G. A. FICHTE

INTRODUZIONE
ALLA VITA BEATA
O DOTTRINA DELLA RELIGIONE

TRADUZIONE PREFAZIONE E NOTE
DI
NELLO QUILICI

VOLUME I

LANCIANO
R. CARABBA, EDITORE

1913

Lanciano, tip. dello Stabilimento R. Carabba.

INTRODUZIONE

1. Il filosofo dei romantici di fronte alla filosofia moderna. — 2. La metafisica Fichtiana. — 3. Fichte. — 4. Edizioni e traduzioni dell' Introduzione alla Vita Beata.

I

Quando Iohann Gottlieb Fichte pubblicava nel 1794 i « Principi Fondamentali sulla Dottrina della Scienza » *Wolfango Goethe segnava il suo patto d' alleanza con F. Schiller, Herder aveva appena terminato le sue* « Ideen zur Geschichte der Menscheit » *i due Schlegel stavano preparando l'* « Athenaeum » *Novalis si fidanzava con Sofia di Kühn, la fanciulla quattordicenne che dovrà ispirare i suoi canti più delicati e profondi: il movimento romantico dunque segnava in Germania la sua prima tappa definitiva.*

Era, entro i confini del piccolo stato bellicoso, un fermento di spiriti tormentati e tormentatori, un angoscioso bisogno di rovesciare nella vita, in una orgia scomposta e violenta, il gurgite di rinnovata giovinezza, che le vittorie di Federico II, il re teutone per eccellenza, avevano ricondotto nei cuori dei suoi « minori fratelli » *colla spada e la Bibbia, novello e più completo Lutero: era, in contrasto con questo desiderio d' azione, un più acuto riconcentrarsi dello spirito in sè stesso, un investigarsi più tormentoso e morboso, un gioire di sè stessi, dei proprî sentimenti più sfumati e profondi, che invece d'esaurire rendeva*

lo spasimo della ricerca più ansioso. Il dissidio tra i due opposti sentimenti produceva uno stato di apparente squilibrio spirituale, un vago fluttuare del sentimento dall'azione turbolenta all'analisi mentale più acuta, un processo di slanci entusiastici e di sconforti amari, un disdegno per la realtà che si burlava della divina ingenuità del sogno e un senso di scoramento per la sterilità e l'inutilità del sogno, che si consumava nella solitudine senza potersi concretizzare nella realtà. La vita appariva tra grandi luci e grandi ombre, ora meravigliosamente bella, ora incurabilmente triste. Dopo la demolizione paziente e implacabile che aveva compiuto anno per anno il secolo che stava per spegnersi, si tentava di riedificare. Ma la nuova giovinezza, non ancora uscita dal suo primo e più fiammante periodo di fusione, non riusciva che a edificare un mondo e una vita incerta fluttuante mobile come essa era. Schlegel studiava faticosamente la « Critica della Ragion pura » e Schelling riordinava un suo sistema sull'Idealismo Trascendentale, destinato a rimanere uno dei Vangeli Sinottici della nuova êra romantica, insieme con Fichte con Herder, e, malgrado ne rifiutasse la compagnia, con Hegel.

Uscita nel 1794 la Dottrina della Scienza *di Fichte, il movimento romantico parve acquistare coscienza di sè: quell'incertezza dello spirito che si sentiva a disagio nel castello severo e pesante del Sistema Kantiano e aveva demolito i ricoveri già pencolanti e malsicuri del sensismo e del naturalismo inglese e francese, nè aveva ancora trovato Schelling, scomparve col maturarsi dell'idea fichtiana dell'*io *che crea la realtà esteriore e ne vive. Fu un'ubbriacatura di idealismo spinto sino alle sue massime conseguenze; un affermarsi imperioso e gioioso dello spirito nelle piccole contingenze della vita pratica,*

contro tutte le disillusioni le negazioni le contradizioni della vita quotidiana. Una conquista definitiva in tutti i campi della vita mentale, politica, artistica, dello spirito nuovo. Nascevano nell' ombra, al rombo dei cannoni napoleonici, come sulle roccie nude e selvaggie i ciclamini rosati e tremanti, capolavori d' arte fine e delicata fino alla morbosità, come l' « Heinrich von Ofterdingen » e i « Geistliche Lieder » di Novalis, le poesie dense di pensiero di F. Schlegel, il nuovo dramma di Tieck, e — inchiniamoci per adorare — le sinfonie di Beethoven.

Il romanticismo era l' imperio pazzo dell' io *e Fichte ne era il filosofo.*

La realtà era infingarda, grave di menzogne, scialacquatrice delle meraviglie dello spirito, rumorosa, volgare: occorreva vincerne l' insidia, distruggerla e rifarla: lo spirito aveva perduto l' arte di godere del silenzio, delle pause, delle penombre, dei semitoni: occorreva costruirsi un nido inaccessibile alle sbavature e agli insulti della vita quotidiana, giuocare con la realtà come si giuoca con un balocco stupido e inerte, che fa sorridere un po', ma non uccide il fiore delicato del sogno.

Arte delle pause, arte del sorriso, che supera, creandola la realtà, arte del silenzio sdegnoso e della sovranità del pensiero individuale, arte del foggiarsi una vita intessuta delle proprie più belle fantasie, e dei propri sogni più remoti e profondi — Schlegel, Novalis, Beethoven — la filosofia dell' io *creatore dell' universo, dell'* io *come unica realtà assoluta e condizione unica di questa realtà* (non io) *la scienza della scienza, il sistema dei sistemi, il finito e l' infinito ricondotto all' unico* io, *forzato in lui solo, essere di tutti gli esseri. Nessun sogno più superbo, nessuna realtà filosofica più divina per gli scrittori dell'* Athenaeum.

