compimento ed il suo compito si amplia all'infinito. La riflessione qui sembra solo intellettuale, ma questa guida alla totalità della necessità è la partecipazione e la segreta efficacia della ragione; in quanto essa rende l'intelletto illimitato, esso ed il suo mondo oggettivo trovano il tramonto nella ricchezza dell'infinito. Poiché ogni essere che l'intelletto produce è un determinato, ed il determinato ha un indeterminato davanti a sé e dietro di sé, e la molteplicità dell'essere giace, incerta, tra due notti, essa poggia sul nulla, poiché per l'intelletto l'indeterminato è nulla e finisce nel nulla.

La pervicacia dell'intelletto riesce a lasciar sussistere non unificate l'una accanto all'altra le opposizioni del determinato e dell'indeterminato, della finitezza e dell'infinita assegnatagli, e a tener fermo l'essere di contro al non essere a lui altrettanto necessario. Poiché la sua essenza tende ad una generale determinazione, ma il suo determinato è immediatamente limitato per mezzo di un indeterminato, il suo porre e determinare non esaurisce mai il compito, nello stesso porre e determinare già avvenuto si trova un non-porre e un indeterminato, e dunque sempre di nuovo il compito stesso di porre e determinare.

Se l'intelletto fissa questi opposti, il finito e l'infinito, in modo che entrambi devono sussistere insieme come l'uno opposto all'altro, allora egli si distrugge, perché l'opposizione di finito e infinito ha il significato che finché uno di essi è posto, l'altro è tolto. In quanto la ragione riconosce ciò essa ha tolto lo stesso intelletto, il suo porre le appare come un non porre, i suoi prodotti come negazioni.

Questo annientare, o il puro porre senza opposti della ragione, sarebbe, se essa viene contrapposta all'infinità oggettiva, l'infinità soggettiva, il regno della libertà opposto al mondo oggettivo; poiché tuttavia tale regno in questa forma è esso stesso opposto e condizionato, la ragione deve dunque, per togliere assolutamente l'opposizione, annientare anch'esso in quanto autonomo. La ragione nell'unificarli li distrugge entrambi, poiché essi sono solo in quanto non sono unificati. In questa unificazione, nel contempo, entrambi sussistono, poiché l'opposto è così posto in rapporto con l'assoluto; tuttavia esso non sussiste per sé, ma solo nella misura in cui è posto nell'assoluto, cioè come identità. Il limitato, in quanto appartiene

ad una delle due totalità opposte e dunque relative, è o necessario o libero; in quanto esso appartiene alla sintesi di entrambe la sua limitatezza ha termine, è insieme libero e necessario, cosciente e incosciente.

Questa cosciente identità del finito e dell'infinito, l'unificazione nella coscienza dei due mondi, il sensibile e l'intelligibile, il necessario e il libero, è il sapere. La riflessione, come facoltà del finito, e l'infinito ad essa opposto sono sintetizzati nella ragione, la cui infinità comprende in sé il finito. Fino a che la riflessione fa di se stessa il proprio oggetto [Gegenstand], la sua legge più alta, che le è assegnata dalla ragione e per mezzo della quale essa diviene ragione, è il suo annientamento. Essa sussiste, come tutto, solo nell'assoluto, ma come riflessione è opposta ad esso; quindi per sussistere deve darsi la legge dell'autodistruzione.

La legge immanente, per mezzo della quale essa si costituiva per forza propria come assoluta, sarebbe la legge della contraddizione, cioè che sia e rimanga il suo esser-posta; per mezzo di essa la riflessione fissava i suoi prodotti come assolutamente opposti all'assoluto, si dava come legge eterna di rimanere intelletto e di non diventare ragione, e di restar ferma alla sua opera che in opposizione all'assoluto è nulla,- e in quanto limitata è opposta all'assoluto.

Come la ragione diviene qualcosa di intellettuale e la sua infinitezza diviene soggettiva se essa è posta in una opposizione, così la forma che esprime il riflettere come pensiero è capace di questa ambiguità e di questo abuso. Se il pensare non vien posto come l'attività assoluta della ragione stessa, per la quale non c'è assolutamente alcuna opposizione, ma al contrario è considerato solo un più puro riflettere, cioè un pensiero tale che in esso viene solo fatta astrazione dall'opposizione, allora un tale pensiero astratto non può mai uscire dall'intelletto per giungere alla logica che deve comprendere in sé la ragione, e ancor meno alla filosofia.

L'essenza o l'intimo carattere del pensare in quanto pensare è posta da Reinhold come l'infinita ripetibilità dell'uno e medesimo come uno e medesimo, nell'uno e medesimo e per mezzo dell'uno e medesimo, o come identità; si potrebbe essere indotti da questo apparente carattere di una identità a vedere in questo pensiero la ragione, ma dalla sua opposizione a) contro un'applicazione del pensare, b) contro un contenuto assoluto, diviene chiaro che questo pensiero non è l'assoluta identità, l'identità del soggetto e dell'oggetto che li toglie entrambi nella loro opposizione e li comprende in sé, ma è al contrario una identità pura, sorta mediante l'astrazione e condizionata dall'opposizione, l'astratto concetto intellettuale dell'unità, di uno degli opposti fissati.

Reinhold vede l'errore della filosofia finora datasi nell'abitudine così ampiamente diffusa e così profondamente radicata tra i filosofi del nostro tempo di rappresentarsi il pensare in generale e nelle sue applicazioni come un pensare meramente soggettivo. Se ci fosse vera serietà a proposito dell'identità e della non soggettività di questo pensare, allora Reinhold non potrebbe fare alcuna differenza tra pensare e applicazione del pensare; se il pensare è identità vera, e non soggettiva, dove si dovrebbe ancora prendere qualcosa di diverso dal pensiero, una applicazione, per non parlare poi del contenuto che viene postulato allo scopo dell'applicazione?

Se il metodo analitico tratta un'attività, allora essa deve apparirgli sintetica, perché deve essere analizzata; e mediante l'analizzare sorgono ormai i membri dell'unità e di una molteplicità ad essa contrapposta. Ciò che l'analisi rappresenta come unità viene detto soggettivo, e il pensare viene caratterizzato come una tale unità contrapposta al molteplice, come una identità astratta; esso è così qualcosa di puramente limitato e la sua attività un applicare conforme alla legge e secondo regole su una materia già presente, che non può penetrare fino al sapere.

Solo nella misura in cui la riflessione ha rapporto all'assoluto essa è ragione e la sua azione un sapere, tuttavia attraverso questo rapporto la sua opera svanisce e solo il rapporto sussiste ed è l'unica realtà della conoscenza; quindi non c'è altra verità della riflessione isolata, del puro pensare, che quella del loro annientarsi. Ma l'assoluto, poiché nel filosofare esso è prodotto dalla riflessione per la coscienza, diviene così una totalità oggettiva, un tutto di sapere, una organizzazione di conoscenze; in questa organizzazione ogni parte è insieme il tutto, poiché sussiste come rapporto all'assoluto: come parte, che ne ha altre fuori di sé, è un limitato ed è solo mediante le altre; isolata come limitazione è manchevole, ha senso e significato solo attraverso la sua connessione col tutto.

Non si può dunque parlare di concetti singoli per sé, di conoscenze singole, come di un sapere. Può darsi una quantità di singole conoscenze empiriche; come sapere dell'esperienza esse mostrano la loro giustificazione nell'esperienza, cioè nell'identità del concetto e dell'essere, del soggetto e dell'oggetto; proprio perciò esse non sono un sapere scientifico, poiché hanno questa giustificazione solo in un'identità limitata, relativa e né si legittimano come parti necessarie di un tutto organizzato della conoscenza, né è riconosciuta in esse, mediante la speculazione, l'assoluta identità, il rapporto all'assoluto.

RAPPORTO DELLA SPECULAZIONE CON IL BUON SENSO.

Anche il razionale, come sa il cosiddetto buon senso, è altrettanto costituito di singolarità tratte dall'assoluto nella coscienza, punti luminosi che si innalzano per sé fuori dalla notte della totalità, per mezzo dei quali l'uomo si conduce razionalmente attraverso la vita; sono per lui giusti punti di vista da cui egli prende le mosse e a cui ritorna. Ma in realtà l'uomo ha anche una tale fiducia nella loro verità perché l'assoluto lo accompagna in esse con un sentimento, e solo questo dà loro significato.

Tali verità del senso comune prese per sé, isolate in modo meramente intellettuale, come conoscenze in generale, appaiono erronee e mezze verità, ed il buon senso può venir confuso dalla riflessione; non appena si impelaga in essa, ciò che ora egli esprime come principio della riflessione avanza la pretesa di valere per sé come un sapere, come conoscenza, ed egli ha rinunciato alla sua forza, quella di sostenere le sue enunciazioni mediante l'oscura totalità, presente come sentimento, e di opporsi solo con esso all'inquietante riflessione.

Certamente il buon senso si esprime per la riflessione, ma i suoi enunciati non contengono anche per la coscienza il rapporto alla totalità assoluta, questo al contrario rimane nell'interno ed inespresso; perciò la speculazione ben comprende il buon senso, ma il buon senso non comprende il fare della speculazione.

La speculazione riconosce come realtà della conoscenza solo l'essere della conoscenza nella totalità, tutto ciò che è determinato ha per lei realtà e verità solo nel rapporto riconosciuto con l'assoluto; per questo essa riconosce l'assoluto anche in ciò che sta a base degli enunciati del buon senso, ma poiché per lei la conoscenza ha realtà solo in quanto è nell'assoluto, per lei è annientato il conosciuto e il saputo così come è espresso per la riflessione ed ha, proprio per questo, una forma determinata. Le identità relative del buon senso, che avanzano la pretesa dell'assolutezza così come appaiono, nella loro forma limitata, per la riflessione filosofica divengono casualità.

Il buon senso non può comprendere come ciò che per lui è immediatamente certo per la filosofia sia nel contempo un nulla, perché egli nelle sue verità immediate sente solo il loro rapporto con l'assoluto, ma non separa questo sentimento dalla loro manifestazione, e

proprio come tale manifestazione esse dovrebbero avere sussistenza e essere assoluto, ma per la speculazione scompaiono. Ma il buon senso non solo non può comprendere la speculazione, ma anzi deve anche odiarla, ove ne faccia esperienza, e, se non si trova nella piena indifferenza della sicurezza, detestarla e perseguitarla. Infatti come per il buon senso l'identità dell'essenza e della contingenza dei suoi enunciati è assoluta ed egli non è in grado di separare i limiti del fenomeno dall'assoluto, allo stesso modo anche ciò che egli separa nella sua coscienza è assolutamente opposto, ed egli non può unificare nella coscienza ciò che riconosce come limitato con l'illimitato; essi sono certamente identici in lui, ma questa identità rimane qualcosa di interiore, un sentimento, qualcosa di non conosciuto ed inespresso.

Come egli ricorda il limitato, e questo è posto nella coscienza, così per la coscienza l'illimitato è assolutamente opposto al limitato. Questo rapporto o relazione della limitatezza con l'assoluto, secondo il quale nella coscienza è presente solo l'opposizione, mentre circa l'identità c'è solo una completa incoscienza, si chiama fede.

La fede non esprime il sintetico del sentimento o dell'intuizione, essa è un rapporto della riflessione all'assoluto, e la riflessione in questo rapporto è certo ragione e annienta certamente se stessa come un separante e separato, come anche i suoi prodotti - una coscienza individuale -, eppure ha mantenuto ancora la forma della separazione. L'immediata certezza della fede, di cui tanto si è parlato come dell'ultimo e del sommo della coscienza, non è altro che l'identità stessa, la ragione, che tuttavia non si riconosce, ma è accompagnata dalla coscienza dell'opposizione. Ma la speculazione eleva alla coscienza l'identità, inconsapevole per il buon senso, o costruisce in identità ciò che nella coscienza del senso comune è necessariamente opposto, e questa unione di ciò che per la fede è diviso è per lui un orrore. Poiché il sacro e il divino sussiste nella sua coscienza solo come oggetto, esso vede nell'opposizione tolta, nell'identità per la coscienza, solo distruzione del divino.

In particolare tuttavia il buon senso non deve scorgere null'altro che distruzione in quei sistemi filosofici che soddisfano l'esigenza dell'identità consapevole in un superamento della scissione tale che uno degli opposti, in particolare se esso è già fissato dalla cultura del tempo, è elevato all'assoluto e l'altro è annientato. Qui la speculazione come filosofia ha certamente tolto l'opposizione, ma come sistema ha elevato all'assoluto un limitato secondo la sua forma abitualmente nota. L'unico aspetto che qui è in questione, e cioè quello speculativo, non è affatto presente per il senso comune; sotto questo aspetto speculativo il limitato è qualcosa di completamente diverso da quel che appare al senso comune; proprio perché è stato elevato all'assoluto esso non è più questo limitato.

La materia del materialista, o l'io dell'idealista, sono - non più quella la morta materia che ha una vita come opposizione e formazione; - non più questo la coscienza empirica, che come limitata deve porre fuori di sé un infinito. Spetta alla filosofia la questione se il sistema ha in verità purificato da ogni finitezza quel fenomeno finito che innalzò all'infinito, se la speculazione, nel suo massimo allontanamento dal senso comune e dal suo fissare opposti, non è soggiaciuta al destino della sua epoca di aver posto assolutamente una forma dell'assoluto, e quindi un che di essenzialmente opposto. Se la speculazione ha realmente liberato il finito, che ha reso infinito, da tutte le forme della manifestazione, allora è innanzitutto il nome ciò contro cui cozza il senso comune, se non ha altrimenti notizia dell'agire speculativo. Se [sono] i finiti che la speculazione di fatto innalza all'infinito e con ciò annienta - e materia, io, in quanto devono comprendere la totalità, non sono più io, non più materia - tuttavia manca ancora l'ultimo atto della riflessione filosofica, e precisamente la coscienza del loro annientamento; e se anche l'assoluto del sistema, malgrado questo annientamento di fatto avvenuto, ha conservato una forma determinata, almeno non è da

disconoscere l'autentica tendenza speculativa, di cui tuttavia il senso comune non capisce nulla.

Non scorgendo affatto il principio filosofico, il togliere la scissione, ma solo il principio sistematico, egli trova uno degli opposti elevato all'assoluto e l'altro annientato, dunque c'era dalla sua parte ancora un vantaggio a riguardo della scissione: nel senso comune come nel sistema è presente una opposizione assoluta, eppure egli aveva proprio la completezza dell'opposizione, e si irrita doppiamente. - Del resto a un simile sistema filosofico, a cui inerisce la manchevolezza di innalzare all'assoluto qualcosa di ancora da un lato o dall'altro opposto, viene, oltre al suo aspetto filosofico, ancora un vantaggio e un guadagno, di cui il senso comune non solo non comprende nulla, ma che anzi esso deve anche detestare, - il vantaggio di aver abbattuto d'un colpo, con l'innalzamento di un finito a principio infinito, tutta la massa delle finitezze che dipendono dal principio opposto, - il guadagno, riguardo alla cultura, di aver reso la scissione tanto più dura, e di aver tanto rafforzato il bisogno dell'unificazione nella totalità.

La testardaggine del buon senso di tener saldo se stesso nella forza della sua inerzia, l'incoscienza nella sua originaria pesantezza ed opposizione contro la coscienza, la materia contro la differenza, che vi porta la luce solo per ricostruirla a sintesi in una più alta potenza, - tale testardaggine richiede sotto i climi settentrionali certamente un più lungo periodo di tempo per essere provvisoriamente dominata a tal punto che la materia atomistica stessa diventi più molteplice, che l'inerzia venga trasposta in un movimento sul suo terreno innanzitutto mediante un più molteplice combinarsi e scomporsi e mediante la maggiore quantità di atomi fissi che viene così generata, in modo che il buon senso si confonda sempre più nel suo agire e sapere intellettuale, sinché non si renda capace di sopportare il superamento di questa confusione e dell'opposizione stessa.

Se per il buon senso appare solo l'aspetto annientatore della speculazione, questo annientare tuttavia non gli appare in tutta la sua estensione, e se egli potesse comprendere tale estensione non considererebbe la speculazione la sua avversaria; poiché la speculazione nella sua sintesi più alta del conscio e dell'inconscio esige anche l'annientamento della coscienza stessa, e la ragione affonda così nel suo proprio abisso il suo riflettere l'assoluta identità, e il suo sapere, e se stessa, e in questa notte della mera riflessione e dell'intelletto raziocinante, che è il mezzogiorno della vita, possono entrambi incontrarsi.

PRINCIPIO DELLA FILOSOFIA NELLA FORMA DI UNA PROPOSIZIONE FONDAMENTALE ASSOLUTA

La filosofia come una totalità del sapere prodotta mediante la riflessione diviene un sistema, un tutto organico di concetti, la cui legge suprema non è l'intelletto ma la ragione; l'intelletto deve indicare esattamente gli opposti di ciò che ha posto, i suoi confini, fondamento e condizione, ma la ragione unifica questi contraddittori, li pone insieme e li toglie entrambi.

Al sistema in quanto organizzazione di proposizioni può porsi la richiesta che gli sia presente l'assoluto, che sta a fondamento della riflessione, anche al modo della riflessione come suprema proposizione fondamentale assoluta. Ma una tale richiesta porta già in sé la sua nullità, poiché un posto mediante la riflessione, una proposizione, è per sé un limitato e condizionato, e abbisogna di un altro per la sua fondazione e così via all'infinito.

Se l'assoluto viene espresso in una proposizione fondamentale valida mediante e per il pensare, la cui forma e materia siano uguali, allora o è posta la mera uguaglianza, ed è esclusa l'ineguaglianza di forma e materia, e la proposizione fondamentale è condizionata da questa ineguaglianza, - in questo caso la proposizione fondamentale non è assoluta ma anzi manchevole, esprime solo un concetto dell'intelletto, un'astrazione -; oppure nel contempo è contenuta in lei la forma e la materia come ineguaglianza, la proposizione è insieme analitica e sintetica, dunque la proposizione fondamentale è un'antinomia, e per questo non una proposizione: essa in quanto proposizione è sottoposta alla legge dell'intelletto, di non contraddirsi in sé, di non togliersi ma essere un posto, e tuttavia come antinomia si toglie.

Questa folle illusione, che qualcosa di posto solo per la riflessione debba necessariamente stare al vertice di un sistema come suprema assoluta proposizione fondamentale, o che l'essenza di ogni sistema si lasci esprimere in una proposizione che sia assoluta per il pensare, fa di un sistema a cui applichi il suo giudizio un facile affare; infatti si può dimostrare molto facilmente che un pensato, che la proposizione esprime, è condizionato da un opposto e quindi non è assoluto; di questo opposto alla proposizione si dimostra che deve essere posto, e che dunque quel pensato che la proposizione fondamentale esprime è nullo.

Tale illusione si ritiene tanto più giustificata se il sistema stesso esprime l'assoluto, che è suo principio, nella forma di una proposizione o di una definizione che tuttavia in definitiva è una antinomia, e perciò toglie se stessa in quanto qualcosa di posto per la mera riflessione; così ad esempio smette di essere un concetto, poiché gli opposti sono uniti in una contraddizione, il concetto di Spinoza della sostanza, che viene spiegata come insieme causa e causato, concetto ed essere. - Nessun cominciamento di una filosofia può avere un aspetto peggiore del cominciamento con una definizione, come in Spinoza, un cominciamento che fa il più straordinario contrasto con il fondare, approfondire, dedurre i principi del sapere, con il faticoso riportare tutta la filosofia ai supremi dati di fatto della coscienza e così via; ma se la ragione si è purificata dalla soggettività del riflettere, allora può essere ritenuto pertinente anche quel candore di Spinoza, che comincia la filosofia con la filosofia stessa e lascia fare il suo ingresso alla ragione immediatamente con un'antinomia.

Se il principio della filosofia deve essere espresso per la riflessione in proposizioni formali, allora come oggetto di questo compito non c'è innanzitutto nient'altro che il sapere, in generale la sintesi del soggettivo e dell'oggettivo, o il pensare assoluto; la riflessione tuttavia non è in grado di esprimere la sintesi assoluta in una proposizione, se questa proposizione deve valere come una proposizione vera e propria per l'intelletto; essa deve separare ciò che nell'identità assoluta è uno, ed esprimere la sintesi e l'antitesi separate, in due proposizioni: in una l'identità, nell'altra la scissione.

In $A = A$, come principio di identità, si riflette sull'essere-in-rapporto, e in questa pura identità è contenuto questo rapportare, questo essere-uno, l'uguaglianza; viene fatta astrazione da ogni ineguaglianza. $A = A$, l'espressione del pensare assoluto, o della ragione, ha per la riflessione formale, che parla in proposizioni intellettuali, solo il significato dell'identità-dell'intelletto, della pura unità, cioè di un'unità tale in cui è fatta astrazione dall'opposizione. Ma la ragione non si trova espressa in questa unilateralità dell'unità astratta; essa postula anche il porre di ciò da cui veniva fatta astrazione nella pura uguaglianza, il porre dell'opposto, dell'ineguaglianza. Il primo A è soggetto, l'altro è oggetto, e l'espressione per la loro differenza è $A \text{ non } = A$, o $A = B$.

Questo principio contraddice esplicitamente il precedente, in esso è fatta astrazione dalla identità pura ed è posta la non-identità, la forma pura del non-pensare, come nel primo la forma del puro pensare, che è altro dal pensare assoluto, la ragione. Solo perché è pensato anche il non pensare, perché mediante il pensare è posto $A \text{ non } = A$, questo principio può in

generale essere posto. In $A \neq A$ o $A = B$ è parimenti l'identità, il rapportare, lo "=" del primo principio, ma solo soggettivamente, cioè solo in quanto il non-pensare è posto mediante il pensare, ma questo essere-posto del non-pensare per il pensare è per il non-pensare totalmente accidentale, una mera forma per il secondo principio da cui, per avere pura la sua materia, deve essere fatta astrazione.

Questo secondo principio è tanto incondizionato quanto il primo, e in quanto tale è condizione del primo, come il primo è condizione del secondo principio. Il primo è condizionato per mezzo del secondo in quanto sussiste mediante l'astrazione dall'ineguaglianza che il secondo contiene; il secondo in quanto, per essere un principio, abbisogna di un rapporto.

Il secondo principio è del resto stato espresso sotto la forma subalterna di principio del fondamento, o meglio è stato abbassato a questo significato eminentemente subalterno perché lo si è trasformato nel principio di causalità. A ha un fondamento significa che ad A spetta un essere che non è un essere di A , A è un essere-posto che non è l'essere-posto di A , quindi $A \neq A$, $A = B$. Se viene fatta astrazione dal fatto che A è un posto, come deve farsi astrazione per avere puro il secondo principio, così esso esprime in generale un non-essere-posto di A . Porre A insieme come posto e come non posto è già la sintesi del primo e del secondo principio.

Entrambi i principi sono principi di contraddizione solo nel significato rovesciato; il primo, dell'identità, dichiara che la contraddizione è $= 0$; il secondo, in quanto è posto in rapporto col primo, dichiara che la contraddizione è altrettanto necessaria della non-contraddizione; entrambi, in quanto principi, sono due posti per sé di uguale potenza. In quanto il secondo è espresso in modo tale che il primo è in pari tempo rapportato ad esso, esso è la suprema espressione possibile della ragione mediante l'intelletto; questo rapporto reciproco è l'espressione dell'antinomia, e in quanto antinomia, in quanto espressione della identità assoluta, è indifferente porre $A = B$ o $A = A$, se precisamente $A = B$ e $A = A$ viene assunto come rapporto di entrambi i principi. $A = A$ contiene la differenza dell' A come soggetto e dell' A come oggetto, insieme con l'identità, come $A = B$ l'identità dell' A e del B insieme alla differenza di entrambi. Se l'intelletto non riconosce nel principio del fondamento, come rapporto di entrambi i principi, l'antinomia, allora non è giunto alla ragione, e formaliter il secondo principio non è per lui nulla di nuovo; per il mero intelletto $A = B$ non dichiara più del primo principio, l'intelletto cioè comprende dunque l'essere-posto dell' A come B solo come una ripetizione dell' A , ossia tiene ferma solo l'identità ed astrae dal fatto che essendo ripetuto l' A posto come B , o in B , è posto un altro, un non A , e proprio come A , dunque A come Non A . –

Se si riflette meramente sul formale della speculazione, e si tiene ferma la sintesi del sapere in forma analitica, allora l'antinomia, la contraddizione che toglie se stessa, è la suprema espressione formale del sapere e della verità. Nell'antinomia, se la contraddizione viene riconosciuta come l'espressione formale della verità, la ragione ha sottomesso a sé l'essenza formale della riflessione. Tuttavia l'essenza formale ha il sopravvento se il pensare deve essere posto, nell'unica forma del primo principio, opposto al secondo, con il carattere di una unità astratta come primo vero della filosofia e se dall'analisi dell'applicazione del pensare deve essere eretto un sistema della realtà della conoscenza; allora il corso completo di questo operare puramente analitico si mostra nel modo seguente.

Il pensare come assoluta ripetibilità dell' A come A è una astrazione, il primo principio espresso come attività; ma ora manca il secondo principio, il non-pensare; si deve necessariamente passare ad esso come condizione del primo, e si deve porre anche questo, la materia. Con ciò gli opposti sono completi, ed il passaggio è un certo modo di rapporto reciproco di entrambi, che si chiama un'applicazione del pensare ed è una sintesi altamente

incompleta. Ma anche questa debole sintesi è essa stessa contro il presupposto del pensare come porre dell'A come A all'infinito, poiché nell'applicazione A viene insieme posto come Non A, e il pensare nel suo sussistere assoluto come un infinito ripetere dell'A come A viene tolto.

Ciò che è opposto al pensare viene determinato, mediante il suo rapporto al pensare, come un pensato, = A. Poiché tuttavia un tale pensare, porre = A, è condizionato mediante un'astrazione, e dunque è un opposto, dunque anche il pensato, oltre ad essere un pensato = A, ha ancora altre determinazioni = B che sono del tutto indipendenti dal mero essere-determinato mediante il puro pensare, e queste sono meramente date al pensare. Dunque al pensare, come principio del filosofare analitico, deve essere dato un contenuto assoluto, di cui si parlerà più avanti.

Il fondamento di questa opposizione assoluta non lascia all'operare formale, su cui poggia la nota scoperta di ricondurre la filosofia alla logica, alcun'altra sintesi immanente che quella dell'identità dell'intelletto, di ripetere A all'infinito; ma per la stessa ripetizione essa abbisogna di un B, C ecc., nei quali l'A ripetuto possa essere posto. Questi B, C, D ecc. sono a causa della ripetibilità dell'A un molteplice, a sé opposto, - ognuno ha particolari determinazioni non poste mediante A, - cioè un contenuto assolutamente molteplice, il cui b, c, d, ecc. si deve congiungere, come può, con l'A; una tale insulsaggine del congiungere prende il posto di una identità originaria.

L'errore fondamentale può essere rappresentato così, che non si è riflettuto sotto il riguardo formale sull'antinomia dell'A = A e dell'A = B. A fondamento di una tale essenza analitica non sta la coscienza che la manifestazione puramente formale dell'assoluto è la contraddizione, una coscienza che può sorgere solo se la speculazione muove dalla ragione, e dall'A = A come assoluta identità del soggetto e dell'oggetto.

INTUIZIONE TRASCENDENTALE

In quanto la speculazione viene considerata dal lato della mera riflessione, l'assoluta identità appare in sintesi di opposti, dunque in antinomie. Le identità relative, in cui si differenzia quella assoluta, sono certo limitate, e in quanto tali sono per l'intelletto e non antinomiche; nel contempo tuttavia poiché sono identità non sono meri concetti intellettuali, e devono essere identità perché in una filosofia nessun posto può stare senza rapporto all'assoluto; ma dal lato di questo rapporto perfino ogni limitato è una (relativa) identità, e in quanto tale un antinomico per la riflessione, - e questo è il lato negativo del sapere, il formale, che guidato dalla ragione distrugge se stesso.

Oltre a questo lato negativo il sapere ha un lato positivo, e precisamente l'intuizione. Il puro sapere, che significherebbe sapere senza intuizione, è l'annientamento degli opposti nella contraddizione; l'intuizione senza questa sintesi degli opposti è empirica, data, inconscia. Il sapere trascendentale unisce entrambi, riflessione e intuizione; esso è insieme concetto ed essere.

Per il fatto che l'intuizione diviene trascendentale entra nella coscienza l'identità del soggettivo e dell'oggettivo, che nell'intuizione empirica sono separati; il sapere, in quanto diviene trascendentale, non pone semplicemente il concetto e la sua condizione, - o la loro antinomia, il soggettivo, - ma pone insieme l'oggettivo, l'essere.

Nel sapere filosofico l'intuito è un'attività dell'intelligenza e della natura, della coscienza e dell'incoscienza insieme. Esso appartiene a entrambi i mondi, nel contempo all'ideale e al

reale - all'ideale, in quanto è posto nell'intelligenza, e così nella libertà, - al reale, in quanto ha il suo posto nella totalità oggettiva, è dedotto come un anello della catena della necessità.

Se ci si pone dal punto di vista della riflessione o della libertà, allora l'ideale è il primo e l'essenza e l'essere sono solo l'intelligenza schematizzata; se ci si pone dal punto di vista della necessità o dell'essere, allora il pensiero è solo uno schema dell'essere assoluto. Nel sapere trascendentale sono entrambi unificati, essere e intelligenza; allo stesso modo sapere trascendentale e intuizione trascendentale sono uno e lo stesso, la diversa espressione indica solo la prevalenza del fattore ideale o reale.

È estremamente significativo che sia stato stabilito con tanta serietà che non si può filosofare senza intuizione trascendentale: cosa potrebbe poi significare filosofare senza intuizione? Disperdersi senza fine in finitezze assolute. Che queste finitezze siano soggettive o oggettive, concetti o cose, o anche che si passi da una specie all'altra, così il filosofare senza intuizione procede in una serie senza fine di finitezze, e il passaggio dall'essere al concetto, o dal concetto all'essere, è un salto ingiustificato.

Un tale filosofare si dice un filosofare formale, perché la cosa, come il concetto, sono, ognuno per sé, solo forma dell'assoluto; esso presuppone la distruzione dell'intuizione trascendentale, una assoluta opposizione dell'essere e del concetto, e quando parla dell'incondizionato fa diventare di nuovo perfino questo un incondizionato formale, quasi nella forma di un'idea che sia opposta all'essere. Quanto migliore è il metodo, tanto più brillanti divengono i risultati.

Per la speculazione le finitezze sono raggi del fuoco infinito, che li emana e insieme è costituito da essi, il fuoco è posto nei raggi ed essi nel fuoco. Nell'intuizione trascendentale ogni opposizione è tolta, è annientata ogni differenza della costruzione dell'universo mediante e per l'intelligenza e della sua organizzazione intuita come oggettiva e che appare indipendente. La speculazione è il produrre la coscienza di questa identità, e poiché in lei idealità e realtà sono uno, essa è intuizione.

POSTULATI DELLA RAGIONE

La sintesi dei due opposti, posti dalla riflessione, in quanto opera della riflessione richiedeva il proprio compimento; in quanto antinomia, che si toglie, il proprio sussistere nell'intuizione.

Poiché il sapere speculativo deve essere compreso come identità della riflessione e dell'intuizione, allora nella misura in cui la parte della riflessione, che in quanto razionale è antinomica, viene posta da sola ma sta in rapporto necessario con l'intuizione, si può dire in questo caso dell'intuizione che venga postulata dalla riflessione. Non si può parlare di postulare idee, poiché queste sono prodotti della ragione, o meglio il razionale posto come prodotto mediante l'intelletto; il razionale deve essere dedotto secondo il suo contenuto determinato, ossia dalla contraddizione di opposti determinati la cui sintesi è il razionale; solo l'intuizione che riempie e mantiene questo antinomico è il postulabile.

Una simile idea altrimenti postulata è il progresso all'infinito, un miscuglio di empirico e di razionale: l'empirico è l'intuizione del tempo, il razionale è il togliere ogni tempo, la sua infinitizzazione. Ma nel progresso empirico il tempo non è reso infinito puramente, poiché deve sussistere in esso come finito - come momenti limitati -, e il progresso empirico è un'infinità empirica.

La vera antinomia, che pone entrambi, il limitato e l'illimitato, non l'uno accanto all'altro ma al contempo come identici, deve con ciò insieme togliere l'opposizione. In quanto l'antinomia postula l'intuizione determinata del tempo, questo deve essere insieme entrambe le cose, momento limitato del presente e illimitatezza del suo esser-posto-fuori-di-sè, e dunque eternità. Ancor meno l'intuizione può essere richiesta come un opposto all'idea, o meglio alla necessaria antinomia; l'intuizione che è opposta all'idea è esistenza limitata, proprio perché esclude l'idea.

L'intuizione è certo ciò che viene postulato dalla ragione, ma non come un limitato, bensì per il compimento dell'unilateralità dell'opera della riflessione; non perché restino opposte l'una all'altra, ma perché siano uno.

Si vede in generale che tutto questo modo di postulare ha il suo fondamento solo nel fatto che si prendono le mosse dall'unilateralità della riflessione; questa unilateralità ha bisogno, a completamento della sua manchevolezza, di postulare l'opposto da lei escluso. Tuttavia sotto questo punto di vista l'essenza della ragione riceve una falsa posizione, perché ella qui appare come qualcosa che non basti a se stessa, ma anzi come bisognosa. Ma se la ragione si riconosce come assoluta, allora la filosofia comincia con ciò con cui finisce quella maniera che muove dalla riflessione: con l'identità dell'idea e dell'essere; essa non postula uno di loro, perché insieme all'assolutezza essa pone immediatamente entrambi e l'assolutezza della ragione nient'altro è che l'identità di entrambi.

RAPPORTO DEL FILOSOFARE CON UN SISTEMA FILOSOFICO

Il bisogno della filosofia può essere soddisfatto di essere penetrato sino al principio dell'annientamento di tutte le opposizioni fissate e al rapporto del limitato con l'assoluto; questa soddisfazione nel principio dell'identità assoluta si trova nel filosofare in generale. Il conosciuto sarebbe secondo il suo contenuto un contingente; le scissioni, dal cui annientamento esso muoveva, sarebbero date, e scomparse, - e non sintesi nuovamente costruite; il contenuto di un tale filosofare non avrebbe in generale alcuna connessione al suo interno, e non costituirebbe una totalità obiettiva del sapere.

Solo a causa della non connessione del suo contenuto questo filosofare non è necessariamente un raziocinare: quest'ultimo disperde solo i posti in una maggiore molteplicità, e se, gettato in questa corrente, nuota scompostamente; tutta l'estensione, essa stessa scomposta, della molteplicità intellettuale deve continuare a sussistere; invece al vero filosofare, anche se privo di connessione, scompaiono il posto e i suoi opposti, in quanto esso non mette il posto semplicemente in connessione con altri limitati, ma in rapporto con l'assoluto, e con ciò lo toglie. Ma poiché questo rapporto del limitato con l'assoluto è un molteplice, in quanto lo sono i limitati, dunque il filosofare deve cercare di mettere in rapporto questa molteplicità come tale; deve sorgere il bisogno di produrre una totalità del sapere, un sistema della scienza.

Solo così la molteplicità di quei rapporti si libera dalla casualità, in quanto essi ottengono le loro posizioni nella connessione della totalità oggettiva del sapere e viene realizzata la loro compiutezza oggettiva.

Il filosofare che non si costituisce in sistema è una continua fuga davanti alle limitazioni, più un lottare della ragione per la libertà che suo puro autoconoscersi che è divenuto sicuro di sé e ha raggiunto la chiarezza su se stesso. La libera ragione e il suo agire sono uno, e la sua attività è un puro esporre se stessa.

In questa autoproduzione della ragione l'assoluto si configura in una totalità oggettiva che è un tutto sorretto e compiuto in se stesso, che non ha alcun fondamento fuori di sé, ma anzi è fondata mediante se stessa nel suo inizio, mezzo e fine.

Un tale tutto si manifesta come un'organizzazione di proposizioni ed intuizioni; ogni sintesi della ragione, e l'intuizione ad essa corrispondente, che sono entrambe unite nella speculazione, in quanto identità del conscio e dell'inconscio è per sé nell'assoluto ed infinita; tuttavia essa è insieme finita e limitata in quanto è posta nella totalità oggettiva e ne ha altre fuori di sé. L'identità meno scissa, oggettivamente la materia, soggettivamente il sentire (autocoscienza), è nel contempo un'identità infinitamente opposta, un'identità del tutto relativa. La ragione, la facoltà della (in quanto oggettiva) totalità, completa tale identità mediante il suo opposto, e mediante la sintesi produce una nuova identità, che anch'essa è nuovamente manchevole di fronte alla ragione e che ugualmente si completa di nuovo.

Il metodo del sistema, che non si può chiamare né sintetico né analitico, si dà nella forma più pura quando si manifesta come uno sviluppo della ragione stessa, la quale non richiama sempre nuovamente in sé l'emanazione della sua manifestazione, come una duplicazione, - così la annienta solamente - ma invece si costruisce in essa in una identità condizionata mediante quella duplicazione, oppone nuovamente a sé questa identità relativa, così che il sistema procede fino alla compiuta totalità oggettiva, la unifica con la totalità soggettiva che le sta di contro in una visione del mondo infinita, la cui espansione si è così contratta nella identità più ricca e più semplice.

È possibile che una autentica speculazione non si esprima compiutamente nel suo sistema, o che la filosofia del sistema e il sistema stesso non coincidano, che un sistema esprima nel modo più esatto la tendenza ad annientare tutte le opposizioni, e non penetri per sé fino alla più compiuta identità. La distinzione di questi due riguardi diviene particolarmente importante nel giudizio sui sistemi filosofici.

Se in un sistema il bisogno che gli sta a fondamento non ha preso compiutamente forma, ed ha elevato all'assoluto un condizionato, sussistente solo nell'opposizione, allora esso in quanto sistema diviene dogmatismo; ma la vera speculazione può trovarsi nella più diverse filosofie che si diffamano reciprocamente come dogmatismi e smarrimenti dello spirito.

La storia della filosofia ha valore e interesse solo se tiene fermo questo punto di vista, altrimenti non dà la storia della ragione eterna e una che si espone in forme infinitamente molteplici, ma null'altro che una narrazione di eventi accidentali dello spirito umano e di opinioni senza senso, che vengono addebitati alla ragione mentre invece stanno a carico solo di chi non ha riconosciuto in essi il razionale e li ha perciò travisati. Una autentica speculazione, che tuttavia non giunge alla sua compiuta autocostruzione in sistema, muove necessariamente dall'identità assoluta, la cui scissione in soggettivo e oggettivo è una produzione dell'assoluto.

Il principio fondamentale è quindi completamente trascendentale e a partire dal suo punto di vista non c'è alcuna opposizione assoluta del soggettivo e dell'oggettivo. Ma con ciò la manifestazione dell'assoluto è un'opposizione, l'assoluto non è nella sua manifestazione, manifestazione e assoluto sono essi stessi opposti. La manifestazione non è identità. Questa opposizione non può essere tolta trascendentalmente, cioè in modo tale che non si dia alcuna opposizione in sé; con ciò la manifestazione è solo annientata, e la manifestazione deve pur essere; si affermerebbe che nella sua manifestazione l'assoluto sia uscito fuori di sé.

L'assoluto quindi deve porsi nella manifestazione stessa, cioè non annientarla, ma costruirla in identità. Il rapporto causale tra l'assoluto e la sua manifestazione è una falsa identità, perché a fondamento di questo rapporto sta l'opposizione assoluta; in esso sussistono entrambi gli opposti, ma con rango differente: l'unificazione è violenta, l'uno

sottopone a sé l'altro, l'uno domina, l'altro diviene sottomesso; l'unità è ottenuta con la forza in una identità solo relativa, l'identità, che deve essere assoluta, è un'identità incompleta. Il sistema è divenuto un dogmatismo - un realismo, che pone assolutamente l'oggettività, - o un idealismo, che pone assolutamente la soggettività, - e questo contro la sua filosofia, se entrambi, il che è più dubbio per il primo che per il secondo, sono risultati da vera speculazione.

Il puro dogmatismo, che è un dogmatismo della filosofia, rimane immanente all'opposizione anche secondo la sua tendenza, in esso domina come principio fondamentale il rapporto di causalità, nella sua forma più compiuta di azione reciproca, l'azione dell'intellettuale sul sensibile o del sensibile sull'intellettuale.

Nel realismo ed idealismo conseguenti tale rapporto svolge solo un ruolo subordinato, seppure sembri dominare e in quello il soggetto venga posto come prodotto dell'oggetto, in questo l'oggetto come prodotto del soggetto; tuttavia il rapporto di causalità quanto all'essenza è tolto, in quanto il produrre è un produrre assoluto e il prodotto un prodotto assoluto, ovvero in quanto il prodotto non ha alcuna sussistenza se non solo nel produrre, non è posto come un che di autonomo, sussistente prima e indipendentemente dal produrre, come accade nel puro rapporto di causalità, nel principio formale del dogmatismo.

In questo principio vi è un posto da A, e insieme anche non posto da A; dunque A assolutamente solo soggetto, e $A = A$, esprime solo l'identità dell'intelletto. Sebbene la filosofia nel suo operare trascendentale si serva del rapporto causale, B, che appare opposto al soggetto, secondo il suo essere-opposto è una mera possibilità, e rimane assolutamente una possibilità, cioè è solo un accidente; e il vero rapporto della speculazione, il rapporto di sostanzialità, è il principio trascendentale sotto l'apparenza del rapporto causale. Formalmente questo si può esprimere anche così: il vero dogmatismo riconosce entrambi i principi, $A = A$ ed $A = B$, ma essi rimangono nella loro antinomia, non sintetizzati, l'uno accanto all'altro; esso non riconosce che qui è presente un'antinomia, e quindi nemmeno la necessità di togliere il sussistere degli opposti; il passaggio dall'uno all'altro mediante il rapporto di causalità è per lui l'unica, incompleta sintesi possibile.

Ora nonostante la filosofia trascendentale abbia questa netta differenza dal dogmatismo, le è possibile trapassare in esso in quanto si costruisce come sistema, e cioè se essa non lascia valere alcun rapporto causale reale, in quanto nulla è se non l'identità assoluta, ed in essa si toglie ogni differenza e il sussistere degli opposti; ma, in quanto deve insieme sussistere la manifestazione, e quindi deve esserci un rapporto dell'assoluto con la manifestazione diverso dal suo annientamento, introduce il rapporto di causalità, fa della manifestazione un sottomesso e dunque pone l'intuizione trascendentale solo soggettivamente, non oggettivamente, ossia non pone l'identità nella manifestazione. $A = A$ ed $A = B$ permangono entrambi incondizionati; deve [soll] valere solo $A = A$; ma ciò vuol dire che la loro identità non è esposta nella loro vera sintesi, la quale non è un mero dover essere [Sollen].

Così nel sistema fichtiano io = io è l'assoluto; la totalità della ragione comporta il secondo principio, che pone un non-io; non c'è compiutezza solo in questa antinomia del porre entrambi, ma viene postulata anche la loro sintesi. Ma in essa rimane l'opposizione, non devono essere annientati entrambi, tanto l'io quanto il non-io, ma deve sussistere l'unico principio che è per rango più alto dell'altro; la speculazione del sistema richiede il togliere gli opposti, ma il sistema stesso non li toglie, la sintesi assoluta a cui esso perviene non è io = io, ma io deve [soll] essere uguale io; l'assoluto è costruito per il punto di vista trascendentale ma non per quello della manifestazione, entrambi si contraddicono ancora. Poiché l'identità non è stata insieme posta nella manifestazione, o poiché l'identità non è compiutamente passata

anche nell'oggettività, la stessa trascendentalità è un opposto, il soggettivo, e si può anche dire che la manifestazione non è stata compiutamente annientata.

Nella seguente esposizione del sistema fichtiano si deve cercare di mostrare che la coscienza pura, l'identità del soggetto e dell'oggetto posta nel sistema come assoluta, è un'identità soggettiva del soggetto e dell'oggetto. L'esposizione prenderà la strada di dimostrare l'io, il principio del sistema, come soggettooggetto soggettivo, tanto immediatamente, quanto nel modo della deduzione della natura e particolarmente nelle relazioni di identità nelle scienze particolari della morale e del diritto naturale e nel rapporto dell'intero sistema con l'estetica. È chiaro già da quanto detto sopra che in questa esposizione il discorso verte innanzitutto su questa filosofia in quanto sistema, e non in quanto il sistema è la più fondata e profonda speculazione, un autentico filosofare, né in quanto tale filosofia è tanto più notevole per il tempo in cui si è manifestata, e nel quale nemmeno la filosofia kantiana aveva potuto spingere la ragione al concetto smarrito dell'autentica speculazione.

ESPOSIZIONE DEL SISTEMA FICHTIANO

Il fondamento del sistema fichtiano è l'intuizione intellettuale, il puro pensare se stesso, la pura autocoscienza $io = io$, io sono; l'assoluto è soggetto-oggetto, e l'io è questa identità del soggetto e dell'oggetto.

Nella coscienza comune l'io si presenta in opposizione; la filosofia deve spiegare questa opposizione contro un oggetto e spiegarla significa mostrare la sua condizionatezza mediante un altro e dunque dimostrarla come fenomeno. Se della coscienza empirica si dimostra che è completamente fondata nella coscienza pura, e non meramente condizionata da essa, con questo la loro opposizione è tolta, a condizione che d'altra parte la spiegazione sia completa, ovvero che non sia indicata meramente un'identità parziale della coscienza pura e empirica. L'identità è solo parziale quando alla coscienza empirica rimane un lato da cui non è determinata da quella pura, ma sarebbe invece incondizionata; e poiché come membri della suprema opposizione compaiono solo la coscienza pura ed empirica, così la stessa coscienza pura sarebbe determinata e condizionata dall'empirica, nella misura in cui quest'ultima fosse incondizionata. Il rapporto sarebbe in questo modo un rapporto reciproco, che comporta il reciproco determinare ed essere determinato, ma presuppone una opposizione assoluta dei membri che stanno in azione reciproca e quindi l'impossibilità di levare la scissione nell'identità assoluta.

Per il filosofo questa autocoscienza pura sorge in quanto egli astrae nel suo pensare da tutto quanto è estraneo e non è io, e tiene fermo solo il rapporto del soggetto e dell'oggetto; nell'intuizione empirica soggetto e oggetto sono tra loro opposti, il filosofo coglie l'attività dell'intuire, intuisce l'intuire e così lo comprende come un'identità. Questo intuire l'intuire è da un lato riflessione filosofica, ed è opposta in generale alla riflessione comune così come alla coscienza empirica, la quale non si innalza sopra se stessa e le proprie opposizioni; - d'altra parte questa intuizione trascendentale è insieme l'oggetto della riflessione filosofica, l'assoluto, l'identità originaria; il filosofo si è innalzato nella libertà ed al punto di vista dell'assoluto. Il suo compito ormai è quello di togliere l'apparente opposizione della coscienza trascendentale e di quella empirica, e questo in generale accade per il fatto che la seconda viene dedotta dalla prima.

Necessariamente questa deduzione non può essere un passaggio in qualcosa di estraneo; la filosofia trascendentale mira solamente a costruire la coscienza empirica non a partire da

un principio che si trovi fuori dalla coscienza, ma da un principio immanente, come un'emanazione attiva o autoproduzione del principio. Nella coscienza empirica può tanto poco trovarsi qualcosa che non venga costruito a partire dalla pura autocoscienza, quanto poco la coscienza pura è per essenza diversa da quella empirica. La loro forma è diversa proprio in questo: che ciò che nella coscienza empirica appare come oggetto, opposto al soggetto, nell'intuizione di questo intuire empirico è posto come identico, e così la coscienza empirica viene completata mediante ciò che costituisce la sua essenza, ma di cui essa non ha alcuna coscienza.

Il compito può anche essere posto così: per mezzo della filosofia deve essere tolta la coscienza pura come concetto. Nell'opposizione verso la coscienza empirica l'intuizione intellettuale, il pensare se stesso, appare come concetto, e cioè come astrazione da tutto il molteplice, da tutta l'ineguaglianza del soggetto e dell'oggetto. Essa certo è puramente attività, fare, intuire, è presente solo nella libera autoattività che la crea; questo atto, che si strappa da tutto l'empirico, il molteplice, l'opposto, e si innalza all'unità del pensare, io = io, identità del soggetto e dell'oggetto, ha una opposizione in altri atti; per questo può essere determinato come un concetto, ed ha una sfera superiore comune con quelli a lui opposti, quella del pensare in generale. Oltre al pensare se stesso c'è ancora altro pensare, oltre all'autocoscienza ancora molteplice coscienza empirica, oltre all'io come oggetto, ancora molteplici oggetti della coscienza. L'atto dell'autocoscienza si differenzia certamente dall'altra coscienza in quanto il suo oggetto è uguale al soggetto; io = io è opposto per questo a un infinito mondo oggettivo. In questo modo mediante l'intuizione trascendentale non è sorto alcun sapere filosofico, anzi, al contrario, se la riflessione si impossessa di lei, la oppone ad altro intuire e tiene ferma questa opposizione, non è possibile alcun sapere filosofico.