II

Se la Dottrina della Scienza *presuppone Kant e prepara l'* Idealismo Trascendentale *di Schelling, l'* Introduzione alla Vita Beata *è un ripensamento di Spinoza attraverso Malebranche e la scuola eclettica francese.*

Composto nel 1806 a Berlino, dopo una lunga vicenda di persecuzioni e d'avversità, quando il movimento romantico andava pian piano illanguidendosi per l'infiltrazione di elementi affini e la troppa rapida conquista sullo spirito della moribonda generazione pre-Kantiana e Kantiana, quest'ultimo scritto filosofico di Fichte nega in parte e in parte allarga il concetto fondamentale che aveva creato la Dottrina della Scienza.

L'accusa di ateismo che nel 1757 gli aveva tolto la cattedra di Jena, il rifiorire con Federico Guglielmo III del culto religioso, le vicende stesse della sua vita travagliata dal tormento della speculazione e dall'insidie dei microcefali invidiosi, l'avevano spinto a profondere il proprio pensiero in una realtà più vasta della piccola realtà umana, a crearsi, contro le ultime proteste della sua stessa ragione ragionante, un mondo trascendente — Dio — in cui era dolce e buono perdersi e confondersi e inabissarsi.

Così la concezione romantica conchiudeva il suo ciclo, proiettando l'io nell'infinito, dopo averne impregnata tutta la realtà contingente e finita. Il misticismo nella sua forma più attiva, spoglio degli inutili ingombri onde s'era caricato nel passato, come esaltazione dell'individuo e divinizzazione dell'uomo, doveva essere logicamente l'unica religione

capace d'assorbire quelle giovinezze turbolente e schive delle piccole verità comuni. Fichte protesta contro questa appellazione di misticismo che i contemporanei gli appiccicavano. In fondo il nome puro e semplice, (e allora più anche d'adesso) non rappresenta che una delle tante livree di cui lo spirito umano, eternamente grossolano e fanciullo, ricopre, per assimilarle, fisionomie spirituali diversissime tra loro e improntate ognuna a caratteristiche specialissime, avvicinandole unicamente per qualche lato empiricamente accettato in esse come comune: e certo Fichte rimane sempre Fichte, cioè una personalità che si differenzia da tutte le affini, malgrado l'appellativo di mistico *di cui lo fregiarono i contemporanei, di cui anche noi parlando dell'* Introduzione alla Vita Beata *ci siamo serviti: ciò serve soltanto a rendercelo empiricamente più vicino e riprodurcelo con più plastica evidenza davanti alla mente.*

Nell' Introduzione alla Vita Beata *l'*io *assoluto, la prima realtà che condiziona tutte le altre, l'*io *immutabile, immobile, infinito, che nel quinto paragrafo della dottrina della scienza si identificava con l'*io *e lo spirito umano, è trasportato al di là del mondo sensibile e pensabile, è unità ed eternità — Dio. —*

*Ma l'*al di là *di Fichte non implica una trascendenza assoluta dal mondo delle cose finite. Dio non solo* è (sein) *ma* esiste (dasein) *cioè pone sè stesso, pensa sè stesso e determina così il suo* non io. *L'esistenza di Dio, il suo* non io, *è appunto l'universo contingente e finito — l'uomo. — Così l'uomo è strettamente unito con Dio, del quale forma anzi l'esistenza, eterna, immutabile, immobile come Dio stesso: è — per la teoria fichtiana degli opposti — esso stesso Dio. In questo senso deve intendersi*

io ∞

dio

L'esistenza di Dio è il suo non io (l'universo, l'uomo
la luce è il non io l'uomo io [Il pensiero universale = il Dio]

la parola di S. Giovanni nel quarto Vangelo e in questo senso soltanto il dogma cristiano della creazione. « *Lungi da noi* » *esclama Fichte nella sesta lezione* « *questo fantasma d'una emanazione, in cui Dio non è più e abbandona l'opera sua! Lungi da noi il fantasma d'una separazione e d'un espulsione dal seno dell'essere di Dio, che ci respinge nella vita del nulla e fa di Dio un despota capriccioso e nemico!* » In principio era il Verbo e il Verbo era Dio e Dio era il Verbo: *essere ed esistenza, soggetto e oggetto procedono* ab aeterno *indissolubilmente uniti.*

Unione che è poi distinzione: esistenza che diventa a sua volta, pensando sè stessa in opposizione coll'infinito, creatrice *delle altre realtà, delle altre infinite, varie, mutevoli realtà. Dall'unità nell'essere assoluto alla molteplicità nella relatività, dall'eternità nell'immobilità ai fenomeni della durata d'un giorno, d'un'ora, d'un attimo, non è che un anello: il pensiero e la coscienza dell'uomo. In fondo, il pensiero umano, che pone il mondo nella sua varietà, e il pensiero divino, che pone l'uomo, sono della stessa natura e per questo appunto tutti e due creatori: ciò che eternamente li unisce nella loro distinzione è l'amore.*

La beatitudine — che ognuno deve procurarsi da sè, *in questo mondo come nell'altro — dipende tutta dalla maniera con cui ognuno considera, cioè crea, il proprio mondo e la propria realtà. Fichte fa sfilare avanti a sè a gruppi a gruppi l'umanità, i sensualisti, i nomisti, gli eticisti, i religiosi di tutte le chiese: è una processione di spiriti, rischiarati da quel centro unico di luce, accompagnati nel loro perdersi nell'ombra da una dura parola di condanna, di scherno, di pietà: tutti un'ombra comune di tedio spirituale, di irrequietezza, di tormento spinge contro la morte,*

ignari e ignorati, per sempre: sogno eterno, miraggio eterno che li trascina in un suo fuggire lento e insidioso — la felicità. Nè ora nè mai. Il sorriso fiorisce un attimo sulle loro labbra ma tremolo e doloroso come sul volto d'un moribondo. Buio che non à spiraglio di luce: deserto di sabbie senz'ombra di palmizi solitari o frescura di nascoste sorgive.