Questo atto assoluto della libera autoattività è la condizione del sapere filosofico, ma non è ancora la filosofia stessa: mediante la filosofia la totalità oggettiva del sapere empirico viene posta come uguale alla pura autocoscienza, quest'ultima viene così completamente tolta come concetto od opposto, e con lei anche quella totalità empirica. Viene affermato che in generale c'è solo autocoscienza pura, io = io è l'assoluto; ogni coscienza empirica sarebbe solo un puro prodotto dell'io = io, e la coscienza empirica sarebbe assolutamente negata in quanto in lei o mediante lei dovrebbe esservi una duplicità assoluta, dovrebbe presentarsi in lei un essere-posto, che non sarebbe un essere-posto dell'io per l'io e mediante l'io. Con l'autoporre dell'io sarebbe posto tutto, e fuori di esso nulla; l'identità della coscienza pura ed empirica non è un'astrazione dal loro originario essere-opposti, ma al contrario la loro opposizione è un'astrazione dalla loro identità originaria.

L'intuizione intellettuale è con ciò posta uguale a tutto, è la totalità; questo essere-identico di ogni coscienza empirica con la pura è sapere; e la filosofia, che sa questo essere-identico, è scienza del sapere. Essa deve mostrare la molteplicità della coscienza empirica come identica con la pura mediante l'azione, mediante lo sviluppo reale dell'oggettivo a partire dall'io, e deve descrivere la totalità della coscienza empirica come la totalità oggettiva dell'autocoscienza; in io = io le è data l'intera molteplicità del sapere.

Alla mera riflessione questa deduzione appare come l'iniziare contraddittorio del dedurre la molteplicità dall'unità, la duplicità dalla pura identità; ma l'identità dell'io = io non è un'identità pura, cioè non è un'identità sorta mediante l'astrarre della riflessione; se la riflessione comprende io = io come unità, deve nel contempo comprenderlo anche come dualità; io = io è identità e duplicità insieme, c'è un'opposizione in io = io; io è una volta soggetto, l'altra oggetto, ma ciò che viene opposto all'io è altrettanto io; gli opposti sono identici. La coscienza empirica perciò non può essere considerata come un uscire fuori dalla

coscienza pura: secondo questo modo di considerare, una scienza del sapere che muove a partire dalla coscienza pura sarebbe certamente qualcosa di assurdo.

A fondamento del modo di considerare secondo il quale nella coscienza empirica si uscirebbe dalla pura sta la suddetta astrazione, in cui la riflessione isola il suo opporre. La riflessione come intelletto è incapace in sé e per sé di accogliere l'intuizione trascendentale; e anche quando la ragione è giunta all'autoriconoscimento, la riflessione, ove le sia dato spazio, trasforma nuovamente il razionale in un opposto.

Fin qui abbiamo descritto l'aspetto puramente trascendentale del sistema, in cui la riflessione non ha alcuna potenza, ma in cui il compito della filosofia è stato determinato e descritto mediante le ragioni. A causa di questo aspetto autenticamente trascendentale è tanto più difficile sia cogliere secondo il suo punto di inizio, sia tener fermo l'altro aspetto, in cui domina la riflessione, perché all'intellettuale, in cui la riflessione ha trasformato il razionale, resta sempre aperta la ritirata nell'aspetto trascendentale.

Bisogna quindi mostrare che i due punti di vista, quello della speculazione e quello della riflessione, appartengono a questo sistema essenzialmente ed in modo tale che il secondo non ha un posto subordinato, ma sono assolutamente necessari e non unificati nel punto centrale del sistema. - Ovvero, io = io è principio assoluto della speculazione, ma questa identità non viene mostrata dal sistema; l'io oggettivo non diviene uguale all'io soggettivo; entrambi restano assolutamente opposti tra loro; l'io non si trova nella sua manifestazione o nel suo porre, per trovarsi come io deve distruggere la sua manifestazione; l'essenza dell'io e il suo porre non coincidono, l'io non diviene oggettivo a se stesso.

Nella Dottrina della scienza Fichte ha scelto per l'esposizione del principio del suo sistema la forma dei principi, della cui inadeguatezza si è discusso sopra; il primo principio è assoluto porre se stesso dell'io, l'io come porre infinito; il secondo è assoluto opporre, o porre un infinito non-io; il terzo è l'assoluta unificazione dei primi due, mediante l'assoluto separare l'io e il non-io ed un suddividere la sfera infinita in un io divisibile e un non-io divisibile.

Questi tre principi assoluti rappresentano tre atti assoluti dell'io. Da questa molteplicità degli atti assoluti segue immediatamente che questi atti ed i principi sono solo relativi o, nella misura in cui entrano nella costruzione della totalità della coscienza, sono solo fattori ideali. In questa posizione, in cui viene opposto ad altri atti assoluti, io = io ha solo il significato della pura autocoscienza, in quanto è opposta a quella empirica; come tale essa è condizionata mediante l'astrazione da quella empirica, e come il secondo e il terzo principio sono condizionati, altrettanto lo è il primo: già la molteplicità degli atti assoluti indica immediatamente ciò, anche se il loro contenuto è del tutto ignoto. Non è affatto necessario che io = io, l'assoluto porre se stesso, venga compreso come un condizionato, al contrario sopra l'abbiamo visto nel suo significato trascendentale come identità assoluta (non meramente intellettuale); ma in questa forma, come io = io, viene disposto come uno tra molti principi, così non ha altro significato che quello della pura autocoscienza, che viene opposta all'empirica, della riflessione filosofica, che viene contrapposta alla comune.

Tuttavia questi fattori ideali del puro porre e del puro opporre potrebbero essere posti solo a vantaggio della riflessione filosofica, la quale, se muove certo dall'identità originaria, proprio per descrivere la vera essenza di questa identità comincia con l'esposizione di assolutamente opposti e li congiunge in antinomia, - l'unico modo per la riflessione di esporre l'assoluto, per sottrarre subito l'identità assoluta dalla sfera dei concetti e per costruirla come un'identità che non astra da soggetto e oggetto, ma come un'identità del soggetto e dell'oggetto. Questa identità non può essere intesa in modo tale che il puro porre se stesso ed il puro opporre siano entrambi attività di uno e del medesimo io; una tale identità sarebbe senz'altro non trascendentale ma trascendente; l'assoluta contraddizione degli opposti

dovrebbe sussistere, la loro unificazione si ridurrebbe all'unificazione nel concetto generale dell'attività.

Si esige un'unificazione trascendentale, in cui vien tolta la contraddizione delle due attività stesse e dai fattori ideali viene costruita una vera sintesi, insieme ideale e reale. La dà il terzo principio, l'io oppone nell'io all'io divisibile un non-io divisibile; l'infinita sfera oggettiva, l'opposto, non è né io assoluto, né non-io assoluto, ma ciò che racchiude gli opposti, che è riempito di opposti fattori, i quali si trovano nella relazione per cui quanto l'uno è posto, altrettanto non lo è l'altro, nella misura in cui l'uno aumenta, l'altro diminuisce. Ma in questa sintesi l'io oggettivo non è uguale al soggettivo; il soggettivo è io, l'oggettivo è io + non-io. In essi non si espone l'identità originaria; la coscienza pura io = io e quella empirica io = io + non-io, con tutte le forme in cui si costruisce, rimangono opposte l'una all'altra.

L'incompiutezza di questa sintesi, che il terzo principio esprime, è necessaria se gli atti del primo e del secondo principio sono attività assolutamente opposte, ovvero fondamentalmente non è affatto possibile alcuna sintesi, la sintesi è possibile solo se le attività del porre se stesso e dell'opporre sono posti come fattori ideali.

Sembra certamente contraddittorio che attività, le quali non devono assolutamente essere concetti, debbano essere trattate solo come fattori ideali; che io e non-io, soggettivo e oggettivo, gli unificabili, siano espressi come attività, - porre e opporre -, o come prodotti, - io oggettivo e non-io -, non fa alcuna differenza in sé, e nemmeno per un sistema il cui principio è l'identità. Il loro carattere, di essere assolutamente opposti, li rende semplicemente qualcosa di meramente ideale, e Fichte riconosce questa loro pura idealità; per lui gli opposti prima della sintesi sono qualcosa di completamente diverso che dopo la sintesi; prima della sintesi essi sono semplicemente opposti, e nient'altro; l'uno è ciò che l'altro non è, e l'altro ciò che l'uno non è; un semplice pensiero senza ogni realtà e per giunta pensiero della semplice realtà; come uno si presenta, l'altro è annientato, ma poiché quest'uno può presentarsi solo con il predicato di opposto dell'altro, e quindi con il suo concetto si presenta insieme il concetto dell'altro e lo annienta, questo stesso uno non può presentarsi. Perciò non è presente assolutamente nulla, e vi era solo una benefica illusione dell'immaginazione, che inosservata spingeva un sostrato sotto quei semplicemente opposti, e rendeva possibile il pensarli.

Dall'idealità degli opposti fattori risulta che essi non sono nulla se non nell'attività sintetica, che solo mediante questa sono posti il loro essere-opposti ed essi stessi, e che la loro opposizione è stata utilizzata solo a vantaggio della costruzione filosofica, per rendere comprensibile la facoltà sintetica.

L'immaginazione produttiva sarebbe l'assoluta identità stessa, rappresentata come attività, che pone il limite solo ponendo il prodotto, - e insieme gli opposti come limitanti. Che l'immaginazione produttiva appaia come facoltà sintetica che è condizionata mediante opposti, questo varrebbe soltanto per il punto di vista della riflessione, la quale muove da opposti e comprende l'intuizione solo come loro unificazione; al contempo tuttavia la riflessione filosofica dovrebbe, per qualificare questo modo di vedere come soggettivo, appartenente alla riflessione, stabilire il punto di vista trascendentale riconoscendo quelle assolute attività opposte come null'altro che fattori ideali, che identità del tutto relative rispetto all'identità assoluta, nella quale sono tolte la coscienza empirica non meno del suo opposto, la coscienza pura, che in quanto astrazione da quella ha in lei un opposto. Solo in questo senso l'io è il centro trascendentale di entrambe le attività opposte, ed indifferente verso entrambe; la loro opposizione assoluta ha un significato solo per la loro idealità.

Ma già l'incompiutezza della sintesi che è espressa nel terzo principio, e in cui l'io oggettivo è un io + non-io, risveglia in sé il sospetto che le attività opposte non dovessero

valere semplicemente come identità relative, come fattori ideali, come le si potrebbe ritenere se si guarda semplicemente al loro rapporto con la sintesi e si astrae dal titolo dell'assolutezza che entrambe le attività, come la terza, portano.

Il porre se stesso e l'opporre non devono tuttavia entrare in questa relazione tra loro e verso le attività sintetiche. Io = io è attività assoluta, che non deve essere considerata sotto nessun riguardo come identità relativa e fattore ideale; per questo io = io un non-io è un assolutamente opposto; ma la loro unificazione è necessaria, ed è l'unico interesse della speculazione. Ma quale unificazione è possibile con il presupposto di opposti assolutamente? Evidentemente nessuna in senso proprio; oppure solo una identità parziale, perché si deve abbandonare almeno in parte l'assolutezza della loro opposizione, e deve necessariamente subentrare il terzo principio, ma l'opposizione sta a fondamento.

L'identità assoluta è certamente principio della speculazione, ma esso rimane, come la sua espressione: io = io, solo la regola, il cui infinito adempimento è postulato, ma non costruito nel sistema. Il punto principale deve essere quello di dimostrare che porre se stesso ed opporre sono nel sistema attività assolutamente opposte.

Le parole di Fichte certo esprimono ciò immediatamente; ma questa opposizione assoluta deve essere proprio la condizione sotto la quale soltanto è possibile l'immaginazione produttiva. L'immaginazione produttiva tuttavia è io solo come facoltà teoretica, che non può elevarsi sopra l'opposizione; per la facoltà pratica l'opposizione cade, ed è solo la facoltà pratica che la toglie; è quindi da dimostrare che anche per essa l'opposizione è assoluta, e che nella stessa facoltà pratica l'io non si pone come io, ma l'io oggettivo è altrettanto un io + non-io, e la facoltà pratica non giunge all'io = io.

Inversamente l'assolutezza dell'opposizione risulta dall'incompletezza della più alta sintesi del sistema, in cui essa è ancora presente. L'idealismo dogmatico ottiene l'unità del principio con il negare l'oggetto in generale, e con il porre uno degli opposti, il soggetto nella sua determinatezza, come l'assoluto; così come il dogmatismo, che nella sua purezza è materialismo, nega il soggettivo.

Se a fondamento del filosofare sta il bisogno di un'identità tale, che debba riuscire mediante il venir negato uno degli opposti e il venir fatta assolutamente astrazione da esso, allora è indifferente quale dei due, il soggettivo o l'oggettivo, viene negato. La loro opposizione è nella coscienza e in essa la realtà dell'uno è tanto ben fondata quanto la realtà dell'altro; nella coscienza empirica la coscienza pura può essere dimostrata non più e non meno della cosa in sé del dogmatico; da solo né il soggettivo né l'oggettivo esaurisce la coscienza; il puro soggettivo è astrazione tanto quanto il puro oggettivo; l'idealismo dogmatico pone il soggettivo come fondamento reale dell'oggettivo, il realismo dogmatico l'oggettivo come fondamento reale del soggettivo.

Il realismo coerente nega in generale la coscienza come attività autonoma del porre sé; ma anche se il suo oggetto, che esso pone come fondamento reale della coscienza, viene espresso come non-io = non-io, quando il realismo mostra nella coscienza la realtà del suo oggetto, e così gli vien fatta valere l'identità della coscienza, come un assoluto, contro il suo oggettivo allineare l'uno accanto all'altro il finito col finito, allora deve certamente rinunciare alla forma del suo principio, di una pura oggettività. Come esso concede un pensare, così deve essere esposto io = io a partire dall'analisi del pensare; è espresso il pensare come principio, perché pensare è spontaneo mettere in relazione gli opposti, e il mettere in relazione è porre gli opposti come uguali.

Eppure come l'idealismo fa valere l'unità della coscienza, così il realismo può far valere la sua dualità. L'unità della coscienza presuppone una dualità, il mettere in relazione un essere-opposto; all'io = io sta di contro un altro principio altrettanto assoluto: il soggetto non è

uguale all'oggetto; entrambi i principi sono dello stesso rango. Quanto alcune forme in cui Fichte ha esposto il suo sistema potrebbero indurre a prenderlo come un sistema dell'idealismo dogmatico, che nega il principio ad esso opposto, - e infatti a Reinhold sfugge il significato trascendentale del principio fichtiano, secondo il quale si esige di porre in io = io nel contempo la differenza del soggetto e dell'oggetto, e ravvisa nel sistema fichtiano un sistema della soggettività assoluta, cioè un idealismo dogmatico, - altrettanto l'idealismo fichtiano si differenzia proprio per questo, che l'identità, che esso stabilisce, non nega l'oggettivo, ma anzi pone il soggettivo e l'oggettivo nello stesso rango della realtà e certezza, - e la coscienza pura ed empirica è uno.

A causa dell'identità del soggetto e dell'oggetto io pongo cose fuori di me tanto certamente, quanto io pongo me; quanto certamente io sono, altrettanto certamente sono le cose. Ma se l'io pone solo uno dei due, le cose o se stesso, o anche entrambi nel contempo, ma separati, allora l'io nel sistema non diviene a sé lo stesso soggetto = oggetto; il soggettivo è certo soggetto = oggetto, ma non l'oggettivo, e quindi il soggetto non è uguale all'oggetto.

L'io come facoltà teoretica non è in grado di porsi in modo compiutamente oggettivo e di uscire dall'opposizione. L'io pone se stesso come determinato dal non-io: è questa la parte del terzo principio mediante la quale l'io si costituisce come intelligente. Anche se il mondo oggettivo ora si mostra come un accidente dell'intelligenza, ed il non-io, mediante il quale essa pone se stessa determinata, è un indeterminato, e ogni sua determinazione un prodotto dell'intelligenza, resta tuttavia un lato della facoltà teoretica dal quale essa è condizionata: infatti il mondo oggettivo, nella sua infinita determinatezza mediante l'intelligenza, nel contempo rimane per lei sempre un qualcosa che è per lei insieme indeterminato; il non-io non ha certamente alcun carattere positivo, ma ha quello negativo di essere un altro, cioè un opposto in generale; - o, come si esprime Fichte, l'intelligenza è condizionata da un urto, che tuttavia è in sé del tutto indeterminato. Poiché il non- io esprime solo il negativo, un indeterminato, questo carattere stesso gli spetta solo mediante un porre dell'io; l'io si pone come non posto; l'opporre in generale, il porre un assolutamente indeterminato mediante l'io, è esso stesso un porre dell'io.

In questa svolta è affermata l'immanenza dell'io, anche come intelligenza rispetto al suo essere determinata mediante un altro = X; ma la contraddizione ha solo ottenuto un'altra forma, mediante la quale essa stessa è diventata immanente; ovvero l'opporre dell'io e il porre se stesso dell'io si contraddicono, e la facoltà teoretica non è in grado di uscire da questa opposizione, perciò per lei essa rimane assoluta. L'immaginazione produttiva è un oscillare tra assolutamente opposti, che essa può sintetizzare solo al limite, ma le cui estremità opposte non può unificare. Mediante la facoltà teoretica l'io non diviene a sé oggettivo, invece di penetrare fino all'io = io, gli sorge l'oggetto come io + non-io; ovvero la coscienza pura si dimostra non uguale all'empirica.

Risulta da ciò il carattere della deduzione trascendentale di un mondo oggettivo. Io = io, come principio della speculazione o della riflessione filosofica soggettiva, che è opposta alla coscienza empirica, deve dimostrarsi oggettivamente come principio della filosofia per il fatto che toglie l'opposizione contro la coscienza empirica. Questo deve accadere quando la coscienza pura produce a partire da se stessa una molteplicità di attività che è uguale alla molteplicità della coscienza empirica: in questo modo io = io si dimostrerebbe come il fondamento reale immanente della totalità dell'esteriorità reciproca dell'oggettività.

Ma nella coscienza empirica c'è un opposto, un X, che la coscienza pura, poiché è un porre se stessa, non può produrre a partire da sé, né superare, ma al contrario deve presupporlo. La domanda è: l'identità assoluta non può, in quanto si manifesta come facoltà teoretica, anche astrarre completamente dalla soggettività e dall'opposizione verso la coscienza empirica, e

divenire dentro questa sfera a se stessa oggettiva, $A = A$? Ma questa facoltà teoretica, come io, che si pone come io determinato mediante il non-io, non è affatto una sfera pura immanente, anche dentro essa ogni prodotto dell'io è insieme un non determinato mediante l'io; la coscienza pura, nella misura in cui produce la molteplicità della coscienza empirica a partire da sé, appare perciò con il carattere della manchevolezza; questa sua manchevolezza originaria costituisce dunque la possibilità di una deduzione del mondo oggettivo in generale, e il soggettivo della coscienza pura si manifesta in questa deduzione nel modo più chiaro.

L'io pone un mondo oggettivo perché esso si riconosce, nella misura in cui pone se stesso, manchevole; e con questo cade l'assolutezza della coscienza pura. Il mondo oggettivo consegue verso l'autocoscienza la relazione secondo cui esso diviene una sua condizione; coscienza pura ed empirica si condizionano reciprocamente, l'una è tanto necessaria quanto l'altra; si progredisce, secondo l'espressione di Fichte, fino alla coscienza empirica perché la coscienza pura non è una coscienza completa. - In questa relazione reciproca rimane la loro opposizione assoluta; l'identità che può aver luogo è sommamente incompleta, e superficiale; è necessaria un'altra identità, che comprende in sé la coscienza pura ed empirica, ma le toglie entrambe per quello che sono.

Della forma che ottiene l'oggettivo (o la natura) mediante questo modo della deduzione si parlerà sotto. Ma la soggettività della coscienza pura, che risulta dalla forma sopra discussa della deduzione, ci spiega un'altra sua forma, in cui la produzione dell'oggettivo è un atto puro della libera attività. Se l'autocoscienza è condizionata dalla coscienza empirica, allora la coscienza empirica non può essere prodotto della libertà assoluta, e la libera attività dell'io diverrebbe solo un fattore nella costruzione dell'intuizione di un mondo oggettivo. Che il mondo è un prodotto dell'attività dell'intelligenza è il principio esplicitamente espresso dell'idealismo, e se l'idealismo di Fichte non ha costruito questo principio in un sistema, il motivo di ciò si troverà nel carattere con cui la libertà compare in questo sistema.

La riflessione filosofica è un atto della libertà assoluta, essa si innalza con assoluto arbitrio fuori dalla sfera dell'essere-dato e produce coscientemente ciò che nella coscienza empirica l'intelligenza produce incoscientemente e ciò che quindi appare come dato. La produzione non cosciente di un mondo oggettivo non viene affermata come un atto della libertà, nello stesso senso in cui alla riflessione filosofica la molteplicità delle rappresentazioni necessarie sorge come un sistema prodotto mediante la libertà, infatti sotto questo riguardo la coscienza empirica e filosofica sono opposte, ma in quanto entrambe sono l'identità del porre se stesso; il porre se stesso, identità del soggetto e dell'oggetto, è libera attività.

Nella precedente esposizione della produzione del mondo obiettivo a partire dalla coscienza pura o dal porre se stesso compariva necessariamente un opporre assoluto; questo viene alla luce, nella misura in cui il mondo oggettivo deve essere dedotto come un atto della libertà, come un autolimitare dell'io mediante se stesso; e l'immaginazione produttiva viene costruita a partire dai fattori dell'attività indeterminata, che va all'infinito, e di quella che limita dirigendosi alla finitizzazione.

Se l'attività riflettente viene posta altrettanto come infinita, come deve essere posta, poiché qui essa è un fattore ideale, un assolutamente opposto, allora essa stessa può essere posta come un atto della libertà, e l'io si limita con libertà; in questo modo libertà e limite non si opporrebbero l'una all'altro, ma si porrebbero come infiniti - e come finiti; lo stesso che si presentò sopra come opposizione del primo e del secondo principio.

La limitazione è così veramente un immanente, perché è l'io che limita se stesso, gli oggetti vengono posti solo per spiegare questa limitazione, e il limitare se stessa dell'intelligenza è l'unico reale; in questo modo è tolta l'opposizione assoluta che la coscienza empirica pone tra soggetto e oggetto, ma essa è portata, in altra forma, nell'intelligenza

stessa; e l'intelligenza si trova infine rinchiusa in limiti incomprensibili, è sua legge assolutamente incomprensibile limitare se stessa. Ma proprio l'incomprensibilità dell'opposizione della coscienza comune per lei stessa è ciò che spinge alla speculazione, eppure l'incomprensibilità rimane nel sistema per mezzo dei limiti posti nell'intelligenza stessa, rompere il cui cerchio è l'unico interesse del bisogno filosofico.

Se la libertà viene opposta all'attività limitante, come porre se stesso opposto all'opporre, allora la libertà è condizionata, e questo non deve essere; se anche l'attività limitante viene posta come un'attività della libertà, - come sopra porre se stesso e opporre furono entrambi posti nell'io, - allora la libertà è identità assoluta, ma essa contraddice alla sua manifestazione, che è sempre un non- identico, finito e non libero; alla libertà non riesce di produrre se stessa nel sistema, il prodotto non corrisponde al produttore, il sistema, che muove dal porre se stesso, sospinge l'intelligenza verso la sua condizione condizionata in un infinito di finitezze, senza ricostituirla in esse e a partire da esse.

Poiché la speculazione non può dimostrare compiutamente il suo principio, io = io, nel produrre inconsapevole, ma al contrario l'oggetto della facoltà teoretica contiene in sé necessariamente un non determinato dall'io, si rimanda alla facoltà pratica. Mediante il produrre inconsapevole non può riuscire all'io di porsi come io = io, o di intuirsi come soggetto = oggetto; è dunque ancora presente l'esigenza che l'io si produca come identità, come soggetto = oggetto, cioè praticamente; che l'io compia la metamorfosi di se stesso nell'oggetto.

Questa suprema esigenza nel sistema fichtiano rimane un'esigenza; non solo non viene risolta in un'autentica sintesi, ma viene al contrario fissata come esigenza, e con ciò l'ideale è assolutamente opposto al reale, e la suprema autointuizione dell'io come di un soggetto = oggetto resa impossibile. Io = io viene postulato praticamente, e viene rappresentato in modo tale che l'io diventi come io oggetto a se stesso in quanto entra in relazione di causalità con il non-io, cosicché il non-io scomparirebbe e l'oggetto sarebbe un assolutamente determinato dall'io, e dunque = io.

Qui la relazione di causalità diviene dominante, e così la ragione, o il soggetto = oggetto, è fissata come uno degli opposti e la vera sintesi è resa impossibile. Questa impossibilità che l'io si ricostruisca a partire dall'opposizione della soggettività e della X, che sorge per lui nel produrre inconsapevole, e diventi uno con la sua manifestazione, si esprime così: che la sintesi suprema che il sistema indica è un dover essere; io uguale io si trasforma in: io deve essere uguale io; il risultato del sistema non ritorna al suo cominciamento. L'io deve [soll] annientare il mondo oggettivo, l'io deve [soll] avere sul non-io una causalità assoluta; ciò vien trovato contraddittorio, perché così il non-io sarebbe tolto, e l'opporre, o il porre un non-io, è assoluto; la relazione dell'attività pura ad un oggetto può dunque essere posta solo come sforzo. L'io oggettivo uguale al soggettivo ha, poiché rappresenta l'io = io, contro di sé un opporre, dunque un non- io; quello, l'ideale, e questo, il reale, devono essere uguali.