La felicità è scienza: scienza di Dio: il superamento del mondo sensibile, per ritrovare attraverso di esso il principio stesso della propria vita: il riconoscersi essenza divina dopo aver creato da sè e per sè il piccolo cenacolo umano: il sentirsi soli *con Dio, creatori con lui dell'universo: lo spogliarsi d'ogni vestigio di personalità, d'ogni scoria d'individualismo attaccato alla terra, per desiderio di inabissarsi nell'infinito, per* amore *della propria essenza divina, cioè di Dio: l'indipendenza dello spirito dalle vicissitudini della vita d'ogni giorno: il divinizzarsi attivo e fecondo dell'anima attraverso la carne.*

Schelling? Il suo nome viene spontaneo alla mente, quando Fichte ci dichiara che il sapere *è la forma necessaria dell'esistenza e deriva dall'idee creatrici dell'intelligenza divina la varietà degli oggetti finiti e contingenti, nel seno di quella unità assoluta al di fuori della quale nulla è nè può essere. Ma parlare di influenze vicendevoli è ozioso e pericoloso. Perchè, chi può seguire il pensiero nel suo cammino attraverso la varietà continuamente mutevole della vita e determinare le sue soste frequenti là dove le apparenze non sembrano offrirgli alcuna attrattiva e la sua trascuranza davanti ai fenomeni più noti e per sè più giovevoli? Nessuna legge assoluta noi conosciamo che regoli la sua vita interiore, che a noi sembra abbandonata alla libera ebbrezza dell'arbitrio: e volerne fissare alcuna noi è pericoloso quan-*

do si ripensi alla nostra stessa vita mentale, assurdo quando si tratti di altre intelligenze e di altri processi spirituali estranei al nostro.

III

Si può della metafisica fichtiana — poichè essa è una metafisica — sorridere un po', noi che la vita moderna à abituati al freddo e rigido raziocinio analizzatore, noi che siamo ancora e sempre sotto il giogo — perchè è un giogo — delle nostre piccole logiche. Ma così non fu dei romantici, che compresero il significato di questo moto ideale e ne vissero: così non fu dei migliori discepoli di Fichte, che ne venerarono la sincerità e la bellezza come prima avevano del Maestro stesso divulgato, allargato, spesso anche sviato il pensiero critico positivo. Lanciare il pensiero più in là del breve orizzonte che conclude la nostra vita mentale: prima di cercare le leggi del pensiero nel suo ripiegarsi sulla realtà, darsi una ragione dello stesso pensiero, della stessa vita umana, della stessa realtà. Antico problema, antica angoscia, antico errore: eterno quanto il mondo. Non sorridiamo, chè il sorriso è amaro: interroghiamo noi stessi e non sorrideremo più.

L'enorme mistero è intorno a noi ed in noi ancora, più formidabile ancora, oggi che la vita impedisce il silenzioso riconcentrarsi dell'anima in sè stessa col rombo delle piccole scoperte e delle esteriori vanità, sfacciate e pettegole, oggi che l'unità ideale vagheggiata da Fichte, in cui è dolce e beato il naufragare, è più che mai lontana dai nostri desideri e dai nostri pensieri e l'avvenire è più buio del passato.

Senza fede non si vive, insegna Fichte. Nè vale aver penetrato i misteri dello spirito nella sua piccola

vita d'un giorno, se lo spirito stesso non sa, non può, non vuole riavvicinarsi alla realtà infinita che supera le nostre meschine categorie di spazio e di tempo e le riassorbe tutte in sè stessa, incidenti eternamente mutevoli della sua esistenza, effimeri anche se durano alcune diecine di secoli, trascurabili anche se essi determinino il nascere e il morire d'un sistema di mondi.

Aver penetrato Kant come nessuno prima di lui l'aveva mai penetrato, illimpidendone la luce ancor spessa e confusa attraverso il prisma meravigliosamente lucido del suo pensiero, aver consumato trent'anni della sua vita in quest'indagine rigorosamente critica, abituando la propria mente a discernere a vagliare a sistemare sè stessa, per impedirle ogni volo troppo irregolare e vincere l'insidia della fantasia eternamente ribelle, aver patito ingiurie e persecuzioni per l'opera di pensiero compiuta senza accordi e transazioni colla realtà burlona e fannullona, per giungere poi egli stesso, « il sacerdote del pensiero e della scienza » *ad abbandonare il proprio asilo ormai compiuto e sicuro, per la disprezzata l'odiata la condannata metafisica dei suoi anni primi, che lezione e che esempio!*

Sete d'assoluto, sconfitta più completa e rovinosa del pensiero, quando esso, dopo la critica che demolisce abbia accennato ad edificare, — Agostino, Vico, Fichte — eterno brivido dello spirito di fronte a Dio, vittoria e sconfitta che appaia la conscia anima del filosofo a quella ignara e sorridente del bimbo.

IV

L' Introduzione alla Vita Beata *fu scritta da Fichte nell'estate del 1806 a Berlino per le sue lezioni*

a quell' Università, quando per la guerra con la Francia egli vi fu traslocato da Erlangen, ed a Berlino uscì in una prima edizione presso Reimer nel 1806 poco dopo la pubblicazione dell' Uber das Wesen der gelehrten *e dei* Grundzüge des gegenwartigen Zeitalters, *che ad essa sono strettamente uniti per l' affinità degli argomenti e lo spirito con cui vi sono trattati. Il libro portava questo titolo:* Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre.

La « seconda edizione definitiva » uscì pure a Berlino nel 1828, con qualche variante di non troppa importanza che nella traduzione noi abbiamo indicato in nota colle parentesi quadre.

Finalmente nel 1845 I. H. Fichte ripubblicava l' opera del padre presso Verlag von Veit *nel quinto volume dei* Sämmtliche Werke *di Fichte, colle varianti della prima e della seconda edizione.*

Nello stesso anno 1845 ne usciva a Parigi presso De Lagrange la traduzione francese, curata dal Bouillier con una prefazione di I. H. Fichte e un' altra dello stesso Bouillier.

Tolte le due prefazioni (di cui, quella di I. H. Fichte non è che un sunto aridissimo della filosofia Fichtiana senza quel calore di simpatia che ne dimostra la penetrazione piena e completa, e l' altra di Bouillier è un faticoso lunghissimo sommario della Introduzione alla vita felice) *la traduzione è accurata e pregevole e in genere tutto il lavoro, benchè sia fatto tutto sulla 2ª edizione senza tener conto della prima è diligente e corretto.*

Io ò condotto la mia traduzione sul V vol. delle Sammtliche Werke, *servendomi anche qua e là dell' edizione francese del Bouillier, benchè questa, come quasi tutte le edizioni francesi stemperi spesso ed*

allunghi deformandola, la concisione limpida e stringata del filosofo romantico.

Licenziando oggi il lavoro che mi tenne occupato per parecchi mesi mi auguro che lo spirito che lo pervade valga a risvegliare oggi, più che mai la coscienza dell' importanza capitale del problema metafisico e religioso, in quanti come me sentono la vanità, l' apatia, la piccineria della loro vita d' ogni giorno e anelano a un' esistenza spirituale dal più vasto e più puro significato.

Firenze, aprile 1911.

NELLO QUILICI.

INDICE

e dogmatica va contro la tendenza sulle opinioni contrarie e contro quell' indecisione che si decora col nome di scetticismo: dall' altra il suo contenuto sembra strano e prodigiosamente paradossale. Infine le persone non prevenute sono turbate e intimidite dai discorsi dei partigiani fanatici del male. Probabile accusa di misticismo contro la nostra dottrina. Scopo vero di questa accusa e delle altre simili ad essa 47

III. Come mai una parte della vita, che è un tutto organico, può mancare nella vita reale, come accade nella vita apparente? Questa difficoltà si risolve con questa considerazione: la vita spirituale non si sviluppa che a poco a poco nella realtà e soltanto passando per stasi successive. Esempio luminoso che ne porge il volgare che deduce il pensiero delle cose esteriori, dalla percezione sensibile e crede che tutta la conoscenza abbia il suo fondamento nell'esperienza. Determinazione del grado più elevato del pensiero in opposizione col pensiero delle cose esteriori. In che cosa questo vero pensiero si distingue dall' opinione? Il suo oggetto è il medesimo ma la sua forma differisce. Applicazione di questo pensiero agli elementi più elevati della conoscenza. L' essere non è *divenuto:* nulla in lui è *divenuto*,(1) egli è assolutamente unico, identico a sè stesso. Bisogna distinguere dalla sua essenza la sua esistenza che è necessariamente la coscienza dell' essere. Questa coscienza appartenente all' essere è nello stesso tempo coscienza di sè medesimi. Essa ignora in che modo derivi geneticamente dall' essenza stessa dell' essere nella sua propria esistenza e nelle sue determinazioni particolari della realtà, ma sa in generale che questa reale determinazione nella sua essenza è identica con l' intima essenza dell' essere 69

IV. Ciò che è assolutamente necessario ~~è~~ ciò che è necessario soltanto relativamente alla vita felice. Come mai l' essere, poichè *esiste*, come *è*, in sè stesso, può en-

(1) Ma il divenuto stesso continuando ad essere continua a divenire è ancora divenire

trare in tutta la sua unità nell' esistenza o nella coscienza e nella varietà? La risposta a questa domanda non è necessaria che relativamente alla vita felice. Sua soluzione. La distinzione (l'« in quanto » *das alls)* che risulta da una distinzione che non appartiene all' esistenza. La caratteristica per l' antitesi è l' antitesi assoluta e il principio di ogni divisione. Questa distinzione pone come essere fisso ciò che è caratterizzato quindi, ciò che è in sè la vita intima di Dio, diventa un mondo fisso. Questo mondo è caratterizzato o formato nell' infinito pel fatto di questa distinzione che è assolutamente indipendente e libera 89

V. Principio d' una divisione nuova della scienza. Questa divisione non ha per oggetto il mondo in sè medesimo ma la riflessione sul mondo deriva da i diversi punti di vista con i quali si può considerare il mondo, che resta in sè stesso uno ed identico. Questa seconda divisione si riallaccia strettamente alla prima. Essa produce 5 modi diversi di considerare il mondo. Il primo e più diffuso punto di vista che domina nella filosofia di questo tempo, consiste nell' attribuire *realtà al mondo sensibile o alla natura.* Il secondo punto di vista pone il reale in una legge che si impone alla libertà ed è ordine del mondo. È il punto di vista della *legalità obbiettiva* o dell' imperativo categorico. Il terzo punto di vista consiste nel collocare la realtà in una legge della libertà che crea un mondo nuovo nel seno del mondo attuale: è il punto di vista della *vera moralità.* Il quarto punto di vista pone la realtà *in Dio solo* e nella sua manifestazione: è il punto di vista religioso. Il quinto consiste nel vedere chiaramente la derivazione della varietà dal seno della vera realtà che è l' unità: questo punto di vista è quello della *scienza.* Tuttavia la vera religione non è una semplice maniera di considerare il mondo, non esiste che a condizione di essere unità della vita in Dio. Sen-