Questo postulato pratico del dovere assoluto non esprime nient'altro che un'unificazione pensata dell'opposizione, che non si unifica in un'intuizione, esprime solo l'antitesi del primo e del secondo principio. Così l'io = io è stato abbandonato dalla speculazione ed è toccato alla riflessione; la coscienza pura non compare più come identità assoluta, bensì essa nella sua più alta dignità è opposta alla coscienza empirica.

Da ciò diviene chiaro quale carattere abbia la libertà in questo sistema, cioè essa non è il togliere [aufheben] gli opposti, ma l'opposizione contro essi; e in questa opposizione viene fissata come libertà negativa. La ragione si costruisce mediante la riflessione come unità, a cui sta di contro assolutamente una molteplicità; il dover essere esprime questa sussistente opposizione, il non-essere dell'assoluta identità. Il puro porre, la libera attività, è posto come

un'astrazione, nella forma assoluta di un soggettivo. L'intuizione trascendentale, da cui muove il sistema, nella forma della riflessione filosofica, che si innalza al puro pensare se stesso mediante un'astrazione assoluta, era un soggettivo.

Per avere l'intuizione trascendentale nella sua vera mancanza di forma era necessario che si facesse astrazione da questo carattere di un soggettivo; la speculazione doveva allontanare questa forma dal suo principio soggettivo, per innalzarlo alla vera identità del soggetto e dell'oggetto; così invece l'intuizione trascendentale, in quanto appartiene alla riflessione filosofica, e l'intuizione trascendentale, in quanto non è né un soggettivo né un oggettivo, sono rimaste uno e il medesimo, il soggetto = oggetto non esce più dalla differenza e dalla riflessione, rimane un soggetto = oggetto soggettivo, per il quale il fenomeno è assolutamente un estraneo, e che non giunge a intuire se stesso nel fenomeno.

Quanto poco la facoltà teoretica dell'io poteva giungere all'autointuizione assoluta, altrettanto poco può farlo quella pratica; questa come quella è condizionata da un urto, che come fatto non si lascia dedurre dall'io e la cui deduzione significa che esso è indicato come condizione della facoltà teoretica e pratica. L'antinomia rimane come antinomia, e viene espressa nello sforzo, che è il dover essere come attività. Questa antinomia non è la forma in cui l'assoluto appare alla riflessione in quanto per la riflessione non è possibile alcun altro modo di cogliere l'assoluto che mediante l'antinomia; al contrario questa opposizione dell'antinomia è il fissato, l'assoluto, essa deve essere, come attività - ovvero come uno sforzo -, la suprema sintesi, e l'idea dell'infinita deve rimanere un'idea nel senso kantiano, in cui è assolutamente opposta all'intuizione.

Questa opposizione assoluta dell'idea e dell'intuizione, e la loro sintesi, che non è altro che un'esigenza che distrugge se stessa, cioè un'esigenza dell'unificazione, la quale tuttavia non deve avvenire, si esprime nel progresso all'infinito. L'opposizione assoluta viene così spinta nella forma di un punto di vista inferiore, la quale è a lungo valsa come un vero togliere l'opposizione e la suprema risoluzione dell'antinomia mediante la ragione. L'esistenza prolungata nell'eternità include in sé entrambe, infinita dell'idea ed intuizione, ma entrambe in forme tali da rendere impossibile la loro sintesi. L'infinita dell'idea esclude ogni molteplicità. Il tempo al contrario include in sé immediatamente l'opposizione, una reciproca esterioresità; e l'esistenza nel tempo è un essere a sé opposto, un molteplice; e l'infinita è fuori di lui.

Lo spazio è altrettanto un esser-posto-fuori-di-sé, ma nel suo carattere di opposizione esso può esser detto una sintesi infinitamente più ricca del tempo. Il vantaggio che il tempo ottiene, che in lui deve avvenire il progresso, può consistere solo nel fatto che lo sforzo è opposto assolutamente a un mondo sensibile esterno ed è posto come un interno, col che l'io viene ipostatizzato come soggetto assoluto, come unità del punto, e, più popolarmente, come anima.

Se il tempo deve essere totalità, come tempo infinito, allora il tempo stesso è tolto, e non era necessario cercare rifugio nel suo nome e in un progresso dell'esistenza prolungata. Il vero togliere il tempo è presente atemporale, cioè eternità, e in questa scompaiono lo sforzo e il sussistere dell'opposizione assoluta; quell'esistenza prolungata attenua l'opposizione solo nella sintesi del tempo, la cui miseria non viene colmata, ma al contrario diviene più evidente, tramite il legame, che dovrebbe attenuare l'opposizione, con un'infinita ad essa assolutamente opposta.

Tutti gli ulteriori sviluppi di ciò che è contenuto nello sforzo, e le sintesi delle opposizioni risultanti dallo sviluppo, hanno in sé il principio della non-identità. Tutta la successiva realizzazione del sistema appartiene ad una riflessione conseguente, la speculazione non ha in essa alcuna parte. L'identità assoluta è presente solo nella forma di un opposto, ovvero come

idea; l'incompiuta relazione causale sta a fondamento di ognuna delle sue unificazioni con l'opposto. L'io che si pone nell'opposizione, o che limita se stesso, e quello che procede all'infinito entrano, quello sotto il nome del soggettivo, questo sotto il nome dell'oggettivo, in questa connessione: che il determinare se stesso dell'io soggettivo è un determinare secondo l'idea dell'io oggettivo, dell'assoluta attività spontanea, dell'infinitezza; e l'io oggettivo, l'attività spontanea assoluta, viene determinato mediante l'io soggettivo secondo questa idea. Il loro determinare è un determinare reciproco; l'io soggettivo, ideale, ottiene dall'oggettivo, per dir così, la materia della sua idea, cioè l'assoluta attività spontanea, l'indeterminatezza; l'oggettivo che procede all'infinito, io reale, viene limitato dal soggettivo; ma il soggettivo, perché determinato secondo l'idea dell'infinitezza, toglie nuovamente la limitazione, certamente rende l'io oggettivo finito nella sua infinitezza, ma insieme infinito nella sua finitezza.

In questa relazione reciproca permane l'opposizione della finitezza e dell'infinitezza, della determinatezza reale e dell'indeterminatezza ideale; idealità e realtà non sono unificate; ovvero l'io, come attività insieme reale ed ideale, che si differenziano solo come direzioni diverse, ha unificato le sue diverse direzioni in singole sintesi incompiute, come si mostrerà sotto, nell'impulso, nel sentimento, ma in esse non è giunto ad una compiuta esposizione di se stesso; nel progresso infinito dell'esistenza prolungata esso produce infinitamente parti di sé, ma non se stesso nell'eternità dell'intuire se stesso come soggetto-oggetto.

Il tener fermo alla soggettività dell'intuizione trascendentale, per cui l'io rimane un soggetto-oggetto soggettivo, si manifesta nel modo più evidente nella relazione dell'io con la natura, in parte nella deduzione della natura, in parte nelle scienze che si fondano su di essa. Poiché l'io è soggetto-oggetto soggettivo, gli rimane un lato da cui gli è assolutamente opposto un oggetto, da cui è condizionato mediante esso: il dogmatico porre un oggetto assoluto si trasforma in questo idealismo, come abbiamo visto, in un limitare se stesso - assolutamente opposto alla libera attività -; questo essere-posto della natura mediante l'io è la deduzione della natura ed il punto di vista trascendentale; si mostrerà fin dove esso giunga e quale sia il suo significato.

Come condizione dell'intelligenza viene postulata una determinatezza originaria, e questo è apparso sopra come necessità, poiché la coscienza pura non è una coscienza compiuta, di procedere fino alla coscienza empirica. L'io deve limitare assolutamente se stesso, deve opporsi a sé; esso è soggetto, ed il limite è nell'io e mediante l'io. Questa autolimitazione diviene una limitazione tanto dell'attività soggettiva, dell'intelligenza, quanto dell'attività oggettiva. L'attività oggettiva limitata è l'impulso; l'attività soggettiva limitata è il concetto di scopo.

La sintesi di questa doppia determinatezza è sentimento, in esso conoscenza e impulso sono unificati. Ma nel contempo il sentimento è puramente soggettivo, e nell'opposizione contro io = io, contro l'indeterminato, esso appare indubbiamente un determinato in generale, e precisamente come un soggettivo contro l'io come oggettivo; esso appare un finito in generale tanto a fronte dell'attività reale infinita, quanto a fronte dell'infinitezza ideale, e in relazione all'ultima appare un oggettivo. Ma per sé il sentire è stato caratterizzato come sintesi del soggettivo e dell'oggettivo, della conoscenza e dell'impulso, e poiché esso è sintesi cade la sua opposizione contro un indeterminato, sia che questo indeterminato sia ora una attività infinita oggettiva o soggettiva.

Per la riflessione, che produce quella opposizione dell'infinitezza, esso è in generale solo finito; in sé è uguale alla materia, insieme soggettivo e oggettivo, identità, nella misura in cui questa non si è ricostruita in totalità. Tanto il sentimento quanto l'impulso appaiono come limitati e la manifestazione in noi del limitato e della limitazione è impulso e sentimento;

l'originario sistema determinato di impulsi e sentimenti è la natura. Poiché la coscienza di essa ci si impone, e nello stesso tempo la sostanza in cui si trova questo sistema di limitazioni deve essere quella che pensa e vuole liberamente, e che noi poniamo come noi stessi, quel sistema è la nostra natura, e l'io e la mia natura costituiscono il soggetto oggetto soggettivo, la mia natura è essa stessa nell'io.

Devono tuttavia essere distinti due modi della mediazione dell'opposizione tra la natura e la libertà, tra l'originariamente limitato e l'originariamente illimitato, ed è essenziale provare che la mediazione avviene in modo diverso; questo ci mostrerà in una nuova forma la diversità del punto di vista trascendentale e del punto di vista della riflessione, l'ultimo dei quali sostituisce il primo, - la differenza del punto d'inizio e del risultato di questo sistema. Una volta c'è io = io, libertà e impulso sono uno e il medesimo - questo è il punto di vista trascendentale -, anche se una parte di ciò che mi spetta deve essere possibile solo mediante la libertà, ed un'altra parte di ciò deve essere indipendente dalla libertà, e la libertà indipendente da essa, tuttavia la sostanza a cui entrambe appartengono è solo una e medesima, e vien posta come una e medesima. Io che sento ed io che penso, io che sono spinto dall'impulso ed io che mi decido con libera volontà, io sono lo stesso. Il mio impulso come essere naturale, la mia tendenza come puro spirito, sono dal punto di vista trascendentale uno e il medesimo impulso originario che costituisce il mio essere, solo che tale impulso viene guardato da due lati diversi, la loro differenza è solo nel fenomeno. L'altra volta essi sono diversi, l'uno la condizione dell'altro, l'uno dominante sull'altro.

La natura come impulso deve certo essere pensata come determinante se stessa mediante se stessa, - ma è caratterizzata mediante l'opposizione alla libertà; la natura determina se stessa significa perciò: essa è determinata a determinarsi; per la sua essenza, formaliter, non può mai essere indeterminata, come può ben essere un essere libero; essa è anche determinata così materialiter, e non ha, come l'essere libero, la scelta tra una certa determinazione e la sua opposta.

La sintesi della natura e della libertà dà ora la seguente ricostruzione dell'identità nella totalità a partire dalla scissione. Io come intelligenza, l'indeterminato - ed io che sono spinto dall'impulso, la natura, il determinato, - divento il medesimo per il fatto che l'impulso viene alla coscienza; pertanto esso ora sta in mio potere, non agisce affatto in questa regione, al contrario io agisco o non agisco conformemente ad esso. Il riflettente è superiore al riflesso; l'impulso del riflettente, del soggetto della coscienza, si chiama l'impulso superiore; ciò che è inferiore, la natura, deve essere posto sotto il dominio di ciò che è superiore, della riflessione.

Questo rapporto di dominio di una manifestazione dell'io rispetto all'altra deve essere la sintesi suprema. Ma quest'ultima identità e l'identità del punto di vista trascendentale sono del tutto opposte tra loro; nel punto di vista trascendentale è posto io = io, l'io è posto in relazione di sostanzialità, o almeno in relazione di azione reciproca; invece in questa ricostruzione dell'identità l'uno è il dominante, l'altro il dominato, il soggettivo non è uguale all'oggettivo, ma anzi stanno in relazione di causalità, uno viene sottomesso. Delle due sfere della libertà e della necessità questa è subordinata a quella.

Così la conclusione del sistema diviene infedele al suo cominciamento, il risultato al suo principio. Il principio era io = io, il risultato è io non = io. La prima è un'identità ideal-reale, forma e materia sono uno; la seconda un'identità meramente ideale, forma e materia sono separate, è una sintesi meramente formale.

Questa sintesi del dominare risulta nel modo seguente: all'impulso puro, che tende ad un assoluto autodeterminarsi all'attività per l'attività, sta di contro un impulso oggettivo, un sistema di limitazioni; mentre la libertà e la natura si unificano, quella rinuncia alla sua purezza, questa alla sua impurezza. L'attività sintetica, perché sia veramente pura e infinita,

deve essere pensata come un'attività oggettiva il cui scopo finale sia l'assoluta libertà, l'assoluta indipendenza da ogni natura, uno scopo finale mai raggiungibile; una serie infinita, mediante la cui prosecuzione l'io diverrebbe assolutamente = io, cioè l'io si toglie come oggetto stesso, e quindi anche come soggetto.

Ma l'io non deve togliersi, così per l'io c'è solo un tempo indeterminabilmente prolungato riempito di limitazioni, di quantità, ed il noto progresso deve venire in aiuto. Dove si attende la sintesi suprema rimane sempre la stessa antitesi del presente limitato e di una infinitezza che giace fuori di lui. Io = io è l'assoluto, la totalità, fuori dall'io nulla è; ma l'io nel sistema non giunge a tanto, e se il tempo deve intervenire non vi giungerà mai; esso è assolutamente affetto da un non-io, e riesce sempre a porsi solo come un quantum di io. La natura così è tanto sotto il rispetto teoretico quanto sotto quello pratico qualcosa di essenzialmente determinato e morto.

Sotto il primo rispetto essa è l'autolimitazione intuita, cioè il lato oggettivo dell'autolimitarsi; essendo dedotta come condizione dell'autocoscienza, ed essendo posta per spiegare l'autocoscienza, essa è semplicemente un posto a vantaggio della spiegazione mediante la riflessione, un prodotto ideale; se, già per il fatto che l'autocoscienza viene dimostrata come condizionata mediante la natura, questa ottiene una pari dignità di autonomia con quella, tuttavia la sua autonomia è distrutta proprio per questo stesso fatto, poiché è posta solo mediante la riflessione e il suo carattere fondamentale è quello dell'essere-opposto.

Ugualmente sotto il rispetto pratico, nella sintesi del determinare se stesso inconsapevole e dell'autodeterminarsi mediante un concetto, dell'impulso naturale e dell'impulso della libertà per la libertà, la natura viene prodotta come un reale mediante la causalità della libertà; il risultato è che il concetto deve avere causalità sulla natura, e che la natura deve essere posta come un assolutamente determinato.

Se la riflessione pone completamente in un'antinomia la sua analisi dell'assoluto, se riconosce un membro come io, indeterminatezza, o determinare se stesso, l'altro membro come oggetto, essere-determinato, e li riconosce entrambi come originari, allora essa afferma la relativa incondizionatezza, e con ciò anche la relativa condizionatezza, di entrambi.

La riflessione non può uscire al di sopra di questa azione reciproca del mutuo condizionare; essa si dimostra come ragione in quanto stabilisce l'antinomia dell'incondizionato condizionato, e, indicando mediante tale antinomia una sintesi assoluta della libertà e dell'impulso naturale, non ha affermato l'opposizione, e il sussistere di entrambi, o di uno di essi, e se stessa come l'assoluto ed eterno, ma al contrario li ha annientati e gettati nell'abisso del loro compimento. Ma se la riflessione afferma sé ed uno dei suoi opposti come l'assoluto, e si tien ferma al rapporto di causalità, allora il punto di vista trascendentale e la ragione sono sottoposti al punto di vista della semplice riflessione e dell'intelletto, a cui è riuscito di fissare il razionale nella forma di un'idea, come un assolutamente-opposto.

Per la ragione non rimane che l'impotenza dell'esigenza che toglie se stessa, e l'apparenza di una mediazione della natura e della libertà - ma intellettuale, formale - nella semplice idea del togliere le opposizioni, nell'idea dell'indipendenza dell'io e dell'assoluto essere-determinato della natura, che è posta come qualcosa che deve essere negato, come assolutamente dipendente. Ma l'opposizione non è scomparsa, al contrario, poiché sussistendo un suo membro anche l'altro sussiste, è resa infinita. Da questo supremo punto di vista la natura ha il carattere dell'assoluta oggettività e della morte; solo da un punto di vista inferiore essa compare con l'apparenza di una vita, come soggetto = oggetto.

Come dal punto di vista supremo l'io non perde la forma della sua manifestazione come soggetto, così il carattere della natura, di essere soggetto = oggetto, diviene al contrario una mera parvenza, e l'assoluta oggettività diviene la sua essenza. La natura è infatti l'inconsapevole produrre dell'io, e il produrre dell'io è un determinare se stesso; la natura è dunque essa stessa io, soggetto = oggetto, e così come è posta la mia natura, c'è ancora altra natura fuori dalla mia, che non è l'intera natura; la natura fuori di me viene posta per spiegare la mia natura. Poiché la mia natura è determinata come un impulso, un determinare se stesso mediante se stesso, allora anche la natura fuori di me deve essere determinata così, questa determinazione fuori di me è fondamento della spiegazione della mia natura.

I prodotti della riflessione, causa ed effetto, tutto e parte, ecc., devono ora essere predicati nella loro antinomia di questo determinante se stesso mediante se stesso, la natura così deve essere posta come causa ed effetto di se stessa, come insieme tutto e parte, ecc., col che essa ottiene l'apparenza di essere un vivente ed un organico. Solo che questo punto di vista, secondo il quale l'oggettivo viene caratterizzato dalla facoltà del giudizio riflettente come un vivente, diviene un punto di vista inferiore.

L'io infatti si trova solo come natura, in quanto intuisce solo la sua originaria limitatezza e pone oggettivamente il limite assoluto dell'impulso originario, dunque se stesso. Ma secondo il punto di vista trascendentale il soggetto = oggetto viene riconosciuto solo nella coscienza pura, nell'illimitato porre se stesso.

Tuttavia questo porre se stesso ha di contro a sé un assoluto opporre, che così è determinato come limite assoluto dell'impulso originario. In quanto l'io, come impulso, non si determina secondo l'idea dell'infinito, e dunque si pone come finito, questo finito è la natura; esso in quanto io è insieme infinito, ed è soggettooggetto.

Il punto di vista trascendentale, poiché pone solo l'infinito come io, compie con ciò una separazione del finito e dell'infinito; trae fuori la soggett- = oggett-ività da ciò che si manifesta come natura, e questa non rimane altro che il morto guscio dell'oggettività; ad essa, che fin qui era il finitinfinito, viene sottratta l'infinito, ed essa rimane semplice finitezza opposta all'io = io; ciò che in lei era io viene ritirato nel soggetto.

Se ora il punto di vista trascendentale procede dall'identità, io = io, in cui non c'è né soggettivo né oggettivo, alla loro differenza, che come opporre è rimasta contro il porre se stesso, contro io = io, e se determina sempre nuovamente gli opposti, allora esso giunge anche a un punto di vista secondo il quale la natura è posta per sé, come soggetto = oggetto; ma non si deve dimenticare che questo modo di considerare la natura è solo un prodotto della riflessione dal punto di vista inferiore; nella deduzione trascendentale il limite dell'impulso originario (posto oggettivamente, - natura) rimane una pura oggettività opposta assolutamente all'impulso originario, alla vera essenza, che è io = io, soggetto = oggetto.

Questa opposizione è la condizione mediante la quale l'io diventa pratico, cioè deve togliere l'opposizione; questo togliere viene pensato in modo tale che un elemento viene posto come dipendente dall'altro; sotto il rispetto pratico la natura viene posta come un assolutamente determinato mediante il concetto; nella misura in cui non è determinata dall'io, l'io non ha causalità, ovvero non è pratico; e il punto di vista che poneva la natura vivente scompare nuovamente, perché l'essenza della natura, il suo in sé, non doveva essere altro che un limite, una negazione.

Secondo questo punto di vista pratico la ragione non rimane altro che la regola morta e uccidente dell'unità formale data in mano alla riflessione, che pone soggetto e oggetto nella relazione della dipendenza dell'uno dall'altro o della causalità, e così elimina completamente il principio della speculazione, l'identità.

Nell'esposizione e deduzione della natura, com'è data nel Sistema di diritto naturale, si mostra in tutta la sua durezza l'assoluta opposizione della natura e della ragione e il dominio della riflessione. L'essere razionale deve infatti costruire una sfera per la propria libertà; egli si assegna questa sfera da sé, ma egli è questa sfera stessa solo nell'opposizione, solo in quanto si pone in essa escludendo che alcun'altra persona abbia scelta in essa; assegnandosela, egli insieme se la contrappone essenzialmente.

Il soggetto, - come l'assoluto, attivo in se stesso, e determinante se stesso al pensare un oggetto -, pone la sfera, a lui appartenente, della sua libertà fuori di sé, e pone sé separato da essa; il suo rapporto con essa è solo un avere. Il carattere fondamentale della natura è di essere un mondo dell'organico, un assolutamente opposto; l'essenza della natura è un che di morto atomistico, una materia più fluida o più dura e inalterabile che è in molteplici maniere reciprocamente causa ed effetto; il concetto dell'azione reciproca attenua di poco la piena opposizione di ciò che è semplicemente causa e semplicemente effetto, la materia diviene così reciprocamente modificabile in molti modi, ma la forza stessa per questo povero nesso giace fuori di lei.

L'indipendenza delle parti, grazie alla quale esse devono essere in se stesse un tutto organico, come anche la dipendenza delle parti dal tutto, è la dipendenza teleologica dal concetto, poiché l'articolazione è posta a vantaggio di un altro, dell'essere razionale, che ne è essenzialmente separato. Aria, luce ecc. diventano materia atomistica plasmabile; e qui precisamente materia in generale nel senso comune, come assolutamente opposta a ciò che pone se stesso. In questo modo Fichte giunge più vicino di Kant a venire a capo del contrasto della natura e della libertà e a dimostrare la natura come qualcosa di assolutamente prodotto e morto; in Kant la natura è altrettanto posta come un assolutamente determinato. Ma poiché essa non può essere pensata come determinata mediante quello che in Kant si chiama intelletto, ma le sue molteplici manifestazioni particolari vengono lasciate indeterminate dal nostro intelletto umano discorsivo, allora esse devono essere pensate come determinate mediante un altro intelletto, ma in modo tale che esso vale solo come massima della nostra facoltà del giudizio riflettente, e nulla viene stabilito circa la realtà di un altro intelletto.

Fichte non ha bisogno di questa deviazione per far divenire la natura un determinato solo attraverso l'idea di un altro intelletto distinto da quello umano; essa lo è immediatamente mediante e per l'intelligenza; questa limita se stessa assolutamente, e tale limitare se stessa non deve essere derivato dall'io = io, deve essere solo dedotto da esso, cioè la sua necessità deve essere dimostrata a partire dalla manchevolezza della coscienza pura, e l'intuizione di questa sua assoluta limitatezza, della negazione, è la natura oggettiva.

Più evidente, per le conseguenze che ne risultano, diviene questa relazione di dipendenza della natura dal concetto, l'opposizione della ragione, nei due sistemi della comunità umana.

Questa comunità è rappresentata come una comunità di esseri razionali che deve percorrere la deviazione attraverso il dominio del concetto. Ogni essere razionale è per l'altro un essere duplice: a) un essere libero, razionale; b) una materia modificabile, un che di passibile di essere trattato come una mera cosa. Questa separazione è assoluta, e, una volta posta a fondamento nella sua innaturalità, non è più possibile alcuna pura relazione reciproca in cui si presenti e si riconosca l'identità originaria. Al contrario ogni relazione è un dominare ed essere-dominati secondo leggi di un intelletto coerente.