primo punto di vista. Nel secondo punto di vista, che 2°
è quello della legge, l'affetto per la realtà è un imperativo donde risulterebbe un giudizio disinteressato, se l'interesse per noi stessi che vi si unisce non lo cangiasse nel desiderio di non avere a disprezzare noi stessi. Questo sistema riduce a nulla ogni amore nell'uomo e lo mette al di sopra d'ogni bisogno. Lo stoicismo non è che pura apatia in rapporto alla felicità sensibile e alla felicità spirituale . (Vedi II Vol.)

VIII. Concezione più approfondita della dottrina dell'essere. Tutto ciò che deriva dalla manifestazione dell'essere è compreso sotto la denominazione generale di forma. Nella realtà l'essere è assolutamente inseparabile dalla sua forma e l'esistenza della forma è fondato sulla necessità intima dell'essenza divina. Applicazione di questo principio alla seconda parte della forma, alla quintuplicità o alle cinque maniere di concepire il mondo. Questa seconda parte della forma costituisce un *io* libero e indipendente come punto d'unità organica di tutta la forma. Dell'essenza della libertà. Affetto dell'*io* per la sua indipendenza. Questo affetto dispare appena che per la perdita completa della libertà si annullano le diverse maniere nelle quali soltanto la libertà è possibile. La presenza o l'assenza dell'amore di sè stessi genera due maniere generali e intieramente opposte di considerare il mondo. Dalla prima deriva la tendenza al godimento sensibile che è l'amore per l'*io* determinato in certa maniera dagli oggetti e nel punto di vista della conformità alla legge, l'amore per la libertà puramente formale che tiene il posto dell'amore per una determinazione obbiettiva di sè stessi. Caratteristica dell'amore donde nasce l'imperativo categorico. Per l'annullarsi nell'amore del nostro *io* la volontà dell'*io* si confonde con quella di Dio. Di qui risulta il terzo punto di 3°
vista che appartiene alla moralità superiore. Rela-

zione in cui si trova questo punto di vista colle circostanze esteriori. Sua opposizione con la superstizione generata dai bisogni sensibili . . . . (Vedi II Vol).

IX. Il nuovo mondo che la moralità superiore crea nel seno del mondo sensibile è la vita immediata di Dio medesimo nel tempo. Noi non possiamo conoscere questo nuovo mondo che in maniera immediata nella nostra propria vita. Non possiamo caratterizzarlo in generale che con questo solo mezzo: ogni cosa è goduta per sè stessa e non come mezzo verso un fine qualsiasi. Esempi che lumeggiano l'idea di questo nuovo mondo. Esempi desunti dalla bellezza della scienza e dalle manifestazioni del talento naturale per la produzione della scienza e della beltà. Tuttavia l'uomo elevato al punto di vista della moralità superiore aspira per la sua attività a una certa influenza sul mondo esterno. Finchè il desiderio del buon esito della propria attività s'unisce col piacere della pura attività, la moralità superiore è ancora suscettibile di dolore. Nel punto di vista religioso scompaiono insieme questo desiderio di successo e questa possibilità di dolore. Principio dell'individualità. Ognuno à la sua parte propria nella vita divina. Prima legge della moralità e della vita felice. Ognuno deve comprender bene questa parte che gli è propria. Caratteristica generale della volontà morale e religiosa in quanto esce dalla sua vita intima per manifestarsi al di fuori . . . . . (Vedi II Vol.)

X. Dell'insieme e del punto di vista più elevato di queste lezioni. L'essere contrapponendo sè a sè stesso per mezzo della riflessione nell'indipendenza dell'*io* che è la forma della riflessione, è legato a questa forma dal solo amore collocato al di là dalla sfera d'ogni riflessione. Questo amore genera la pura nozione di Dio, è la sorgente d'ogni certezza. L'amore arriva, per mezzo dell'idea, all'assoluto nella vita senza alcuna modificazione. L'amore allarga all'infinito la

riflessione nella forma di cui soltanto si trova la possibilità dell' infinità. L' amore infine è la fonte della scienza. Nella riflessione viva e reale questo amore si manifesta immediatamente per mezzo dell' attività morale. Caratteristica dell' amore degli uomini nell'uomo morale e religioso. Specchio della sua felicità (Vedi II Vol.)

XI. Considerazioni pratiche. Ostacoli che impediscono una communicazione intima tra il professore e l' uditorio. Mancanza di confidenza e d' abbandono del così detto scetticismo. Attuali circostanze esteriori. Supposizione assoluta e reciproca che domina nella folla che tutti gli uomini non valgono meglio gli uni degli altri. Dell' umanità moderna. Come l' uomo trionfa di questi ostacoli . . . . . (Vedi II Vol.)

(Tutte le note aggiunte a pie' di pagina sono del traduttore).

PREFAZIONE

Le lezioni che do oggi alle stampe formano un tutto unico con quelle che ò pubblicate sotto il titolo di « Caratteri fondamentali del secolo presente » e con quelle che intitolai « Carattere essenziale del pensiero » (Berlino, Himburgh) nelle quali ò sviluppato il mio pensiero fondamentale trattenendomi su un punto particolare di esso. Come sono ora riunite esse compongono un sistema di insegnamenti popolari, di cui le lezioni attuali sono il punto culminante e la luce.

Questa dottrina è il risultato della mia educazione filosofica, continuata per sei anni consecutivi con più *larghezza* e maturità, a partire dal principio fondamentale che formulai tredici anni sono. Se questo principio, come spero, à prodotto varie mutazioni nel mio ordine di idee, non è poi in sè stesso cambiato per nulla in alcun punto.

Via via, come le circostanze mi ànno portato a scegliere questo argomento, mi ànno suggerito lo schema interiore e la forma interna nella quale ò poi sviluppato le mie idee. Così lo sviluppo che ò dato a queste lezioni non è dipeso dalla mia volontà ma dal tempo in cui esse dovevano essere

forzatamente preparate: alcuni uditori ed amici miei che le avevano giudicate con favore mi ànno persuaso a pubblicarle. Ora se io avessi voluto ritornare col pensiero sul lavoro compiuto, non avrei forse potuto darle mai alle stampe: che essi se la prendano dunque con sè stessi, se il successo non corrisponde alla loro aspettativa. Per parte mia, considerando tutta la confusione che una qualsiasi impulsione forte può generare negli spiriti e l'ingratitudine che è l'inevitabile eredità di chi desidera fortemente il bene, non so più qual contegno tenere rispetto al pubblico, non so più qual risoluzione prendere in cose come queste, non so più come si debba parlare a questo pubblico, non so neppure se valga ancora la pena indirizzarsi a lui con la stampa.

I

La vita è amore, dunque la vita e la felicità sono in sè stesse una sola e medesima cosa. — Distinzione tra la vita vera e la vita puramente apparente. — La vita e l'essere sono pure una sola cosa. — Il vero essere è eternamente identico a sè stesso e invariabile: l'apparenza al contrario è variabile. — La vita vera ama questa unità cioè Dio. — La vita apparente ama il mutevole cioè il mondo. — La apparenza stessa non è sopportata e conservata nell'esistenza che dall'aspirazione verso l'Eterno. — Or questa aspirazione non è mai soddisfatta nella vita puramente apparente, quindi questa è eternamente infelice. L'amore invece alla vita reale è continuamente soddisfatto e quindi la vita reale è felice. — L'elemento della vera vita è il pensiero.

« Metodo per arrivare alla vita beata » tale è il titolo sotto il quale sono state annunciate le lezioni che io oggi comincio.

Obbligato a sottomettermi all'opinione comune, per poterla poi meglio correggere, ò dovuto esprimermi in qualche maniera, benchè in realtà questa espressione di « *vita beata* » contenga una vana ripetizione. La vita infatti è necessariamente felice poichè la vita è la felicità e vi è contradizione nell'idea d'una vita che non fosse felice. La morte soltanto è l'infelicità. Io avrei dunque dovuto, per parlare con più esattezza, dare per titolo alle lezioni che mi son proposto di farvi, « il Cammino della Vita » o « la Dottrina della Vita » oppure, prendendo l'idea da un altro punto di vista, « il principio della fe-

licità », o « la dottrina della felicità ». Se frattanto in molti casi accade che non tutto ciò che sembra vivo sia felice, gli è che difatti, ciò che non è felice non è vivo e rimane in gran parte inabissato nella morte e nel nulla. La vita, come ò già detto, è essa stessa la felicità. Nè potrebbe essere altrimenti, dal momento che la vita è solo amore e la forma e la forza tutta intiera della vita consiste nell'amore e nasce dall'amore. Con queste parole io ò ora espresso uno dei principî più profondi che possa scoprire l'intelligenza di cui tuttavia si può scoprire l'evidenza con appena un piccolo sforzo di attenzione.

L'amore *divide* per così dire in un doppio essere, l'essere morto in sè stesso e, mettendolo di fronte a sè, ne fa un *io* e una *persona*, che si contempla e pensa sè stessa.

In questa personalità è la radice d'ogni vita. In seguito l'amore *riunisce* e *ricollega* in modo più intimo l'*io* diviso, che senza l'amore si contemplerebbe con freddezza e senza interesse.

Questa unità in una dualità, che non si annienta mai, che dura eternamente, è ciò che si dice *vita*. (1) Ma l'amore è, oltre a ciò, la contentezza, l'appagamento, il godimento di sè medesimi e conseguentemente

---

(1) Guazzabuglio di parole che vogliono in fondo dir questo: l'*amore* può essere considerato in senso *metafisico* e in senso *umano*: in senso *metafisico* è principio di vita perchè è il misterioso legame tra l'*io* e il *non io* (Dio e uomo — spirito umano e universo materiale e sensibile) — in senso *umano* è pure principio di vita perchè è il sentimento che sostiene, illumina e rinvigorisce la vita stessa (amore nel senso comune); nell'un caso e nell'altro è dunque *la felicità*.

la felicità: donde risulta chiaramente che l'amore, la vita e la felicità sono assolutamente la stessa e identica cosa.

Io ò detto ancora che non tutto ciò che sembra vivente, lo è poi di fatto nella realtà. Ne risulta, secondo il mio pensiero, che la vita può essere considerata sotto un duplice punto di vista, quello della *realtà* e quello dell'*apparenza* ed è così infatti che io la riguardo. (1)

Notiamo intanto: questa vita puramente apparente sarebbe destituita altresì della apparenza e piomberebbe nel nulla, se essa non si fondasse e si appoggiasse in qualche maniera sul vero essere; se, non essendovi altra realtà che la vita, questa vita reale non entrasse in qualche maniera nella apparente e non si mescolasse con essa. Non vi può essere nè morte assoluta nè infelicità assoluta, perchè, dal momento stesso che si suppone questa morte o questa infelicità, si accorda loro un'esistenza e non vi è che l'essere e la vita *vera* che possano esistere. Ogni essere incompleto è adunque solamente una mescolanza di ciò che è morto e di ciò che è vivo. In qual maniera abbia luogo questa mescolanza e quale sia, anche agli infimi gradini della vita, questa eterna imagine della vita vera è ciò che io spiegherò ben presto.