L'intero edificio della comunità degli esseri viventi è edificato dalla riflessione. La comunità degli esseri razionali si manifesta come condizionata dalla necessaria limitazione della libertà, che dà a se stessa la legge di limitarsi; e il concetto del limitare costituisce un regno della libertà in cui ogni relazione reciproca della vita veramente libera, per se stessa infinita e illimitata, cioè bella, viene annientata dal fatto che il vivente è lacerato in concetto e materia,

e la natura è sottomessa ad un dominio. - La libertà è il carattere della razionalità, è ciò che in sé toglie ogni limitazione, e il punto supremo del sistema fichtiano; tuttavia nella comunità con gli altri è necessario rinunciare ad essa perché sia possibile la libertà di tutti gli esseri razionali che stanno in comunità, e la comunità è nuovamente una condizione della libertà; la libertà deve togliere se stessa, per essere libertà.

Da ciò si fa ancora una volta chiaro che qui la libertà è un semplice negativo, cioè assoluta indeterminatezza, o, come è stato mostrato sopra del porre se stesso, un fattore puramente ideale, la libertà considerata dal punto di vista della riflessione. Questa libertà si trova non come ragione, ma come essere razionale, cioè sintetizzata col suo opposto, con un finito; e già questa sintesi della personalità implica in sé la limitazione di uno dei fattori ideali, come qui è la libertà.

La ragione e la libertà come essere razionale non sono più la ragione e la libertà, ma sono invece un singolo; e la comunità della persona con gli altri deve perciò essere valutata essenzialmente non come una limitazione della vera libertà dell'individuo ma come un suo ampliamento; la comunità suprema è la libertà suprema, tanto per la sua potenza quanto per il suo esercizio, - in tale suprema comunità tuttavia è soppressa completamente la libertà come fattore ideale, e la ragione come opposta alla natura.

Se la comunità degli esseri razionali fosse essenzialmente un limitare la vera libertà, allora sarebbe in sé e per sé la suprema tirannia, ma poiché al presente è solo la libertà come indeterminato e come fattore ideale che viene limitata, allora mediante quella rappresentazione per sé non sorge ancora immediatamente nella comunità la tirannia. Ma essa sorge nel modo più completo dal modo in cui la libertà deve essere limitata perché sia possibile la libertà degli altri esseri razionali; infatti mediante la comunità la libertà non deve perdere la forma di essere un ideale, un opposto, ma deve come tale venire fissata e divenire dominante. Mediante una comunità autenticamente libera di rapporti viventi l'individuo ha rinunciato alla sua indeterminatezza, il che dovrebbe significare alla libertà.

Nel rapporto vivente c'è libertà solo nella misura in cui esso implica la possibilità di togliere se stesso e di contrarre altri rapporti, cioè la libertà è soppressa come fattore ideale, come indeterminatezza. In una relazione vivente, in quanto è libera, l'indeterminatezza è solo il possibile, non un reale reso dominante, non un concetto imperativo. Ma nel sistema del diritto naturale l'indeterminatezza tolta non è intesa come la libera limitazione della libertà di tale relazione; al contrario, essendo la limitazione innalzata a legge mediante la volontà comune e fissata come concetto, è distrutta la vera libertà, la possibilità di togliere un rapporto determinato.

Il rapporto vivente, quello di essere indeterminato, non è più possibile e quindi non è più razionale, ma assolutamente determinato e fissato mediante l'intelletto; la vita si è sottomessa, e la riflessione ha ottenuto il dominio su essa e la vittoria sulla ragione.

Questa condizione di necessità viene affermata come diritto naturale, e precisamente non nel senso che la meta suprema sarebbe toglierla, e costruire mediante la ragione, al posto di questa comunità intellettuale e irrazionale, un'organizzazione della vita libera da ogni servitù sotto il concetto, ma al contrario la condizione di necessità e la sua estensione infinita su tutti i moti della vita vale come necessità assoluta.

Tale comunità sotto il dominio dell'intelletto non è rappresentata in modo tale che essa debba dare a se stessa la legge suprema di togliere [aufzuheben] questa necessità della vita, in cui la vita è posta mediante l'intelletto, e questa infinitezza del determinare e del dominare, - nella vera infinitezza di una bella comunità, e di rendere superflue le leggi mediante i costumi, gli eccessi della vita insoddisfatta mediante il piacere santificato, e i delitti della forza oppressa mediante l'attività possibile per grandi obiettivi; - ma al contrario il dominio del concetto, e la

servitù della natura, è reso assoluto ed esteso all'infinito. Il determinare senza fine, in cui l'intelletto deve cadere, mostra nel modo più immediato la manchevolezza del suo principio, del dominare mediante il concetto.

Anche questo stato di necessità conosce lo scopo di impedire le violazioni dei suoi cittadini, più che di vendicarle quando sono già avvenute. Quindi esso deve non solo proibire violazioni effettive sotto minaccia di punizioni, ma anche prevenire la possibilità di una violazione, vietare in vista dello scopo finale comportamenti che in sé e per sé non danneggiano nessuno e sembrano del tutto indifferenti, ma che rendono più facile la lesione degli altri, e più difficile la loro protezione o la scoperta dei colpevoli.

Ora anche se da un lato l'uomo si sottomette ad uno stato per nessun altro impulso che per usare e godere quanto più liberamente è possibile dei suoi mezzi, non c'è d'altro lato assolutamente alcun atto dal quale il coerente intelletto di questo stato non possa calcolare un possibile danno per altri, e con questa possibilità senza fine ha a che fare l'intelletto preventivo e la sua forza, il dovere di polizia, e in questo ideale di stato non c'è né fare né muovere che non dovrebbe necessariamente essere sottoposto a una legge, preso sotto immediata sorveglianza e controllato dalla polizia e dalle altre autorità, così che (p. 155, Il parte) in uno stato dalla costituzione stabilita secondo questo principio la polizia sa pressappoco dove sia e cosa faccia ogni cittadino ad ogni ora del giorno*.

In questa infinitezza verso cui devono procedere, il determinare e l'essere determinato hanno tolto se stessi; la limitazione della libertà deve essere essa stessa infinita; in questa antinomia della limitatezza illimitata il limitare la libertà, e lo stato, sono scomparsi; la teoria del determinare ha annientato il determinare, il suo principio, in quanto l'ha esteso all'infinito. Gli stati abituali sono incoerenti in questo, che il loro diritto di polizia superiore si estende solo a poche possibilità di violazioni, e per il resto affida i cittadini a se stessi, nella speranza che ognuno non debba essere limitato solo mediante un concetto e in forza di una legge nel non modificare la materia modificabile degli altri, come ognuno propriamente può fare, poiché come essere razionale deve porsi secondo la sua libertà, come determinante il non-io, e deve attribuirsi la facoltà di modificare la materia in generale. Gli stati imperfetti sono imperfetti perché devono fissare ogni opposizione; sono inconseguenti perché non portano a compimento la loro opposizione attraverso tutte le relazioni; ma rendere infinita l'opposizione, che scinde assolutamente l'uomo in un essere razionale e in una materia modificabile, e rendere senza fine il determinare, questa conseguenza toglie se stessa, e quell'inconseguenza è quanto vi è di più perfetto negli stati imperfetti.

Mediante l'opposizione assoluta dell'impulso puro e di quello naturale, il diritto naturale diviene un'esposizione del completo dominio dell'intelletto e della servitù del vivente, un edificio in cui la ragione non ha alcuna parte, e che quindi essa rigetta, poiché essa deve trovarsi massimamente espressa nella più perfetta organizzazione che si può dare, nell'autoformazione in un popolo. Ma quello stato- dell'intelletto non è un'organizzazione, ma una macchina; il popolo non è il corpo organico di una vita comune e ricca, ma un'atomistica moltitudine povera di vita, i cui elementi sono sostanze assolutamente opposte, in parte una quantità di punti, gli esseri razionali, in parte materie variamente modificabili mediante la ragione - cioè, in questa forma, mediante l'intelletto, - elementi la cui unità è un concetto, il cui nesso è un dominare senza fine.

Questa assoluta sostanzialità dei punti fonda un sistema dell'atomistica della filosofia pratica, in cui, come nell'atomistica della natura, un intelletto estraneo agli atomi diviene legge, che nella pratica si chiama diritto. Un concetto della totalità che deve opporsi ad ogni azione - poiché ognuna è determinata -, deve determinarla, e così uccidere il vivente in lei, la vera identità.

Fiat justitia, pereat mundus è la legge, e questa volta non nel senso in cui Kant l'ha spiegata: si realizzi il diritto, a costo di far perire tutti i furfanti del mondo; bensì nel senso: il diritto deve realizzarsi, anche se per questo fiducia, gioia e amore, tutte le potenze di un'identità autenticamente etica, fossero, come si dice, radicalmente estirpate.

Passiamo al sistema della comunità etica degli uomini.

La dottrina dei costumi ha in comune con il diritto naturale che l'idea domina assolutamente l'impulso, la libertà la natura; ma essi si differenziano nel fatto che nel diritto naturale la soggezione degli esseri liberi al concetto è un fine in sé assoluto in generale, in modo che l'astratto fissato della volontà comune sussista anche fuori dell'individuo e abbia potere coercitivo su di lui; nella dottrina dei costumi il concetto e la natura debbono essere posti unificati in una e nella medesima persona; nello stato deve dominare solo il diritto, nel regno dell'eticità deve avere potere solo il dovere, in quanto è riconosciuto come legge dalla ragione dell'individuo.

L'essere il proprio signore e servo sembra certo avere un vantaggio rispetto alla condizione in cui l'uomo è il servo di un estraneo. Se non che la relazione della libertà e della natura, se nell'eticità deve divenire una servitù e una signoria soggettiva, una propria oppressione della natura, diventa molto più innaturale della relazione nel diritto naturale, in cui il sovrano, e detentore del potere, si manifesta come un altro, reperibile fuori dall'individuo vivente. In questa relazione il vivente ha pur sempre un'autonomia rinchiusa in lui stesso; ciò che in lui non è concorde, egli lo esclude da sé; ciò che contrasta è una potenza estranea; e, anche se è soppressa la fede nell'unità dell'interiore con l'esteriore, può tuttavia sussistere la fede nella sua armonia interiore, una identità come carattere; la natura interiore è fedele a se stessa.

Ma quando nella dottrina dei costumi il sovrano è trasferito nell'uomo stesso, e dentro di lui è opposto assolutamente un sovrano ed un suddito, allora l'armonia interiore è distrutta, la discordia e la scissione assoluta costituiscono interamente l'essenza dell'uomo. Egli deve cercare una unità, ma nell'assoluta non-identità che sta a fondamento gli rimane solo un'unità formale.

L'unità formale del concetto, il quale deve dominare, e la molteplicità della natura si contraddicono, e la ressa tra le due mostra subito un significativo inconveniente; il concetto formale deve dominare, ma è un che di vuoto, e deve essere riempito mediante il rapporto con l'impulso, e così sorge una quantità infinita di possibilità di agire. Ma se la scienza lo mantiene nella sua unità, mediante un tale principio vuoto e formale non ha compiuto nulla.

L'io deve determinare se stesso, secondo l'idea dell'attività spontanea assoluta, a togliere il mondo oggettivo, deve avere causalità sull'io oggettivo, entra dunque in rapporto con esso. L'impulso etico diviene un impulso misto, e con ciò qualcosa di tanto molteplice quanto lo è lo stesso impulso oggettivo, dal che procede quindi una grande molteplicità di doveri. Essa può essere molto diminuita se, come Fichte, si rimane nella universalità del concetto, ma allora si hanno nuovamente solo principi formali.

L'opposizione dei molteplici doveri si presenta sotto il nome di collisioni, e porta con sé una significativa contraddizione; se i doveri dedotti sono assoluti, essi non possono collidere; ma essi collidono necessariamente, perché sono opposti; a causa della loro uguale absolutezza la scelta è possibile, e a causa della collisione è necessaria; non c'è nulla che decida se non l'arbitrio.

Se non dovesse aver luogo alcun arbitrio, i doveri non dovrebbero trovarsi nello stesso ordine di absolutezza, uno dovrebbe, come è necessario parlare a questo punto, essere più assoluto dell'altro, il che contraddice il concetto, perché ogni dovere in quanto dovere è assoluto. Ma poiché in questa collisione si deve pur sempre agire, e dunque rinunciare all'absolutezza ed anteporre un dovere all'altro, così adesso, perché possa avvenire

un'autodeterminazione, tutto dipende da questo: accertare mediante il giudizio la precedenza di un concetto di dovere sull'altro, e scegliere tra i doveri condizionati secondo il miglior intendimento; se nell'autodeterminazione della libertà è escluso mediante il concetto supremo l'arbitrio ed il casuale delle inclinazioni, l'autodeterminazione trapassa ormai nella casualità dell'intendimento, e così nella non coscienza di ciò mediante cui viene deciso un intendimento casuale.

Si vede bene, se Kant nella sua dottrina dei costumi aggiunge ad ogni dovere stabilito come assoluto questioni di casistica, e non si vuol credere che egli con ciò abbia proprio voluto farsi beffe dell'assolutezza dei doveri stabiliti, che si deve ammettere che egli abbia piuttosto indicato la necessità per la dottrina dei costumi di una casistica, e così la necessità di non affidarsi al proprio intendimento, che è qualcosa di completamente casuale. È solo la casualità ciò che deve essere tolto mediante una dottrina dei costumi; trasformare la casualità delle inclinazioni nella casualità dell'intendimento non può soddisfare l'impulso etico, che è rivolto alla necessità.

In tali sistemi della dottrina dei costumi e del diritto naturale non si può pensare, nella fissa, assoluta polarità di libertà e necessità, ad alcuna sintesi né ad alcun punto di indifferenza; la trascendentalità va completamente persa nel fenomeno e nella sua facoltà, l'intelletto; nel fenomeno l'assoluta identità non si trova, e non si produce; l'opposizione resta assolutamente fissata anche sotto l'imbellezzatura del progresso infinito, essa non può risolversi veramente, né per l'individuo nel punto- di-indifferenza della bellezza del sentimento e dell'opera, né per la compiuta comunità vivente degli individui in una comunione.

Certamente Fichte parla anche, dove viene a discorrere, tra i doveri dei diversi stati, anche dei doveri dell'artista estetico come di uno degli ultimi corollari della morale, del senso estetico come di un legame di unificazione tra intelletto e cuore; e poiché l'artista non si rivolge né solo all'intelletto, come il dotto, né solo al cuore, come il maestro popolare, ma a tutto l'animo nell'unificazione delle sue facoltà, egli assegna all'artista estetico ed alla cultura estetica un rapporto estremamente efficace con la promozione dello scopo della ragione.

A parte il fatto che non si comprende come nella scienza che, come questo sistema della dottrina dei costumi, poggia sull'assoluta opposizione si possa parlare di un legame di unificazione tra l'intelletto e il cuore, della totalità dell'animo, - poiché l'assoluta determinazione della natura mediante un concetto è l'assoluto dominio dell'intelletto sul cuore, dominio che è condizionato dall'unificazione tolta -, già la posizione totalmente subalterna in cui la formazione estetica compare mostra quanto poco in generale si faccia conto su di lei per il compimento del sistema. L'arte viene rimandata ad avere un rapporto estremamente efficace con la promozione dello scopo della ragione, in quanto prepara il terreno alla moralità, sicché, quando compare la moralità, trova già fatto metà del lavoro, cioè la liberazione dai vincoli della sensibilità.

È notevole come Fichte si esprima sulla bellezza in modo eccellente, ma incoerente rispetto al suo sistema, non ne faccia affatto alcuna applicazione al sistema, e ne faccia immediatamente un'applicazione falsa alla rappresentazione della legge morale. L'arte, si esprime Fichte, trasforma il punto di vista trascendentale in quello comune, in quanto secondo quello il mondo è fatto, secondo questo dato, secondo il punto di vista estetico esso è dato, come è fatto.

Mediante la facoltà estetica è riconosciuta una vera unificazione del produrre dell'intelligenza e del prodotto che le si manifesta come dato, - dell'io che si pone come illimitato e insieme come limitatezza, o piuttosto un'unificazione dell'intelligenza e della natura, la quale proprio a causa di questa possibile unificazione ha un altro lato oltre a quello

di essere prodotto dell'intelligenza, - il riconoscimento dell'unificazione estetica del produrre e del prodotto è qualcosa di completamente diverso dal porre l'assoluto dovere e lo sforzo e dal progresso infinito, concetti che, non appena viene riconosciuta quella suprema unificazione, si annunciano come antitesi, o solo come sintesi di sfere subalterne, e quindi come bisognose di una sintesi superiore.

La prospettiva estetica viene inoltre descritta così. Il mondo dato, la natura, ha due lati, è prodotto della nostra limitazione, ed è prodotto del nostro libero agire ideale; ogni figura nello spazio deve essere considerata come manifestazione dell'interiore pienezza e della forza del corpo stesso che la ha. Chi segue la prima prospettiva vede solo forme distorte, compresse, paurose, vede la bruttezza; chi segue la seconda vede la vigorosa pienezza della natura, vita e tendere verso l'alto - vede la bellezza. - L'agire dell'intelligenza nel diritto naturale aveva prodotto la natura solo come una materia modificabile; non era dunque un libero agire ideale, un agire della ragione, ma dell'intelletto.

La prospettiva estetica della natura viene ora applicata anche alla legge morale, e certamente la natura non potrebbe avere rispetto alla legge morale il privilegio della capacità di una prospettiva bella.

La legge morale comanda assolutamente, e reprime ogni inclinazione naturale; chi la considera così le si rapporta come schiavo. Eppure la legge morale è nello stesso tempo l'io stesso, proviene dalla profondità interiore della nostro stesso essere; e quando le obbediamo, noi obbediamo tuttavia solo a noi stessi; chi la considera così, la considera esteticamente.

Noi obbediamo a noi stessi significa: la nostra inclinazione naturale obbedisce alla nostra legge morale; ma nell'intuizione estetica della natura come manifestazione dell'interiore pienezza e forza dei corpi non si presenta un tale essere-separato dell'obbedire, come, secondo questo sistema nell'eticità, nell'obbedire a se stessi noi osserviamo l'inclinazione naturale come limitata dall'adiacente ragione, l'impulso sottomesso al concetto. Questa necessaria prospettiva di tale eticità, invece di essere estetica, deve essere proprio quella che mostra la forma distorta, paurosa, compressa, la bruttezza.

Se la legge morale pretende solo autonomia come un determinare secondo e mediante concetti, e se la natura può giungere al suo diritto solo mediante una limitazione della libertà secondo il concetto della libertà di molti esseri razionali, e se questi due modi compressi sono i supremi con cui l'uomo si costituisce come uomo, allora non si può trovare spazio nella legalità civile e nella moralità per il senso estetico, - che deve esser preso nella sua più ampia estensione, come la compiuta autoconfigurazione della totalità nell'unificazione della libertà e della necessità, della coscienza e del non-cosciente, - né in quanto il senso estetico si rappresenta puramente nel suo illimitato godimento di sé, né nelle sue manifestazioni limitate; perché nel senso estetico proprio ogni determinare secondo concetti è tolto al punto tale che per lui questa essenza intellettuale del dominare e determinare, quando giunge a lui, è brutta, ed odiosa.

CONFRONTO DEL PRINCIPIO SCHELLINGHIANO DELLA FILOSOFIA CON QUELLO FICHTIANO

Come carattere fondamentale del principio fichtiano è stato indicato che il soggetto = oggetto esce da questa identità, e non è in grado di ristabilirsi in essa, perché il differente è stato trasposto nella relazione di causalità; il principio di identità non diviene principio del sistema; non appena il sistema comincia a formarsi, si rinuncia all'identità, il sistema stesso è

una coerente massa intellettuale di finitezze, che l'identità originaria non è in grado di far convergere nel fuoco della totalità, in una autointuizione assoluta.

Il soggetto = oggetto si trasforma così in un soggettivo, e non gli riesce di togliere questa soggettività e di porsi oggettivamente. Il principio dell'identità è principio assoluto dell'intero sistema schellinghiano; filosofia e sistema coincidono, l'identità non si perde nelle parti, e tanto meno nel risultato.

Perché l'identità assoluta sia il principio di un intero sistema è necessario che il soggetto e l'oggetto siano posti entrambi come soggettooggetto; nel sistema fichtiano l'identità si è costituita solo in un soggettooggetto soggettivo; questo necessita per il suo completamento di un soggettooggetto oggettivo, sicché l'assoluto si espone in ciascuno dei due, si trova compiutamente solo in entrambi insieme, come sintesi suprema nel loro annientamento in quanto sono opposti, come loro punto di indifferenza assoluto li racchiude entrambi in sé, li genera entrambi, e si genera da entrambi.

Se il togliere la scissione viene posto come compito formale della filosofia, la ragione può tentare di assolvere il compito annientando uno degli opposti, ed accrescendo l'altro in un infinito; questo è in realtà accaduto nel sistema fichtiano; solo che in questo modo l'opposizione rimane, perché ciò che vien posto come assoluto è condizionato dall'altro, e come esso sussiste, sussiste anche l'altro.

Per togliere l'opposizione, devono essere tolti entrambi gli opposti, soggetto e oggetto; essi vengono tolti come soggetto e oggetto in quanto sono posti come identici. Nell'identità assoluta soggetto e oggetto sono riferiti l'uno all'altro, e con ciò annientati; sotto tale riguardo per la riflessione e il sapere non c'è nulla.

A questo punto giunge in generale quel filosofare che non è capace di giungere ad un sistema; esso è soddisfatto del lato negativo, che sprofonda ogni finito nell'infinito; esso potrebbe anche uscire nuovamente nel sapere, ed è una casualità soggettiva se con ciò sia o no legato il bisogno di un sistema. Ma se questo lato negativo stesso è principio, allora non si deve uscire nel sapere, perché ogni sapere unilaterale entra nella sfera della finitezza.

A questo intuire la luce senza colori si tien ferma la fantasticheria esaltata; in essa è possibile una molteplicità solo in quanto combatte il molteplice. Alla fantasticheria esaltata manca la coscienza di se stessa, del fatto che la sua contrazione è condizionata da un'espansione; essa è unilaterale, perché essa stessa si tiene ferma ad un opposto, e trasforma l'identità assoluta in un opposto. Nell'identità assoluta soggetto e oggetto sono tolti, ma, poiché sono nell'identità assoluta, essi nel contempo sussistono; e questo loro sussistere è ciò che rende possibile un sapere, perché nel sapere è posta in parte la loro separazione; l'attività separante è il riflettere; essa, nella misura in cui viene considerata per se stessa, toglie l'identità e l'assoluto; ed ogni conoscenza sarebbe semplicemente un errore, perché vi è presente un separare.

Questo lato, da cui il conoscere è un separare, e il suo prodotto un finito, rende ogni sapere un limitato, e quindi una falsità; ma nella misura in cui ogni sapere è insieme un'identità, in tal misura non c'è alcun errore assoluto. - Quanto l'identità vien fatta valere, altrettanto deve essere fatta valere la separazione; nella misura in cui l'identità e la separazione vengono opposte l'una all'altra, entrambe sono assolute; e se l'identità deve essere tenuta ferma distruggendo la scissione, esse restano opposte l'una all'altra.

La filosofia deve restituire al separare in soggetto e oggetto il suo diritto, ma ponendo tale separare come assoluto ugualmente all'identità, opposta alla separazione, l'ha posto solo come condizionato, come anche una simile identità, - che è condizionata dall'annientare gli opposti -, è solo relativa. Ma l'assoluto stesso è perciò l'identità dell'identità e della non-identità; in lui sono insieme opporre ed essere-uno.

La filosofia, nel separare, non può porre i separati senza porli nell'assoluto, perché altrimenti ci sono semplicemente opposti, che non hanno alcun altro carattere, se non che uno non è nella misura in cui l'altro è. Questo rapporto all'assoluto non è nuovamente un toglierli entrambi, perché così non avverrebbe la separazione, bensì essi devono restare come separati, e non perdere questo carattere, in quanto essi son posti nell'assoluto o l'assoluto è posto in loro. E certamente devono entrambi essere posti nell'assoluto; quale diritto avrebbe uno più dell'altro? In entrambi si verifica non solo uguale diritto, ma uguale necessità, perché se solo Uno fosse posto in relazione all'assoluto, e l'altro no, la loro essenza sarebbe posta come non uguale e la loro unificazione, e dunque il compito della filosofia, di togliere la scissione, sarebbe impossibile.

Fichte ha posto solo Uno degli opposti nell'assoluto, o come assoluto; per lui il diritto e la necessità stanno nell'autocoscienza, poiché solo questa è un porre se stesso, un soggetto = oggetto; e questa autocoscienza non solo viene riferita all'assoluto come qualcosa di superiore, ma è essa stessa l'assoluto, l'assoluta identità; il suo più alto diritto ad essere posta come l'assoluto consiste proprio nel fatto che essa pone se stessa; al contrario l'oggetto, che è posto solo mediante la coscienza, no. Ma che questa collocazione [Stellung] dell'oggetto sia solo casuale si chiarisce dalla casualità del soggettooggetto in quanto è posto come autocoscienza, perché questo soggettooggetto è esso stesso un condizionato; perciò il suo punto di vista non è il supremo, esso è la ragione posta in una forma limitata; e solo a partire dal punto di vista di questa forma limitata l'oggetto appare come qualcosa che non determina se stesso, come un assolutamente determinato.