Ancora: l'amore è sempre il punto culminante e il centro medesimo di questa vita apparente.

Cioè l'apparenza, come noi ben tosto vedremo, si può produrre sotto forme diverse e variate all'infinito. Ora tutte queste forme diverse della vita apparente sono vive sotto il punto di vista della apparenza (o piuttosto allora esse *sembrano* aver vita)

quando si voglia parlare rigorosamente secondo la realtà ; ma quando si domandi come mai il principio comune della vita si trova diversificato in tutte queste forme individuali, ciò che dà a ciascun individuo il carattere esclusivo della vita particolare, rispondo che ciò è l'amore di questa vita particolare e individuale. *Rivelami quel che tu ami davvero, ciò verso cui tendi ed aspiri con tutte le forze del tuo desiderio, allorchè tu speri d'entrare nel perfetto possesso di te medesimo — e mi avrai rivelato la tua vita. Il tuo amore è la tua vita.* Questo amore che tu mi riveli è precisamente la tua vita, la radice, la sede, il centro della tua vita. Tutti gli altri tuoi movimenti non appartengono alla vita, se non sono diretti verso il centro unico della vita. (Ma quante persone saprebbero dire ciò che esse amano? Per conseguenza *non vivono).*

Ecco ciò che abbiamo a dire in generale sulla identità della vita dell'amore e della felicità. Ora stabiliamo la distinzione rigorosa della vita vera da quella puramente apparente.

Anche l'*essere,* (questa volta, vedete, dico « l'essere ») è ancora una sola e medesima cosa (colla vita). Solamente la vita può *esistere (dasein)* da sè stessa e per sè stessa e conseguentemente la vita, purchè sia *vita* pura e semplice, importa con sè l'*essenza (sein)* (1). Ordinariamente si concepisce l'es-

(1) La distinzione tra il *Seyn* e il *Daseyn,* tra l'essenza e l'esistenza è anteriore al Fichte ma egli fu di quelli che più rigorosamente la mantenne, difendendola anche da chi tendeva a sopprimerla. Idealmente essa deriva, come avverte il Croce nella

sere come qualche cosa di immobile, di fisso e di morto e gli stessi filosofi quasi senza eccezione lo ànno così concepito, anche quando l'ànno proclamato come l'assoluto. Errore che viene da una nozione astratta e morta dell'essere. Non nell'essere in sè si trova la morte ma nella concezione morta di un contemplatore senza vita.

Noi abbiamo altrove dimostrato (1) — a quelli almeno che erano capaci di comprenderla — che questo errore è la fonte prima di tutti gli altri e che per esso soltanto il mondo della verità e il mondo degli spiriti rimane per sempre ostinatamente chiuso avanti allo sguardo: qui ci basta ricordare questa dimostrazione.

Logica dalla confusione tra « l'essenza, che è esistenza, cioè concetto: e l'esistenza, che non è essenza, cioè le rappresentazioni ». La filosofia moderna à definitivamente stabilito l'unità di *essenza* e di *esistenza:* nulla *esiste* se naturalmente non *è* e d'altra parte nulla può *essere* se non *esiste.*

(1) Qua e là in parecchi dei suoi precedenti scritti filosofici, specialmente nell'« Essenza della sapienza » (1806, Berlino). « L'essere, in quanto essere, *è* in maniera assoluta vivente e attivo in sè stesso e non vi è altro essere che la vita. Esso non è morto, inerte, immobile in sè medesimo... La vita unica, la vita esistente da sè e per sè è la vita di Dio o dell'assoluto, perchè queste due parole sono sinonimi e quando noi diciamo la vita dell'assoluto ci serviamo d'un modo di dire, poichè in realtà l'assoluto è la vita e la vita l'assoluto. Questa vita divina esiste per sè stessa, è fissa in sè stessa, à la sua sede in sè stessa, dimora in sè stessa, non si produce che entro sè stessa, non è accessibile che a sè stessa. Essa è tutto l'essere e al di fuori di essa non vi è alcun altro essere. Per conseguenza essa non è soggetta ad alcuna specie di mutamento. Ora, questa vita divina si esterna, si produce, si manifesta come tale, cioè come vita divina; e la sua esposizione, la sua manifestazione, la sua esistenza esteriore è il mondo ». (pag. 25-27).

Analogamente: come l'essere e la vita non sono che una sola e medesima cosa, anche la morte e il nulla sono identici. Ora come ò detto anche sopra, non si può avere nè morte assoluta nè nulla assoluto, ma soltanto la loro apparenza e questa apparenza consiste in una mescolanza di vita e di morte di essere e di non essere. Ne segue che l'apparenza dal punto di vista di ciò che ne fa una apparenza e di ciò che in essa si oppone all'essere ed alla vita vera, non è che la morte e il nulla.

Oltre a ciò l'essere è assolutamente semplice, non à nulla di distinto, non è composto di più esseri, ma è l'essere puro e semplice. Vi è in questa proposizione come nella precedente una idea che è ordinariamente disprezzata o anche completamente ignorata: tuttavia chiunque voglia seriamente considerare la questione può subito persuadersi della sua verità e della sua evidenza. Noi ora non abbiamo nè il tempo nè l'intenzione di far sugli individui presenti le preparazioni e per così dire le iniziazioni necessarie per farli diventar capaci di riflettere seriamente su questo soggetto: vogliamo solamente presentare e impiegare i risultati di queste premesse, i quali si raccomanderanno da sè medesimi a chi senta dirittamente e senza preconcetti.