Devono dunque entrambi essere posti nell'assoluto, o l'assoluto in entrambe le forme, e nel contempo sussistere entrambi come separati. Il soggetto è così soggettooggetto soggettivo, - l'oggetto soggettooggetto oggettivo; e poiché, in quanto è posta una dualità, ognuno degli opposti è altrettanto un opposto a se stesso, e la divisione procede all'infinito, ognuna delle parti del soggetto, e ognuna delle parti dell'oggetto, è essa stessa nell'assoluto un'identità del soggetto e dell'oggetto; ogni conoscere è una verità, come ogni granello di polvere è un'organizzazione. Io = io è l'assoluto solo in quanto l'oggetto stesso è un soggettooggetto; solo allora, se l'oggettivo è lo stesso io, soggetto = oggetto, io = io non si trasforma in: io deve essere uguale io. In quanto altrettanto il soggetto che l'oggetto sono un soggetto-oggetto, l'opposizione del soggetto e dell'oggetto è un'opposizione reale, perché entrambi sono posti nell'assoluto ed hanno così realtà.

La realtà degli opposti, e l'opposizione reale, ha luogo solo mediante la loro identità*. Se l'oggetto è un oggetto assoluto, allora è un meramente ideale, così come l'opposizione è meramente ideale; per il fatto che l'oggetto è solo un ideale, e non è nell'assoluto, anche il soggetto diviene un meramente ideale; e simili fattori ideali sono l'io, come porre se stesso, e il non-io, come opporre a sé.

Non serve a nulla che l'io sia tutto vita e agilità, il fare e l'agire stesso, il massimamente reale ed il più immediato nella coscienza di ognuno, non appena esso viene opposto assolutamente all'oggetto esso non è un reale, ma qualcosa soltanto pensato, un puro prodotto della riflessione, una mera forma del conoscere. E l'identità non può costruirsi come totalità a partire da meri prodotti della riflessione, perché essi sorgono mediante astrazione dall'identità assoluta, che può comportarsi immediatamente verso di loro solo annientando, non costruendo.

Proprio simili prodotti della riflessione sono infinitezza e finitezza, indeterminatezza e determinatezza, ecc., dall'infinito non c'è nessun passaggio al finito, dall'indeterminato nessun passaggio al determinato; il passaggio, come sintesi, diviene un'antinomia; ma la riflessione, l'assoluto separare, non può permettere che abbia luogo una sintesi del finito e dell'infinito,

del determinato e dell'indeterminato, ed è essa a prescrivere qui la legge. Essa ha diritto di far valere solo un'unità formale, perché la scissione in infinito e finito, che è la sua opera, fu concessa ed accolta; tuttavia la ragione li sintetizza nell'antinomia e così li annienta.

Se un'opposizione ideale è opera della riflessione, che astrae completamente dall'identità assoluta, al contrario un'opposizione reale è opera della ragione, che pone gli opposti, non solo nella forma del conoscere ma anche nella forma dell'essere, l'identità e la non-identità come identici; e solo una tale opposizione reale è quella in cui soggetto e oggetto sono posti entrambi come soggettooggetto, entrambi sussistenti nell'assoluto, l'assoluto in entrambi, e così in entrambi realtà. Perciò anche il principio di identità è un principio reale solo nell'opposizione reale; se l'opposizione è ideale e assoluta, l'identità rimane un principio meramente formale, è posta solo in una delle forme opposte, e non può farsi valere come soggettooggetto.

La filosofia il cui principio è un principio formale diviene esse stessa una filosofia formale, come anche Fichte dice da qualche parte, che per l'autocoscienza di Dio, - una coscienza nella quale mediante l'essere posto dell'io fosse posto tutto, - il suo sistema avrebbe solo un'esattezza formale. Se invece la materia, l'oggetto, è essa stessa un soggettooggetto, allora può cadere la separazione della forma e della materia, e il sistema, come il suo principio, non è più un sistema meramente formale, ma insieme formale e materiale; esso è posto tutto mediante la ragione assoluta.

Solo nell'opposizione reale l'assoluto può porsi nella forma del soggetto o dell'oggetto; il soggetto può secondo l'essenza passare nell'oggetto, o l'oggetto nel soggetto, - il soggetto divenire oggettivo a se stesso, poiché è originariamente oggettivo, o perché l'oggetto stesso è soggettooggetto; oppure l'oggetto divenire soggettivo, perché solo originariamente è soggettooggetto. Solo in ciò, che entrambi sono un soggettooggetto, consiste la vera identità, e insieme la vera opposizione, di cui sono capaci. Se non sono entrambi soggettooggetto, allora l'opposizione è ideale, ed il principio di identità formale.

In un'identità formale ed un'opposizione ideale non è possibile altra sintesi che una sintesi incompiuta, cioè l'identità, nella misura in cui sintetizza gli opposti, è essa stessa solo un quantum, e la differenza è qualitativa; al modo delle categorie, nelle quali la prima, ad es. quella di realtà, come la seconda, è posta solo quantitativamente nella terza. Ma se al contrario l'opposizione è reale, essa è solo quantitativa, il principio è ideale e reale insieme, esso è l'unica qualità, e l'assoluto, che si ricostruisce dalla differenza quantitativa, non è un quantum, ma totalità.

Per porre la vera identità del soggetto e dell'oggetto, vengono posti entrambi come soggettooggetto; e ognuno per sé è ormai capace di essere oggetto di una scienza particolare. Ognuna di queste scienze esige l'astrazione dal principio dell'altra; nel sistema dell'intelligenza gli oggetti non sono nulla in sé, la natura ha una sussistenza solo nella coscienza; si astrae dal fatto che l'oggetto è una natura, e che l'intelligenza, in quanto coscienza, ne è condizionata; - nel sistema della natura si dimentica che la natura è un saputo, le determinazioni ideali che la natura ottiene nella scienza le sono nel contempo immanenti.

Ma l'astrazione reciproca non è una unilateralità delle scienze, non è un'astrazione soggettiva dal principio reale dell'altra, che sarebbe fatta a vantaggio del sapere, e che da un punto di vista superiore scomparirebbe in quanto, in sé considerati, gli oggetti della coscienza, che nell'idealismo non sono nient'altro che prodotti della coscienza, sarebbero pure assolutamente qualcosa d'altro, ed avrebbero un assoluto sussistere fuori dall'essenza della coscienza; - e inversamente la natura, che nella sua scienza viene posta come determinante se stessa ed in se stessa ideale, sarebbe, in sé considerata, solo oggetto, e tutte le identità che la ragione riconosce in lei sarebbero solo una forma prestatale dal sapere. Non si fa astrazione

dal principio interno, ma solo dalla forma propria dell'altra scienza, per ottenere ognuna pura, cioè per ottenere l'identità interiore di entrambe; e l'astrazione da ciò che è proprio dell'altra è un'astrazione dall'unilateralità.

Natura ed autocoscienza sono in sé così come sono poste dalla speculazione nella scienza propria di ognuna di esse; esse sono così in se stesse, perché è la ragione che le pone, e la ragione le pone come soggettooggetto, dunque come l'assoluto, e l'unico In sé è l'assoluto; la ragione le pone come soggettooggetto, perché lo è essa stessa, che si produce come natura, e come intelligenza, e si riconosce in esse. A causa della vera identità in cui soggetto e oggetto sono posti, cioè in quanto sono entrambi soggettooggetto, e poiché la loro opposizione perciò è un'opposizione reale, e dunque l'uno è capace di passare nell'altro, il diverso punto di vista delle due scienze non è contraddittorio.

Se soggetto e oggetto fossero assolutamente opposti, e solo uno fosse il soggettooggetto, allora le due scienze non potrebbero sussistere una accanto all'altra con la stessa dignità, solo uno dei punti di vista sarebbe il razionale.

Entrambe le scienze sono possibili esclusivamente in quanto in esse viene costruito l'uno e il medesimo nelle forme necessarie della sua esistenza. Le due scienze sembrano contraddirsi perché in ognuna l'assoluto è posto in una forma opposta; ma la loro contraddizione non si toglie per il fatto che solo Una di esse venga affermata come l'unica scienza, e che a partire dal suo punto di vista l'altra venga annientata; il punto di vista superiore, che toglie nella verità l'unilateralità di entrambe le scienze, è quello che riconosce in entrambe il medesimo assoluto.

La scienza del soggettooggetto soggettivo si è sinora chiamata filosofia trascendentale; quella del soggettooggetto oggettivo filosofia della natura. In quanto esse sono opposte l'una all'altra, in quella il primo è il soggettivo, in questa l'oggettivo. In entrambe il soggettivo e l'oggettivo sono posti in relazione di sostanzialità; nella filosofia trascendentale il soggetto, come intelligenza, è la sostanza assoluta, e la natura è oggetto, un accidente; - nella filosofia della natura la natura è la sostanza assoluta, e il soggetto, l'intelligenza, solo un accidente.

Ora il punto di vista superiore non è né tale che in esso l'una o l'altra scienza sia tolta, e sia affermato come assoluto o solo il soggetto o solo l'oggetto, né tale che in esso le due scienze vengano confuse insieme.

Per quanto riguarda il confondere, quanto appartiene alla scienza della natura, mischiato nel sistema dell'intelligenza, dà le ipotesi trascendenti, che possono abbagliare con una falsa apparenza di unificazione della coscienza e dell'inconscio; esse si spacciano per naturali ed effettivamente non sorvolano neppure il palpabile, come la teoria della fibre della coscienza; - inversamente l'intelligente come tale, mischiato nella dottrina della natura, dà le spiegazioni iperfisiche, in particolare teleologiche.

Entrambi i passi falsi del confondere derivano dalla tendenza dello spiegare, a vantaggio della quale intelligenza e natura sono posti in relazione di causalità, l'una come fondamento, l'altra come fondato, con il che tuttavia viene fissata come assoluta solo l'opposizione, e mediante la parvenza di una tale identità formale, come è l'identità causale, viene completamente sbarrata la strada verso l'unificazione assoluta.

L'altro punto di vista, mediante il quale dovrebbe essere tolto quanto delle due scienze è contraddittorio, sarebbe quello che non fa valere l'una o l'altra delle due scienze come una scienza dell'assoluto. Il dualismo può benissimo seguire alla scienza dell'intelligenza, e far valere tuttavia le cose come essenze proprie; esso può prendere a questo scopo la scienza della natura come un tale sistema dell'essenza propria delle cose; ogni scienza varrebbe per lui quanto essa vuole, esse hanno posto pacificamente l'una accanto all'altra; ma così si perderebbe di vista l'essenza di entrambe le scienze, quella di essere scienze dell'assoluto,

perché l'assoluto non è uno stare-l'uno-accanto-all'altro. Oppure c'è ancora un punto di vista dal quale l'una o l'altra scienza non varrebbe come scienza dell'assoluto, cioè quello secondo il quale sarebbe tolto il principio di una di esse come posto nell'assoluto, o l'assoluto come posto nella manifestazione di questo principio.

Sotto questo rispetto il punto di vista più notevole è il punto di vista di quello che abitualmente è chiamato idealismo trascendentale; è stato affermato che questa scienza del soggettooggetto soggettivo è essa stessa una delle scienze integranti la filosofia, ma anche che è solo una di esse. È stata mostrata l'unilateralità di questa scienza, se afferma se stessa come la scienza ???'??????, e la figura che la natura ha a partire da essa.

Qui resta ancora da considerare la forma che la scienza della natura ottiene se viene costruita a partire da questo punto di vista.

Kant riconosce una natura, in quanto pone l'oggetto come un indeterminato (mediante l'intelletto); ed espone la natura come un soggettooggetto, in quanto considera il prodotto della natura come scopo della natura, conforme al fine senza concetto di scopo, necessario senza meccanismo, concetto ed essere identici. Ma nello stesso tempo questa visione della natura deve valere solo teleologicamente, cioè come massima del nostro intelletto limitato, umano, che pensa discorsivamente, nei cui concetti universali non sono contenuti i fenomeni particolari della natura.

Mediante questo modo di considerare umano nulla deve essere affermato sulla realtà della natura; il modo di considerare rimane così qualcosa di totalmente soggettivo, e la natura un puramente oggettivo, un semplicemente pensato. La sintesi in un intelletto sensibile della natura determinata mediante l'intelletto ed insieme indeterminata deve invero restare una semplice idea, per noi uomini deve invero essere impossibile che la spiegazione sulla via del meccanismo si incontri con la conformità allo scopo; queste visioni critiche estremamente subordinate e non razionali si innalzano, anche se oppongono semplicemente l'una all'altra la ragione umana e quella assoluta, proprio all'idea di un intelletto sensibile, cioè della ragione; in sé, e ciò significherebbe per la ragione, non deve essere impossibile che il meccanismo della natura e la conformità allo scopo della natura si incontrino.

Tuttavia Kant non ha lasciato cadere la differenza tra un in sé possibile ed un reale, né ha elevato a realtà l'idea suprema necessaria di un intelletto sensibile, e perciò nella sua scienza della natura in parte la comprensione della possibilità delle forze fondamentali è per lui in generale qualcosa di impossibile, in parte una simile scienza della natura, per la quale la natura è una materia, cioè un assolutamente opposto, non determinante se stesso, può costruire solo una meccanica; essa con la miseria delle forze di attrazione e repulsione ha fatto la materia già troppo ricca, perché la forza è un interno che produce un esterno, un porre se stessa, = io, e dal punto di vista puramente idealistico un simile carattere non può addirsi alla materia; Kant comprende la materia semplicemente come l'oggettivo, l'opposto all'io; quelle forze per lui sono non solo superflue, ma o puramente ideali, e quindi non sono forze, o trascendenti. Per lui non rimane una costruzione dinamica, ma solo matematica dei fenomeni.

Il compimento dei fenomeni, che devono essere dati, mediante le categorie, può ben dare diversi concetti esatti, ma nessuna necessità per i fenomeni, e la catena della necessità è il formale dello scientifico della costruzione; i concetti per la natura, come la natura per i concetti, rimangono un contingente; sintesi correttamente costruite mediante categorie non avrebbero dunque necessariamente un riscontro nella natura stessa; la natura può solo offrire molteplici giochi, che potrebbero valere come schemi contingenti per leggi dell'intelletto, esempi in cui quanto hanno di proprio e vivente cadrebbe immediatamente via nella misura in cui in essi vengono riconosciute solo le determinazioni della riflessione; ed inversamente le

categorie sono solo poveri schemi della natura. Se la natura è solo materia, non soggetto-oggetto, non è possibile alcuna sua costruzione scientifica per la quale conoscente e conosciuto debbano essere uno; una ragione che si è fatta riflessione mediante l'opposizione assoluta all'oggetto può dichiarare a priori della natura, solo mediante la deduzione, più del suo carattere universale di materia; questo resta a fondamento, le molteplici determinazioni ulteriori sono poste per e mediante la riflessione; una simile deduzione ha l'apparenza di un'apriorità in quanto pone il prodotto della riflessione, il concetto, come un oggettivo; poiché essa non pone nient'altro, rimane indubbiamente immanente.

Una tale deduzione è secondo la sua essenza lo stesso di quella visione che riconosce nella natura solo una finalità esteriore; la differenza è solo che quella procede più sistematicamente da un punto determinato, ad esempio il corpo dell'essere razionale; in entrambe la natura è un assolutamente determinato dal concetto, da un esteriore.

La visione teleologica, che riconosce la natura determinata solo secondo scopi esteriori, ha un vantaggio riguardo alla completezza, perché assume la molteplicità della natura come è empiricamente data; invece la deduzione della natura, che muove da un punto determinato, e, a causa dell'incompletezza di questo, postula ancora altro - e in questo consiste questo dedurre - è immediatamente soddisfatta di quel che ha postulato, il quale deve immediatamente compiere tutto quanto è preteso dal concetto; se solo un oggetto reale della natura può compiere quanto è preteso, ciò non la riguarda, ed essa può trovarlo mediante la sola esperienza; se l'oggetto immediatamente postulato non si trova adeguatamente nella natura, ne viene dedotto un altro, e così via finché lo scopo non si trova realizzato.

L'ordine di questi oggetti dedotti dipende dagli scopi determinati da cui si muove; e solo nella misura in cui essi hanno una relazione con questo scopo hanno una connessione tra di loro. Ma propriamente essi non sono capaci di alcuna connessione interiore; infatti se l'oggetto che è stato dedotto immediatamente viene trovato nell'esperienza come inadeguato al concetto che deve essere riempito di contenuto, allora mediante un tale unico oggetto, poiché è esteriormente infinitamente determinabile, si apre la dispersione all'infinito, una dispersione che sarebbe in qualche modo impedita solo se la deduzione curvasse i suoi molteplici punti in un circolo, nel cui centro essa non è tuttavia capace di porsi poiché è fin dall'inizio all'esterno; l'oggetto per il concetto, ed il concetto per l'oggetto, è un esterno.

Nessuna delle due scienze può quindi costituirsi come l'unica; nessuna delle due può togliere l'altra; l'assoluto così verrebbe posto solo in una forma della sua esistenza; e come esso si pone nella forma dell'esistenza, deve porsi in una dualità della forma, perché manifestarsi e scindersi è una sola cosa. A causa dell'identità interiore delle due scienze, poiché entrambe espongono l'assoluto come si genera, a partire dalla potenze inferiori di una forma del fenomeno, alla totalità in questa forma, ogni scienza è uguale all'altra per connessione e per gerarchia, l'una è una giustificazione dell'altra; come un filosofo del passato ne ha all'incirca parlato: l'ordine e la connessione delle idee (del soggettivo) è uguale alla connessione e all'ordine delle cose (dell'oggettivo); tutto è solo in una totalità: la totalità oggettiva e la totalità soggettiva, il sistema della natura ed il sistema dell'intelligenza è uno e il medesimo; ad una determinazione soggettiva corrisponde la medesima determinazione oggettiva.

Come scienze esse sono totalità oggettive, e procedono dal limitato al limitato; ma ogni limitato è esso stesso nell'assoluto, e dunque interiormente un illimitato; esso perde la sua limitazione esteriore per il fatto che è posto in connessione sistematica nella totalità oggettiva: in questa esso ha verità anche come un limitato, e determinazione della sua posizione è il sapere su di esso.

All'espressione di Jacobi, che i sistemi sarebbero un'ignoranza organizzata, deve essere aggiunto solo che l'ignoranza, - il sapere le cose singole - in quanto è organizzata diviene un sapere.

Oltre all'uguaglianza esteriore, nella misura in cui queste scienze restano separate nel contempo i loro principi si compenetrano necessariamente immediatamente. Se il principio dell'una è il soggettooggetto soggettivo, l'altro è il soggettooggetto oggettivo, così certamente nel sistema della soggettività c'è nel contempo l'oggettivo, nel sistema dell'oggettività nel contempo il soggettivo; la natura è altrettanto un'idealità immanente, quanto l'intelligenza una realtà immanente; entrambi i poli del conoscere e dell'essere sono in ciascun sistema, entrambi così hanno in sé anche il punto-di-indifferenza; solo che in un sistema è preponderante il polo dell'ideale, nell'altro il polo del reale; quello non giunge nella natura fino al punto dell'astrazione assoluta, che pone sé in se stessa come punto contro l'espansione infinita, come l'ideale si costruisce nella ragione; questo non giunge nell'intelligenza fino all'inviluppamento dell'infinito, che in questa contrazione si pone infinitamente fuori di sé, come il reale si costruisce nella materia.

Ogni sistema è un sistema della libertà e della necessità insieme. Libertà e necessità sono fattori ideali, quindi non in opposizione reale; perciò l'assoluto non può porsi come assoluto in nessuna delle due forme; e le scienze della filosofia non possono essere l'una un sistema della libertà, l'altra un sistema della necessità. Una simile libertà separata sarebbe una libertà formale, come una necessità separata una necessità formale.

La libertà è carattere dell'assoluto, quando esso è posto come un interno che, nella misura in cui si pone in una forma limitata, in punti determinati della totalità oggettiva, rimane ciò che è, un non limitato, dunque quando esso viene considerato in opposizione al suo essere, cioè come interno, e quindi con la possibilità di lasciare tale essere e di passare in un'altra manifestazione. La necessità è carattere dell'assoluto nella misura in cui esso è considerato come un esterno, come una totalità oggettiva, dunque come una reciproca exteriorità, alle cui parti però non spetta alcun essere, se non nell'intero dell'oggettività. Poiché tanto l'intelligenza quanto la natura, per il fatto che sono poste nell'assoluto, hanno un'opposizione reale, i fattori ideali della libertà e della necessità spettano a ciascuna di loro.

Ma l'arbitrio, l'apparenza della libertà, cioè una libertà in cui si farebbe completa astrazione dalla necessità, o dalla libertà come una totalità, - il che può accadere solo in quanto la libertà è già posta all'interno di una singola sfera; - così come il caso, che corrisponde all'arbitrio nell'ambito della necessità, con il quale singole parti sono poste come se fossero non nella totalità oggettiva, e solo mediante lei, ma per sé; - arbitrio e caso, che hanno posto solo da punti di vista subordinati, sono banditi dal concetto delle scienze dell'assoluto. Invece la necessità appartiene all'intelligenza come alla natura; poiché infatti l'intelligenza è posta nell'assoluto, le spetta altrettanto la forma dell'essere; essa deve scindersi e manifestarsi; essa è un'organizzazione completa di conoscere ed intuire; ognuna delle sue figure è condizionata da opposti, e se l'identità astratta delle figure viene isolata dalle figure stesse come libertà, allora essa è solo un polo ideale del punto- di-indifferenza dell'intelligenza, il quale ha una totalità oggettiva come l'altro polo immanente.

La natura al contrario ha libertà perché non è un essere immobile, ma insieme un divenire; un essere che non viene scisso e sintetizzato dall'esterno, ma che si divide e si unifica in se stesso, e non si pone in nessuna delle sue figure come un semplice limitato, ma liberamente come il tutto; il suo sviluppo inconscio è una riflessione della forza vivente, che si scinde incessantemente, ma in ogni figura limitata pone se stessa ed è identica; e per questo nessuna figura della natura è limitata, ma libera.

Se dunque la scienza della natura è in generale la parte teoretica, la scienza dell'intelligenza la parte pratica della filosofia, allora ognuna ha nel contempo per sé una propria parte teoretica e pratica. Come nel sistema della natura l'identità, nella potenza della luce, è, non in sé ma come potenza, qualcosa di estraneo alla materia grave, che la scinde e l'unifica in vista della coesione, e produce un sistema della natura inorganica; così, per l'intelligenza che si produce nelle intuizioni oggettive, l'identità nella potenza del porre se stesso è qualcosa di non presente, l'identità non riconosce se stessa nell'intuizione; entrambe sono un produrre l'identità che non riflette sul suo agire, dunque oggetto di una parte teoretica.

Nello stesso modo, inversamente, come l'intelligenza si riconosce nella volontà, e si introduce come se stessa dentro l'oggettività, annienta le sue intuizioni prodotte inconsciamente, così la natura nella natura organica diviene pratica, in quanto la luce entra nel suo prodotto, e diviene un interno. Se nella natura inorganica la luce, nella cristallizzazione, pone il punto di contrazione all'esterno come un'idealità esteriore, nella natura organica essa si configura come interno in vista della contrazione del cervello, già nella pianta come fiore, nel quale il principio luminoso interiore si disperde in colori, ed in essi presto avvizzisce; ma nella pianta, come più saldamente nell'animale, essa si pone insieme soggettivamente e oggettivamente mediante la polarità dei sessi; l'individuo cerca e trova se stesso in un altro. La luce resta nell'interno più intensamente nell'animale, nel quale essa pone come voce più o meno mutevole la sua individualità come un soggettivo nella comunicazione universale, che si conosce e può essere riconosciuta.

Poiché la scienza della natura espone l'identità ricostruendo i momenti della natura inorganica a partire dall'interno, essa ha in sé una parte pratica; il ricostruito, pratico magnetismo è il togliere la forza di gravità che nei poli si espande verso l'esterno, la sua ricontrazione nel punto di indifferenza del cervello, e il suo spostare i due poli all'interno, come due punti di indifferenza, come la natura li stabilisce anche nelle orbite ellittiche dei pianeti; l'elettricità ricostruita dall'interno pone la differenza dei sessi delle organizzazioni, ognuna delle quali produce mediante se stessa la differenza, a causa della sua manchevolezza si pone idealmente, e si trova oggettivamente in un'altra, e si deve dare l'identità mediante il congiungersi con essa; - la natura, nella misura in cui diviene pratica mediante il processo chimico, ha riposto il terzo, ciò che media i diversi, in loro stessi come un interno, il quale come tono, un suono interno che produce se stesso, come il terzo corpo del processo inorganico, è qualcosa senza potenza, e svanisce, estingue la sostanzialità assoluta dei differenti esseri, e li conduce all'indifferenza del reciproco riconoscersi, di un porre ideale che, come il rapporto dei sessi, non torna a spegnersi in un'identità reale.

Abbiamo sinora opposto le due scienze nella loro interna identità; nell'una l'assoluto è un soggettivo, nella forma del conoscere, nell'altra è un oggettivo nella forma dell'essere. Essere e conoscere diventano fattori ideali, o forme, per il fatto che sono opposti l'uno all'altro; entrambi sono in entrambe le scienze, ma nell'una il conoscere è la materia, l'essere la forma; nell'altra l'essere è la materia, il conoscere la forma.

Poiché l'assoluto è in entrambe il medesimo, e le scienze non espongono gli opposti semplicemente come forme ma nella misura in cui il soggetto oggetto si pone in essi, allora le scienze stesse sono in opposizione non ideale ma reale, e quindi devono essere considerate nel contempo in Una continuità, come Una scienza coerente. Nella misura in cui esse sono opposte l'una all'altra, sono certamente internamente in sé concluse, e totalità; ma nel contempo sono solo relative, e come tali si sforzano verso [streben nach] il punto-di-indifferenza; esso come identità e totalità relativa si trova dovunque in esse stesse; come totalità assoluta si trova fuori di esse.

Tuttavia nella misura in cui entrambe sono scienze dell'assoluto, e la loro opposizione è reale, esse sono connesse come poli dell'indifferenza nell'indifferenza stessa, sono esse stesse le linee che annodano il polo con il centro. Ma questo centro è esso stesso un duplice, una volta identità, l'altra totalità, e quanto a ciò le due scienze appaiono come il processo dello sviluppo o come autocostruzione dell'identità in totalità.

Il punto di indifferenza verso il quale si sforzano entrambe le scienze, nella misura in cui, considerate dal lato dei loro fattori ideali, sono opposte, è il tutto, rappresentato come un'autocostruzione dell'assoluto, l'ultimo ed il supremo di tale autocostruzione. Il medio, il punto di passaggio dall'identità che si costruisce come natura alla sua costruzione come intelligenza, è il farsi interiore della luce alla natura, il fulmine che cade dall'ideale nel reale, come dice Schelling, e il suo costituire se stessa come punto.

Questo punto, come ragione il punto di svolta di entrambe le scienze, è il vertice supremo della piramide della natura, il suo ultimo prodotto, a cui essa giunge compendosi; ma come punto esso deve altrettanto espandersi in una natura. Se la scienza si è posta in esso come nel centro, e da esso si è separata in due parti, e ad un lato assegna il produrre inconscio, all'altro quello conscio, essa sa altrettanto che l'intelligenza, come fattore reale, insieme assume con sé l'intera autocostruzione della natura nell'altro lato, ed ha in sé quanto la precede, o le sta a fianco, come sa che nella natura come fattore reale è immanente ciò che le sta di contro nella scienza: e con ciò è tolta ogni idealità dei fattori e la loro forma unilaterale.

Questo è l'unico punto di vista superiore, dal quale le due scienze sono perdute l'una nell'altra, essendo la loro separazione riconosciuta come una separazione solo scientifica, e l'idealità dei fattori come qualcosa di posto solo a questo scopo. Questa visione è immediatamente solo negativa, è solo il togliere la separazione delle due scienze e delle forme in cui l'assoluto si è posto, non una sintesi reale, non il punto-di-indifferenza assoluto, in cui queste forme sono annientate in quanto sussistono entrambe unificate.

L'identità originaria, che dispiegava la sua contrazione inconscia, - soggettivamente, del sentire, oggettivamente, della materia,- nell'essere-uno-accanto e uno-dopo-l'altro organizzato senza fine dello spazio e del tempo, nella totalità oggettiva, e che a questa espansione opponeva la contrazione, che si costituisce mediante il suo annientamento, nel punto autoconoscentesi della ragione (soggettiva), - la totalità soggettiva -, deve unificarle entrambe nell'intuizione dell'assoluto che diviene se stesso oggettivamente nella totalità compiuta, - nell'intuizione dell'eterna incarnazione di Dio, del generare del Verbo in principio.

Questa intuizione dell'assoluto che configura se stesso, o che si trova oggettivamente, può altrettanto essere nuovamente considerata in una polarità, in quanto i fattori di questo equilibrio, da un lato la coscienza, dall'altro l'inconscio, sono posti in modo preponderante.

Nell'arte quell'intuizione si manifesta più concentrata in un punto e deprimente la coscienza - o in quella che è propriamente detta arte, come opera che, in quanto obiettiva, in parte è duratura, in parte può essere presa dall'intelletto come un morto esterno, un prodotto dell'individuo, del genio, ma appartenente all'umanità, - o nella religione, come movimento vivente che in quanto soggettivo, in quanto occupa solo momenti, può essere posto dall'intelletto come un mero interno; il prodotto di una moltitudine, di una genialità universale, ma anche appartenente ad ogni individuo.

Nella speculazione quell'intuizione si manifesta più come coscienza, e dispiegata nella coscienza, come un fare della ragione soggettiva, che toglie l'oggettività e l'inconscio. Se all'arte nella sua vera estensione l'assoluto si manifesta più nella forma dell'essere assoluto, esso si manifesta alla speculazione più come qualcosa che genera se stesso nella propria intuizione infinita; ma in quanto la speculazione certo lo comprende come un divenire, essa pone altrettanto l'identità del divenire e dell'essere, e ciò che le si manifesta come generante

sé viene posto altrettanto come l'essere originario assoluto, che può divenire solo in quanto è; in questo modo la speculazione sa prendersi essa stessa la preponderanza che la coscienza ha in lei; una preponderanza che è comunque un inessenziale; entrambe, arte e speculazione, sono nella loro essenza culto divino; entrambe sono un intuire vivente la vita assoluta, e quindi un essere-uno con essa.

Così la speculazione, ed il suo sapere, è nel punto-di-indifferenza; ma non è in sé e per sé nel vero punto di indifferenza; se essa si trovi in esso dipende da ciò: se si riconosce solo come Una parte di esso; la filosofia trascendentale è Una scienza dell'assoluto, poiché il soggetto è esso stesso soggettooggetto, e in quanto tale ragione; se essa si pone, in quanto è una tale ragione soggettiva, come l'assoluto, essa è una ragione pura, cioè formale, i cui prodotti, idee, sono assolutamente opposti ad una sensibilità o natura, e possono servire ai fenomeni solo come la regola di un'unità ad essi estranea.

In quanto l'assoluto è posto nella forma di un soggetto, questa scienza ha un limite immanente; essa si innalza alla scienza dell'assoluto, e nel punto-di-indifferenza assoluto, solo in quanto conosce i suoi limiti, e sa togliere essi e se stessa, e proprio scientificamente - perché si è ben parlato in passato dei pali di confine della ragione umana, ed anche l'idealismo trascendentale riconosce limiti inafferrabili dell'autocoscienza in cui siamo richiusi una volta per sempre; ma in quanto i limiti sono spacciati là per pali di confine, qui per inafferrabili, la scienza riconosce la sua incapacità a togliersi mediante se stessa, cioè non mediante un salto mortale, ovvero ad astrarre nuovamente dal soggettivo, in cui essa ha posto la ragione.

Poiché la filosofia trascendentale pone il suo soggetto come un soggettooggetto, e così è un lato del punto-di-indifferenza assoluto, la totalità è indubbiamente in essa, la stessa intera filosofia della natura cade, come un sapere, all'interno della sua sfera; e alla scienza del sapere, - che costituirebbe solo una parte della filosofia trascendentale -, non può essere impedito, come nemmeno alla logica, di avanzare pretese sulla forma che dà al sapere e sull'identità che è nel sapere, o meglio di isolare la forma come coscienza e di costruire per sé il fenomeno. Ma questa identità, separata da tutto il molteplice del sapere, come pura autocoscienza, si mostra in ciò come un'identità relativa: nel fatto che non esce in nessuna delle sue forme dal suo esser-condizionata mediante un opposto.

Il principio assoluto, l'unico fondamento reale e punto di vista fermo della filosofia, è, tanto nella filosofia di Fichte quanto in quella di Schelling, l'intuizione intellettuale; - espresso per la riflessione, l'identità del soggetto e dell'oggetto [Objekt]. Essa nella scienza diviene oggetto [Gegenstand] della riflessione, e perciò la stessa riflessione filosofica è intuizione trascendentale, essa si fa oggetto [Objekt] a se stessa, ed è una con esso, in tal modo essa è speculazione; perciò la filosofia di Fichte è autentico prodotto della speculazione.

La riflessione filosofica è condizionata, ovvero l'intuizione trascendentale giunge alla coscienza, mediante libera astrazione da tutta la molteplicità della coscienza empirica, e pertanto è un soggettivo; se la riflessione filosofica si fa oggetto [Gegenstand] a se stessa in tal modo, essa così fa di un condizionato il principio della sua filosofia; per cogliere puramente l'intuizione trascendentale la riflessione filosofica deve ancora astrarre da questo soggettivo, affinché essa come fondamento della filosofia non sia per lei né soggettiva né oggettiva, né autocoscienza opposta alla materia, né materia opposta all'autocoscienza, bensì identità assoluta, né soggettiva né oggettiva, pura intuizione trascendentale.

Come oggetto [Gegenstand] della riflessione essa diviene soggetto e oggetto [Objekt]; la riflessione filosofica pone questi prodotti della pura riflessione, nella loro permanente opposizione, nell'assoluto; l'opposizione della riflessione speculativa non è più un oggetto [Objekt] e un soggetto, ma un'intuizione trascendentale soggettiva ed un'intuizione

trascendentale oggettiva; quella io, questa natura, entrambe le supreme manifestazioni della ragione assoluta che intuisce se stessa.

Che entrambi questi opposti, - si chiamino ora io e natura, autocoscienza pura ed empirica, conoscere ed essere, porre se stesso ed opporre, finitezza ed infinitezza -, vengano posti insieme nell'assoluto, in questa antinomia la riflessione comune non scorge altro che la contraddizione; solo la ragione scorge in questa contraddizione assoluta la verità mediante la quale entrambi sono posti ed entrambi annientati, entrambi non sono, ed insieme entrambi sono.

Rimane ancora da dire qualcosa in parte della visione di Reinhold della filosofia di Fichte e di Schelling, in parte della sua propria filosofia.

Per quanto riguarda quella visione, in primo luogo Reinhold non ha visto la differenza delle due filosofie come sistemi, e in secondo luogo non le ha prese come filosofie. Reinhold sembra non aver presagito che da molto tempo sta davanti al pubblico un filosofia diversa dal puro idealismo trascendentale; egli, in modo straordinario, non scorge nella filosofia, come Schelling l'ha enunciata, nient'altro che un principio, [quello] del comprensibile della soggettività, l'egoità. Reinhold riesce a dire, connettendo le due affermazioni, che Schelling ha fatto la scoperta che l'assoluto, nella misura in cui non è mera soggettività, non è e non può essere nient'altro che la mera oggettività, o la mera natura in quanto tale; e che la strada per giungervi è porre l'assoluto nell'assoluta identità dell'intelligenza e della natura; - dunque riesce a rappresentare in Un solo tratto il principio di Schelling così: a) l'assoluto in quanto non è mera soggettività è mera oggettività, dunque non la loro identità, e b) l'assoluto è la loro identità.

Al contrario il principio dell'identità del soggetto e dell'oggetto doveva divenire la strada per riconoscere che l'assoluto, come identità, non è né mera soggettività né mera oggettività; dopo ciò Reinhold rappresenta giustamente il rapporto della due scienze in modo che entrambe siano solo diverse visioni dell'una e della medesima - non certamente cosa, dell'assoluta medesimezza, del solo; e proprio per questo né il principio dell'una né il principio dell'altra è mera soggettività, né mera oggettività, né, ancor meno, ciò in cui entrambe solo si compenetrano, la pura egoità, che come la natura è inghiottito nel punto-di-indifferenza assoluto.

Chi, ritiene Reinhold, è preso dall'amore e dalla fede nella verità, e non dal sistema, si convincerà facilmente che l'errore di questa soluzione descritta sta nel modo e maniera dell'assunzione del compito - ma dove stia l'errore della descrizione reinholdiana di ciò che secondo Schelling è filosofia, e come sia stato possibile questo modo e maniera di coglierla, su ciò non è così facile trovare chiarimenti.

Non serve a nulla rimandare all'Introduzione all'Idealismo trascendentale stesso, nella quale è esposto il suo rapporto con il tutto della filosofia e il concetto di questo tutto della filosofia, perché nei suoi giudizi sull'idealismo trascendentale Reinhold si limita ad essa, e vi vede il contrario di ciò che vi è contenuto; altrettanto poco si può richiamare l'attenzione su singoli passi di essa, in cui il vero punto di vista è espresso nel modo più preciso; perché Reinhold cita i passi più determinati nel suo primo giudizio di questo sistema, - i quali contengono che solo in una scienza fondamentale necessaria della filosofia, nell'idealismo trascendentale, il soggettivo è il primo; non, come la cosa in Reinhold si pone immediatamente rovesciata, il primo dell'intera filosofia, e nemmeno è principio dell'idealismo trascendentale solo come puro soggettivo, bensì come soggetto- oggetto soggettivo.

Per coloro che sono capaci di non capire da espressioni determinate il loro contrario forse non è superfluo, oltre all'introduzione del Sistema dell'idealismo trascendentale e ugualmente

ai recenti numeri della Rivista per la fisica speculativa, richiamare l'attenzione sul secondo fascicolo del primo volume dove Schelling si esprime così: la filosofia della natura è un spiegazione fisica dell'idealismo; - la natura ha già da lontano posto il progetto per l'altezza che essa raggiunge nella ragione. –

Al filosofo questo sfugge solo perché fin dal primo atto egli assume il suo oggetto già nella potenza più alta - come io, come coscienza, e solo il fisico scopre questa illusione. L'idealista ha ragione quando fa della ragione l'autocreatrice di tutto; ha dalla sua parte l'intenzione propria della natura a proposito dell'uomo, ma proprio perché ciò è l'intenzione della natura - quello stesso idealismo diviene qualcosa di spiegabile, - e con ciò coincide la realtà teoretica dell'idealismo. - Solo quando gli uomini impareranno a pensare in modo puramente teoretico, SEMPLICEMENTE OGGETTIVO SENZA ALCUNA MESCOLANZA DEL SOGGETTIVO, essi impareranno a comprenderlo.

Se Reinhold pone il difetto principale della filosofia datasi finora nel fatto che sinora il pensare è stato rappresentato con il carattere di una mera attività soggettiva, ed esige che si faccia il tentativo di astrarre dalla sua soggettività, allora, come si trova non solo nel passo citato ma anche nel principio di tutto il sistema schellinghiano, l'astrazione dal soggettivo dell'intuizione trascendentale è il formale carattere fondamentale di questa filosofia, che è giunto ad espressione in modo ancora più preciso (Rivista di fisica speculativa, II vol., I fascicolo) in occasione delle Obiezioni alla filosofia della natura di Eschenmayer, che sono prese dai fondamenti dell'idealismo trascendentale, nel quale la totalità è posta solo come un'idea, un pensiero, cioè un soggettivo.

Per quanto concerne la visione reinholdiana del lato comune dei due sistemi, il loro essere filosofie speculative, essi appaiono necessariamente al punto di vista peculiare di Reinhold come peculiarità, e quindi non come filosofie. Se secondo Reinhold il più essenziale compito, tema e principio della filosofia è fondare la realtà della conoscenza mediante l'analisi, cioè mediante il separare, allora la speculazione, il cui più alto compito è togliere la separazione nell'identità del soggetto e dell'oggetto, certamente non ha alcun significato, ed il lato più essenziale di un sistema filosofico, l'essere speculazione, non può venire in considerazione; esso non resta nient'altro che una visione peculiare, ed un più debole o più forte smarrimento spirituale.

Così ad esempio anche il materialismo appare a Reinhold solo secondo il lato di uno smarrimento spirituale, che non è di casa in Germania, ed in esso non riconosce nulla dell'autentico bisogno filosofico di togliere la scissione nella forma di spirito e materia. Se la località occidentale della cultura, da cui questo sistema è provenuto, lo tiene distante da un paese, la domanda è se questa distanza non abbia origine da un'opposta unilateralità della cultura; e se anche il suo valore scientifico fosse molto scarso, non bisogna tuttavia disconoscere che ad esempio nel Systeme de la nature si esprime uno spirito che si è smarrito per il suo tempo e che si riproduce nella scienza, e come la sofferenza per il generale inganno del suo tempo, per la disgregazione senza fondo della natura, per l'infinita menzogna, che si chiamava verità e diritto, come la sofferenza per tutto ciò, che soffia attraverso il tutto, conserva forza sufficiente per costruirsi l'assoluto, sfuggito dalla manifestazione della vita, come verità con autentico bisogno filosofico e con vera speculazione in una scienza, la cui forma si manifesta nel principio locale dell'oggettivo, così come inversamente la cultura tedesca si annida, spesso senza speculazione, nella forma del soggettivo, a cui appartengono anche l'amore e la fede.

Poiché al lato analitico, in quanto poggia sull'assoluta opposizione, deve sfuggire in una filosofia proprio il suo lato filosofico, che è rivolto verso l'assoluta unificazione, gli si presenta come la cosa più straordinaria che Schelling, come si esprime Reinhold, abbia introdotto nella

filosofia il legame del finito e dell'infinito - come se filosofare fosse qualcosa di diverso dal porre il finito nell'infinito; - in altre parole al lato analitico si presenta come la cosa più straordinaria che nella filosofia debba essere introdotto il filosofare.

Allo stesso modo non solo a Reinhold sfugge, nel sistema di Fichte e di Schelling, il lato speculativo, filosofico in generale, ma egli ritiene un'importante scoperta e una rivelazione quando i principi di questa filosofia gli si trasformano nel più particolare, ed il più universale, l'identità di soggetto e oggetto, si trasforma per lui nel più particolare, cioè l'individualità propria, individuale, dei signori Fichte e Schelling. Se Reinhold così cade dalla montagna del suo principio limitato e della sua visione peculiare nell'abisso della visione limitata di questi sistemi, questo è comprensibile e necessario; ma è casuale e maligna la svolta, quando Reinhold preliminarmente nel *Deutscher Mercur*, ed in futuro nel prossimo quaderno dei *Contributi**, spiegherà la particolarità di questi sistemi a partire dall'immoralità, e precisamente così: che l'immoralità avrebbe conseguito in questi sistemi la forma di un principio, e della filosofia.

Si può chiamare una simile svolta una meschinità, un espediente del rancore, e così via, ed ingiuriarla, perché una cosa simile è bandita. Una filosofia procede certamente dal suo tempo, e, se si vuole comprendere la disunione del tempo come un'immoralità, dall'immoralità, ma per ricostituire a partire da sé l'uomo contro la disgregazione del tempo, e per conseguire la totalità che il tempo ha lacerato.

Per quanto riguarda la filosofia propria di Reinhold, egli ne dà una storia ufficiale: che egli nel corso della sua metempsicosi filosofica prima ha peregrinato in quella kantiana, dopo l'abbandono di questa nella fichtiana, da questa in quella di Jacobi, e, da quando ha lasciato anch'essa, si è ritirato nella logica di Bardili; dopo di che, secondo pagina 163 dei *Contributi*, "ha limitato la sua occupazione con essa al puro imparare, al semplice accogliere, e riflettere nell'intelletto più proprio, per vincere l'immaginazione viziata e scacciare infine dalla testa i vecchi tipi trascendentali mediante i nuovi tipi razionalistici" - così ormai nei *Contributi* alla più agevole visione complessiva della filosofia all'inizio del 19° secolo comincia la loro elaborazione.

Questi *Contributi* prendono l'epoca, così importante per il progresso della cultura dello spirito umano, dell'inizio di un nuovo secolo, "per augurargli fortuna, perchè il motivo di tutte le rivoluzioni filosofiche - è stato scoperto, e con ciò tolto nella cosa stessa, non prima e non dopo il penultimo anno del 18° secolo." Come in Francia è stato troppo spesso decretato: la *revolution est finie*, così anche Reinhold ha già annunciato parecchie fini della rivoluzione filosofica; ora egli riconosce l'ultima fine delle fini, sebbene le gravi conseguenze della trascendentale "rivoluzione continueranno a durare ancora per un lungo tempo;" egli aggiunge anche la domanda "se egli non torni ad ingannarsi anche ora? - se nonostante tutto anche questa vera e propria fine - non potrebbe essere nuovamente all'incirca solo l'inizio di una nuova brusca svolta?".

Dovrebbe piuttosto essere posta la domanda, se questa fine, quanto poco è capace di essere una fine, sia capace di essere l'inizio di una cosa qualsiasi. La tendenza a fondare ed approfondire, il filosofare prima della filosofia, è cioè infine riuscita ad esprimersi compiutamente, essa ha esattamente trovato cosa si tratta di fare; si tratta di trasformare la filosofia nel formale del conoscere, nella logica.

Se la filosofia come tutto fonda in se stessa, secondo la forma e il contenuto, sé e la realtà delle conoscenze, al contrario il fondare ed approfondire, nella sua ressa di dimostrare ed analizzare, e di perché e nella misura in cui, e di poiché ed in questa misura, non esce fuori da sé, né entra nella filosofia. Per l'ansietà priva di contegno, che sempre solo si accresce nel suo

affaccendarsi, tutte le ricerche giungono troppo presto, ed ogni inizio è un precipitare, come ogni filosofia solo un esercizio preliminare.

La scienza afferma di fondarsi in sé per il fatto che pone assolutamente ognuna della sue parti, e perciò costituisce un'identità ed un sapere nell'inizio ed in ogni singolo punto; come totalità oggettiva il sapere nel contempo si fonda tanto più, quanto più esso si costruisce, e le sue parti sono fondate solo contemporaneamente a questo tutto delle conoscenze; centro e circonferenza sono in rapporto reciproco in modo tale che il primo inizio della circonferenza è già un rapporto con il centro, e questo non è un centro compiuto se non sono compiuti tutti i suoi rapporti, l'intera circonferenza; un tutto che ha tanto poco bisogno di un particolare appiglio del fondare, quanto poco la terra ha bisogno di un particolare appiglio per essere afferrata dalla forza che la conduce intorno al sole ed insieme la mantiene nell'intera vivente molteplicità delle sue forme. Ma il fondare si dedica a cercare sempre l'appiglio ed a prendere la rincorsa verso la filosofia vivente; esso fa di questo prendere la rincorsa la vera opera, e mediante il suo principio si rende impossibile giungere al sapere e alla filosofia.

La conoscenza logica, se procede effettivamente fino alla ragione, deve essere condotta al risultato che essa nella ragione si annienta, deve riconoscere l'antinomia come sua legge suprema. Nel tema reinholdiano dell'applicazione del pensiero, il pensiero come infinita ripetibilità dell'A come A in A e mediante A diviene certo anche antinomico, poiché A nell'applicazione viene posto di fatto come B. Ma questa antinomia è presente in modo del tutto inconsapevole e non riconosciuto, poiché il pensiero, la sua applicazione e la sua materia stanno pacificamente l'uno accanto all'altro.

Perciò il pensiero come facoltà dell'astratta unità è, come la conoscenza, meramente formale, e l'intera fondazione deve essere solo problematica ed ipotetica, finché con il tempo, nel progresso del problematico e dell'ipotetico, ci si imbatte nel vero-originario [Urwahre] nel vero, e nel vero mediante il vero-originario [Urwahre]. Ma questo è impossibile, in parte poiché da una assoluta formalità non si può giungere ad alcuna materialità, esse sono assolutamente opposte, ed ancor meno ad una assoluta sintesi, che deve essere più che un mero congiungere; - in parte con un ipotetico e problematico non si fonda assolutamente nulla. Oppure la conoscenza viene tuttavia messa in relazione con l'assoluto, diviene un'identità del soggetto e dell'oggetto, del pensare e della materia; allora essa non è più formale, è sorto un sapere increscioso, ed il fondare prima del sapere viene di nuovo mancato. Alla paura di cascare dentro il sapere non resta nient'altro che riscaldarsi al suo amore e alla sua fede, ed alla sua tendenza fissa e mirante allo scopo con l'analizzare, il metodizzare e il narrare.

Se il prendere la rincorsa non riesce a saltare oltre il fosso, l'errore non viene attribuito al perenne continuare del prendere la rincorsa, bensì al suo metodo. Ma il metodo vero sarebbe quello con cui il sapere è tirato già da questa parte del fosso, al di qua, nello spazio della rincorsa, e la filosofia è ridotta alla logica.

Non possiamo passare subito alla considerazione di questo metodo, con cui la filosofia deve essere spostata nell'ambito del prendere la rincorsa, bensì dobbiamo prima parlare dei presupposti che Reinhold ritiene necessari alla filosofia, dunque della rincorsa verso la rincorsa.

Come condizione preliminare del filosofare, da cui deve partire lo sforzo di approfondire la conoscenza, Reinhold indica l'amore per la verità e per la certezza; e poiché questo viene riconosciuto subito e abbastanza facilmente, anche Reinhold non ci si sofferma oltre.

In effetti l'oggetto della riflessione filosofica non può essere altro che il vero e il certo; se ora la coscienza è colma di questo oggetto, non può avervi alcuno spazio una riflessione sul soggettivo, nella forma di un amore; questa riflessione produce l'amore solo in quanto fissa il

soggettivo, e precisamente fa dell'amore che ha un oggetto tanto sublime come la verità, - e non meno dell'individuo che, animato da tale amore, postula la verità, - qualcosa di sommamente sublime.

La seconda condizione essenziale del filosofare, la fede nella verità come verità, Reinhold pensa che non venga riconosciuta così facilmente come l'amore. Fede avrebbe ben espresso adeguatamente ciò che deve essere espresso; in relazione alla filosofia si potrebbe parlare all'incirca della fede nella ragione come dell'autentica salute; la superfluità dell'espressione: fede nella verità come verità, invece di renderla più edificante vi introduce qualcosa di ambiguo.

La cosa principale è che Reinhold dichiara con serietà che non gli si deve domandare, cosa sia la fede nella verità? Colui al quale tale fede non è chiara per se stessa, non ha e non conosce il bisogno di trovarla dimostrata nel sapere che solo da questa fede può muovere; egli stesso non si comprende nemmeno nel porre quella domanda, e Reinhold non ha infatti nient'altro da dirgli.

Se Reinhold si crede autorizzato a postulare, - nel postulato dell'intuizione trascendentale si trova altrettanto il presupposto di un sublime al di là di ogni prova, e il conseguente diritto e necessità del postulare. Infatti Fichte e Schelling hanno descritto, come dice Reinhold stesso, il fare proprio della ragione pura, l'intuizione trascendentale, come un agire che ritorna in se stesso; ma Reinhold a chi potrebbe essere preso dal problema di una descrizione della fede reinholdiana non ha proprio nulla da dire; - eppure egli fa più di quanto creda di essere obbligato a fare; egli determina la fede almeno mediante l'opposizione al sapere, come un saldo tenere-per-vero senza alcun sapere; e la determinazione di cosa sia il sapere, come anche la sfera comune del sapere e della fede, si proverà nel corso della fondazione problematica ed ipotetica, e così la descrizione si farà completa.

Se Reinhold si crede esentato mediante un postulato da ogni ulteriore spiegazione, al contrario sembra presentarglisi come strano che i signori Fichte e Schelling postulino; il loro postulato è per lui un'idiosincrasia nella coscienza di certi straordinari individui, dotati del senso particolare necessario per esso, nei cui scritti la stessa ragion pura pubblica il suo sapere operante ed il suo operare sapiente. Anche Reinhold crede (pag. 143) di essersi trovato in questo cerchio magico, di esserne uscito, e di trovarsi ora nella condizione di svelare il segreto; ciò che poi egli spettegola fuori dalla scuola, è che il più universale, il fare della ragione, per lui si trasforma nel più particolare, in un'idiosincrasia dei signori Fichte e Schelling. -

Colui al quale l'amore e la fede reinholdiani non sono chiari per sé, ed al quale Reinhold non ha nulla da dire in proposito, deve non meno scorgere lui nel cerchio magico di un arcano, il cui possessore come rappresentante dell'amore e della fede dà ad intendere di essere appunto dotato di un senso particolare; di un arcano che si presentava ed esponeva nella coscienza di questo individuo straordinario, ed ha voluto rendersi pubblico nel mondo sensibile mediante il Compendio di logica ed i Contributi che lo elaborano, ecc..

Il postulato dell'amore e della fede suona un po' più piacevole e delicato della strana pretesa di un'intuizione trascendentale; un pubblico può essere più edificato da un postulato delicato, ma dal rude postulato dell'intuizione trascendentale può essere respinto; solo che ciò non ha alcuna importanza per la questione principale.

Veniamo ormai al presupposto principale che infine riguarda più immediatamente il filosofare. Ciò che deve essere presupposto preliminarmente alla filosofia, perché sia pensabile anche solo come tentativo, Reinhold lo chiama il vero- originario [Urwahre]*, il vero e certo per se stesso, il fondamento della spiegazione di ogni comprensibile vero; ma ciò con cui comincia la filosofia deve essere il primo comprensibile Vero, e precisamente il vero Primo

comprensibile, il quale nel filosofare come sforzo per il momento viene assunto solo problematicamente e ipoteticamente; ma nel filosofare come sapere esso si dimostra solo, e come Primo unicamente possibile solo allora ed in tal misura, quando ed in quanto risulta con piena certezza che, e per quale ragione, esso stesso e la possibilità e la realtà tanto del conoscibile come della conoscenza siano possibili mediante il vero-originario come fondamento-originario di tutto ciò che si annuncia nel possibile e nel reale, e come e perché tale primo vero sia vero mediante il vero originario, il quale al di fuori della sua relazione col possibile ed il reale, in cui esso si rivela, è il semplicemente incomprendibile, inspiegabile ed indicibile.

Da questa forma dell'assoluto come un vero-originario si vede che dopo di esso nella filosofia non si tratta di produrre il sapere e la verità mediante la ragione; che l'assoluto, nella forma della verità, non è un'opera della ragione, bensì è già in sé e per sé un vero e certo, dunque un saputo e conosciuto; la ragione non può darsi alcuna relazione attiva ad esso; al contrario ogni attività della ragione, ogni forma che l'assoluto ottenesse mediante lei, sarebbe da riguardare come una sua alterazione, ed un'alterazione del vero-originario sarebbe la produzione dell'errore.

Dunque filosofare significa assumere in sé con ricettività semplicemente passiva il saputo già interamente compiuto; - e non si può negare la comodità di questa maniera. Non c'è bisogno di ricordare che verità e certezza fuori dalla conoscenza, sia essa ora una fede o un sapere, sono un non-senso, e che solo mediante l'autoattività della ragione l'assoluto diviene un vero e un certo. Ma diviene comprensibile come a questa comodità, che presuppone già un compiuto vero- originario, debba presentarsi come strano che si pretenda che il pensare si potenzi in sapere mediante autoattività della ragione, che la natura venga creata per la coscienza mediante la scienza, e che il soggetto-oggetto non sia nulla a cui esso non si crei mediante l'autoattività. In virtù di quella comoda maniera l'unificazione dell'assoluto e della riflessione nel sapere accade interamente secondo l'ideale di un'utopia filosofica in cui l'assoluto si prepara già per sé come un vero e saputo e si dà interamente da godere alla passività del pensiero, il quale deve solo spalancare la bocca; - da questa utopia è bandito il faticoso creare e costruire assertorio e categorico; dall'albero della conoscenza, piantato sulla sabbia del fondare, cadono con uno scossone problematico ed ipotetico i frutti masticati e digeriti da sé.

Per l'intero compito della filosofia ridotta [alla logica], che pretende di essere solo un tentativo problematico ed ipotetico ed un preliminare, l'assoluto deve essere posto necessariamente già come originariamente-vero e saputo, altrimenti come dovrebbe dal problematico ed ipotetico risultare verità e sapere? Ora poiché ed in quanto il presupposto della filosofia è l'in sé inconcepibile e vero- originario, perciò ed in tal misura esso deve potersi annunciare solo in un vero concepibile, ed il filosofare non può muovere da un Vero-originario inconcepibile, bensì da un Vero concepibile. -

Non solo questa deduzione non è dimostrata, ma anzi bisogna trarre la conclusione opposta: - se il vero-originario, presupposto della filosofia, è un inconcepibile, allora in un concepibile il vero-originario si annuncerebbe mediante il suo opposto, dunque falsamente. Si dovrebbe piuttosto dire che la filosofia deve certamente cominciare, procedere e finire con concetti, ma con concetti inconcepibili; infatti nella limitazione di un concetto l'inconcepibile anziché essere annunciato è tolto; - e l'unificazione di concetti opposti nell'antinomia (cioè, per la facoltà del comprendere, la contraddizione), non è la manifestazione puramente problematica ed ipotetica dell'inconcepibile, ma, a causa dell'immediata connessione con esso, la sua manifestazione assertoria e categorica, e la vera rivelazione dell'inconcepibile in concetti possibile mediante la riflessione.

Se secondo Reinhold l'assoluto è un inconcepibile solo al di fuori della sua relazione al reale ed al possibile, in cui esso si rivela, e dunque si può conoscere nel possibile e nel reale, allora questa sarebbe solo una conoscenza mediante l'intelletto, e non una conoscenza dell'assoluto, poiché la ragione, che intuisce la relazione del reale e possibile all'assoluto, proprio con ciò toglie il possibile e reale come possibile e reale; per lei questa determinazioni scompaiono, come anche la loro opposizione; e così essa non conosce la manifestazione esteriore come rivelazione, bensì l'essenza che si rivela, ed al contrario deve conoscere un concetto per sé, come anche l'astratta unità del pensiero, non come un annunciarci dell'essenza, ma come un suo scomparire dalla coscienza; essa non è certamente scomparsa in sé, ma da una simile speculazione.

Passiamo alla considerazione di quello che è il vero compito della filosofia ridotta alla logica; cioè mediante l'analisi dell'applicazione del pensare in quanto pensare bisogna scoprire e stabilire il vero-originario insieme al vero, ed il vero mediante il vero-originario, e vediamo i diversi assoluti che per ciò sono necessari: a. Il pensare non diviene un pensare solo nell'applicazione e mediante l'applicazione e come un applicato, bensì qui deve essere compreso il suo carattere interiore, e questo è l'infinita ripetibilità dell'uno e medesimo nell'uno e medesimo, e mediante l'uno e medesimo - la pura identità, l'infinità assoluta escludente da sé ogni reciproca esteriorità, successione e giustapposizione. b. Una cosa completamente diversa dal pensare stesso è l'applicazione del pensare; come il pensare stesso non è certamente l'applicazione del pensare, altrettanto certamente nell'applicazione, e mediante essa, al pensare deve c. aggiungersi ancora un terzo termine = C, la materia dell'applicazione del pensare; questa materializzazione in parte annientata dal pensare, in parte aggiungentesi ad esso, viene postulata; e la liceità e la necessità di assumere e presupporre la materia sta nel fatto che sarebbe impossibile che il pensiero potesse essere applicato, se una materia non fosse.

Ora poiché la materia non può essere ciò che è il pensare, - infatti, se essa fosse lo stesso, non sarebbe un altro, e non avrebbe luogo alcuna applicazione -; poiché il carattere interiore del pensare è l'unità, - allora il carattere interiore della materia è quello opposto al carattere del pensare, molteplicità. -

Ciò che un tempo veniva francamente assunto come dato empiricamente, dai tempi di Kant viene postulato, e questo poi si chiama rimanere immanente; solo nel soggettivo - l'oggettivo deve essere postulato - vengono ancora ammesse leggi, forme o cos'altro si vuole date empiricamente, sotto il nome di dati di fatto della coscienza.

Per ciò che riguarda in primo luogo il pensare, Reinhold pone, come è già stato ricordato sopra, l'errore fondamentale di tutta la filosofia moderna nel pregiudizio fondamentale e nella cattiva abitudine di assumere il pensare come un'attività meramente soggettiva, e domanda, solo come tentativo, provvisoriamente, di astrarre per una volta da ogni soggettività ed oggettività del pensare. Ma non è difficile vedere che dal momento che il pensare viene posto nell'unità pura, cioè astraente dalla materializzazione, dunque opposta, e poi, come è necessario, segue a questa astrazione il postulato di una materia essenzialmente diversa ed indipendente dal pensare, - quello stesso errore fondamentale e pregiudizio fondamentale si fa innanzi in tutta la sua forza; qui il pensare è essenzialmente non l'identità del soggetto e dell'oggetto, con la quale esso è caratterizzato come l'attività della ragione, e nel contempo viene astratto da ogni soggettività ed oggettività per il fatto che è insieme entrambe; bensì l'oggetto è una materia postulata per il pensare, e per questo il pensare non è altro che un pensare soggettivo.

Dunque anche se si volesse fare a questa richiesta il piacere di astrarre dalla soggettività del pensare, e di porlo come al contempo soggettivo e oggettivo, e quindi insieme senza

nessuno di questi predicati, questo non è concesso, ma il pensare viene determinato come un soggettivo mediante l'opposizione di un oggettivo, e l'opposizione assoluta diviene il tema e principio della filosofia caduta nella riduzione mediante la logica.

Secondo questo principio allora viene a cadere anche la sintesi; essa è espressa con un termine popolare come un'applicazione, ed anche in questa misera figura, per la quale non può ottenere molto da due assolutamente opposti al sintetizzare, essa non concorda con il fatto che il primo tema della filosofia deve essere un comprensibile; infatti anche la scadente sintesi dell'applicare contiene un passaggio dell'unità nel molteplice, un'unificazione del pensare e della materia, dunque include in sé un cosiddetto incomprensibile; per poterli sintetizzare, pensiero e materia non dovrebbero essere posti come assolutamente opposti, ma come originariamente uno, e così ci troveremmo nell'incresciosa identità del soggetto e dell'oggetto, nell'intuizione trascendentale, nel pensare intellettuale.

Eppure Reinhold in questa esposizione preliminare ed introduttiva non ha addotto tutto ciò che nel Compendio di logica può servire per l'attenuazione di quel tipo di difficoltà che si trova nell'opposizione assoluta; infatti il Compendio postula, oltre alla materia postulata e alla sua dedotta molteplicità, anche un'interna capacità e disposizione della materia ad essere pensata; accanto alla materializzazione, che nel pensare deve essere annientata, ancora qualcosa che non si lascia annientare dal pensare, che non mancherebbe nemmeno alle percezioni dei cavalli: una forma indipendente dal pensare, con la quale, poiché secondo la legge della natura la forma non si lascia distruggere dalla forma, la forma del pensare si deve congiungere; - oltre all'impensabile materializzazione, alla cosa in sé, un contenuto assoluto e rappresentabile che è indipendente dal rappresentante, ma nella rappresentazione è posto in relazione con la forma.

Reinhold chiama sempre questo porre in relazione la forma con il contenuto applicazione del pensare, ed evita l'espressione: rappresentare, che Bardili usa per esso. È stato infatti affermato che il Compendio di logica non è altro che la filosofia elementare riscaldata.

Non sembra che si sia attribuita a Reinhold l'intenzione di aver voluto reintrodurre la filosofia elementare, non più richiesta dal pubblico filosofico, nel mondo filosofico in questa forma appena modificata, ma piuttosto che lo schietto accogliere ed il puro apprendere la logica sia inconsapevolmente andato a scuola proprio da se stesso; Reinhold nei Contributi oppone a questa visione della cosa i seguenti argomenti: che Egli, in primo luogo, anziché cercare nel Compendio di logica la sua filosofia elementare, "ha visto in esso la parentela con l'idealismo, e, proprio a causa dell'amaro scherno con cui Bardili cita in ogni occasione la Teoria reinholdiana, vi ha supposto piuttosto qualsiasi altra filosofia; - che le parole rappresentazione, rappresentato e semplice rappresentazione ecc. si presentano nel Compendio interamente in un senso che è completamente opposto a quello in cui sono state usate dall'autore della filosofia elementare, ciò che Egli deve ben sapere nel migliore dei modi; - con l'affermazione che quel Compendio, anche solo in un qualsiasi pensabile senso, sia una rielaborazione della reinholdiana filosofia elementare, colui che afferma ciò dimostra evidentemente che non ha capito ciò che giudica."

Sul primo argomento, l'amaro scherno, non è il caso di soffermarsi oltre; gli altri sono affermazioni, la cui validità risulterà da un breve confronto dei momenti fondamentali della Teoria con il Compendio.

Secondo la Teoria appartiene al rappresentare, come condizione interna, parte essenziale della rappresentazione, a) un contenuto della rappresentazione, ciò che è dato alla recettività, la cui forma è la molteplicità; b) una forma della rappresentazione, ciò che è prodotto mediante la spontaneità, la cui forma è l'unità. Nella Logica a) un pensare, un'attività il cui carattere fondamentale è unità, b) una materia, il cui carattere è molteplicità, c) il porre

entrambi in relazione reciproca si chiama, nella Teoria e nella Logica, rappresentare, solo che Reinhold dice sempre applicazione del pensare; forma e contenuto, pensare e materia sono in entrambi gli scritti per se stessi sussistenti.

Per ciò che ancora riguarda la materia, a) una parte di essa, nella Teoria e nella Logica, è la cosa in sé; nella Teoria l'oggetto stesso, in quanto non è rappresentabile, ma può essere negato tanto poco quanto gli stessi oggetti rappresentabili; nella Logica la materializzazione che deve essere annientata nel pensare, il non pensabile nella materia. b) L'altra parte dell'oggetto è nella Teoria il celebre contenuto della rappresentazione; nella Logica la forma indipendente dal pensare e indistruttibile dell'oggetto, con la quale la forma del pensare deve congiungersi, perché la forma non può annientare la forma. Ed il pensare deve precipitarsi nella vita al di là di questa bipartizione dell'oggetto, - da un lato in una assoluta materializzazione per il pensare, con la quale il pensare non può congiungersi, anzi non sa far altro che annientarla, cioè astrarne, - dall'altro in una costituzione che giunge di nuovo all'oggetto indipendentemente da ogni pensare, ma in una forma che rende l'oggetto adatto ad essere pensato, con cui il pensare deve congiungersi come meglio può; - nella filosofia il pensare giunge con il collo rotto dal salto in una tale assoluta dualità, una dualità che può cambiare infinitamente le sue forme, ma genera sempre una e la stessa non-filosofia.

In questa teoria nuovamente esposta della sua propria dottrina Reinhold, non diversamente da quell'uomo che con la massima soddisfazione veniva ospitato, senza saperlo, dalla propria cantina, trova tutte le speranze ed i desideri giunti ad esaudimento, le rivoluzioni filosofiche finite con il nuovo secolo, così che d'ora in poi può immediatamente cominciare la pace perpetua filosofica nella riduzione universalmente valida della filosofia mediante la logica.

Reinhold comincia il nuovo lavoro in questa vigna filosofica, come sempre il Politisches Journal cominciava ognuno dei suoi pezzi, con il racconto che le cose sono andate diversamente ed ancora diversamente da come egli aveva predetto - " diversamente - da come egli aveva annunciato all'inizio della rivoluzione; diversamente, da come a metà di essa aveva cercato di promuoverne lo svolgimento; - diversamente, da come verso la sua fine riteneva raggiunta la sua meta; - egli chiede, se non si illuda per la quarta volta? ".

Del resto se la quantità delle illusioni può facilitare il calcolo della verosimiglianza e può venire in considerazione riguardo a ciò che di solito si chiama un'autorità, allora nei Contributi prima di questa illusione, che non dovrebbe essere reale, ed in aggiunta a quelle tre note se ne possono enumerare ancora parecchie; - infatti secondo pag. 126 Reinhold ha dovuto lasciare per sempre il punto di vista intermedio tra le filosofie fichtiana e jacobiana, che credeva di aver trovato - - egli credeva, sperava ecc. (pag. 129) che l'essenziale della filosofia bardiliana si lasciasse ricondurre all'essenziale della fichtiana e viceversa; e presso Bardili mirò con tutta serietà a convincerlo che era un idealista, ma non solo non fu possibile convincere Bardili, al contrario Reinhold fu costretto dalle lettere di Bardili (pag. 130) ad abbandonare l'idealismo in generale; - poiché il tentativo con Bardili era fallito, raccomandò vivamente ed insistentemente il Compendio a Fichte (pag. 163) al che esclama: "che trionfo per la buona causa se Fichte superando il baluardo del significato letterale proprio e di Lei (di Bardili) penetrasse fino all'unità con Lei!" -

Ciò che è accaduto, è noto.

Infine anche riguardo alle considerazioni storiche non si può dimenticare che le cose stanno diversamente da come Reinhold pensasse, quando credeva di vedere in una parte del sistema schellingiano l'intero sistema, e riteneva questa filosofia ciò che abitualmente si chiama idealismo.

Su ciò che infine accadrà della riduzione logica della filosofia, non è facile predire qualcosa; l'invenzione per restare al di fuori della filosofia, eppure filosofare, è troppo utile perché non si dovesse desiderarla, solo che essa porta con sé il suo proprio giudizio; cioè poiché essa tra molte possibili forme del punto di vista della riflessione ne deve scegliere una qualunque, sta ad ogni piacimento di procurarsene un'altra; qualcosa del genere significa poi sostituire un vecchio sistema mediante un nuovo sistema, e deve significare ciò, perché la forma della riflessione deve essere presa per l'essenza del sistema; così anche lo stesso Reinhold ha potuto vedere nella logica di Bardili un sistema diverso dalla sua teoria.

La tendenza al fondamento, che cerca di ricondurre la filosofia alla logica, deve, come una manifestazione che si fissa di un lato dell'universale bisogno della filosofia, assumere il suo posto oggettivo necessario e determinato nella molteplicità degli sforzi della cultura, che si pongono in relazione alla filosofia, ma si danno una figura fissa prima di giungere alla filosofia stessa. L'assoluto nella linea del suo sviluppo, che egli produce fino al compimento di se stesso, deve nel contempo fermarsi in ogni punto ed organizzarsi in una figura; ed in questa molteplicità esso si manifesta come formante se stesso.

Se il bisogno della filosofia non raggiunge il centro della filosofia, esso mostra separati i due lati dell'assoluto, che è insieme interno ed esterno, essenza e manifestazione; in particolare l'essenza interna e la manifestazione esterna. La manifestazione esterna per sé diviene la totalità assoluto-oggettiva, la molteplicità dispersa nell'infinito, che nello sforzo verso la quantità infinita rivela la sua inconscia connessione con l'assoluto; e si deve rendere giustizia all'affaticarsi non scientifico, per il fatto che esso percepisce il bisogno di una totalità nella misura in cui si sforza di estendere all'infinito l'empirico, anche se proprio per ciò alla fine il contenuto diviene necessariamente molto rarefatto.

Questo affaticarsi con l'infinito contenuto oggettivo fa del polo opposto il polo della densità, che si sforza di rimanere nell'interna essenza, e a causa della contrazione della suo puro contenuto non può uscire nell'espansione scientifica. Quello, il primo polo, mediante un infinito affaccendarsi porta nella morte dell'essenza che esso tratta non certo la vita, ma almeno un movimento; e se le Danaidi non giungono mai alla pienezza a causa dell'eterno defluire dell'acqua, invece quegli sforzi non vi giungono in quanto con il costante aggiungere danno al loro mare un'ampiezza infinita; se non ottengono la soddisfazione di non trovare più nulla che non sia bagnato, proprio in ciò l'affaccendarsi trova eterno nutrimento sulla smisurata superficie; stando fermo al detto comune, che nell'interno della natura non penetra alcuno spirito creato, esso rinuncia a creare lo spirito e un interno e ad animare il morto facendone natura. –

La gravità interiore dell'entusiasta sognatore invece disprezza l'acqua, mediante il cui ingresso nella densità essa potrebbe cristallizzarsi in una figura; l'impeto fermentante che nasce dalla necessità della natura di produrre una figura respinge la possibilità di tale figura e risolve la natura in spiriti; la plasma in figure prive di forma, o, se la riflessione è preponderante sulla fantasia, sorge un autentico scetticismo.

Un falso centro tra i due poli è costituito da una filosofia popolare e formulistica, che non ha compreso nessuno dei due, e perciò crede di poterli accontentare in quanto il principio di ognuno dei due rimane nella sua essenza, e mediante una modificazione entrambi si piegano l'uno nell'altro; essa non prende in sé entrambi i poli, bensì l'essenza di entrambi le scompare in una modificazione superficiale ed in un'unificazione per semplice vicinanza, ed essa è estranea ad entrambi come alla filosofia. Essa ha dal polo della dispersione il principio dell'opposizione, ma gli opposti non devono essere mere manifestazioni e concetti procedenti all'infinito, bensì Uno di essi deve essere anche un infinito ed incomprendibile; così dovrebbe venir soddisfatto il bisogno di un soprasensibile del sognatore entusiasta. Ma il principio della

dispersione disdegna il soprasensibile, come il principio della fantasia esaltata disdegna l'opposizione del soprasensibile ed un qualche sussistere di un limitato accanto ad esso.

Allo stesso modo ogni apparenza di un centro, che la filosofia popolare dà al suo principio dell'assoluta non-identità di un finito e di un infinito, vien rigettata dalla filosofia, che mediante l'assoluta identità innalza alla vita la morte degli scissi, e mediante la ragione, che li intreccia entrambi in sé e maternamente li pone come uguali, si sforza di raggiungere la coscienza di questa identità del finito e dell'infinito, cioè il sapere e la verità.