Per quanto riguarda le premesse più profonde, ci accontenteremo di esprimerle in maniera chiara e determinata, salvaguardandole da ogni malinteso.

Così, riguardo alla tesi che abbiamo or ora presentata questa è la nostra opinione: « l'essere solo *è*, nulla vi è che non sia l'essere o sia al di là dell'esse-

re ». (1) Sembrerebbe un' assurdità, dunque, pensare a qualche cosa che *è* « di là dall' essere ». Tuttavia proprio questa assurdità è nascosta in fondo all' idea volgare dell' essere. Perchè secondo questa volgare idea si suppone qualche cosa che non è e non può essere di per sè stessa e vi si dà una esistenza che esattamente parlando è l' *esistenza del nulla:* ed è da queste due assurdità che si fa risultare il vero ed il reale. Questa volgarissima tesi viene confutata dalla tesi che segue: — Soltanto l' essere è, niente è che non sia da sè e per sè. — Noi aggiungiamo ancora: questo essere è semplice, identico a sè medesimo, immutabile ed invariabile, non à alcuna nascita nè alcuna morte, alcun cangiamento, alcun gioco di trasformazione, ma sempre immobile, sempre identico a sè stesso, persevera nell' essere. — In poche parole noi abbiamo dimostrato la verità di questa asserzione: ciò che è per sè medesimo è ciò che è, è compiutamente, è immediatamente senza che vi si possa più aggiungere alcuna cosa.

---

(1) Centro della filosofia fichtiana: meglio: di tutte le filosofie idealistiche. Fichte avverte l' estrema semplicità della cosa: eppure sopra questo giuochetto di parole si basano intieri sistemi di filosofia: « se la vita (l' essere) *è* dove *è*, dunque non vi può essere una vita *riflessa, comunicata,* vivente per altra forza che non la propria: dunque non v' è trascendenza tra vita divina e umana: dualismo tra spirito e materia: come è possibile pensare a qualche cosa che esiste (dunque *è*) ma per opera d' altri? » L' uomo insomma, senza Dio, sarebbe o non sarebbe? E se non sarebbe, perchè distinguerlo da Dio e non confonderlo, *unificarlo* con lui? Il nostro attimo è dunque l' attimo divino *(immanenza).*

Così noi abbiamo aperta all'intelligenza la via della distinzione caratteristica tra la vita vera, che è una sola cosa coll'essere, e la vita puramente apparente, che, in quanto non è apparente, è identica col non essere. L'essere è semplice, invariabile e resta sempre uguale a sè stesso. L'apparenza invece è un cangiamento continuo, una continua sospensione tra ciò che diviene e ciò che non è più, ed è per questo che la vita apparente è pure essa un cambiamento continuo, una continua sospensione tra ciò che diviene e ciò che non è più ed è senza posa trascinata attraverso variazioni senza fine. Il centro della vita è sempre l'amore. La vita vera ama ciò che è unico, l'invariabile, l'eterno: la vita apparente si sforza d'amare ciò che è mobile nella sua mobilità, come se ciò che passa potesse essere amato o dare occasione all'amore.

Questo oggetto amato dalla vera vita è quello che noi comprendiamo o dovremmo comprendere sotto il nome di Dio. L'oggetto dell'amore della vita apparente è ciò che ci appare come il mondo e ciò che noi chiamiamo mondo. La vera vita vive dunque in Dio ed ama Dio: la vita apparente vive nel mondo e si sforza di amare il mondo. Da qualunque lato essa abbracci il mondo poco importa. Ciò che l'opinione volgare chiama depravazione morale, peccato, delitto, può essere, sì, più dannoso e pericoloso per la società umana, di molte altre cose che essa considera come innocenti od anche lodevoli ma, dal punto di vista della verità, ogni vita che diriga il suo amore su ciò che passa e cerchi il suo godimento in un qualsiasi oggetto che non sia l'eterno, l'immuta-

bile, per ciò stesso che cerca la sua felicità in questi altri oggetti, è una vita da nulla, di miseria, di infelicità.

La vera vita vive di ciò che è invariabile: essa dunque non è suscettibile di un accrescimento e di una diminuzione come non lo può essere l'*Invariabile* medesimo nella quale essa vive. Essa è ad ogni istante perfetta, è la più alta vita che sia possibile e in tutta l'eternità resta ciò che è ad ogni momento della sua durata. La vita apparente non vive che in ciò che è variabile e non può quindi rimanere per due momenti di seguito identica a sè stessa. Ogni momento che segue assorbe il momento che precede: così la vita apparente è una morte continua non *vive* che *morendo*, non vive che nella morte.

La vera vita, abbiamo detto, è felice per sè stessa (1): la vita apparente è necessariamente misera e infelice. La possibilità d'ogni gaudio, d'ogni gioia, d'ogni felicità — qualunque sia la parola con cui esprimete la coscienza generale del benessere, — si fonda sull'amore, sullo sforzo, sul desiderio. Essere uniti con l'oggetto amato, essere intieramente perduti in lui, ecco la felicità: essere separati o allon-

---

(1) Di per sè stesso vivere è gioire: e l'inverso: gioire è vivere, cioè non ottenebrare questo semplice e necessario atto di *vivere* con allucinazioni e fantasmi della nostra mente (ecco la vita *apparente*). Per questo la vita più felice è la primitiva (i selvaggi sono l'oggetto più giusto dell'invidia umana) e per questo le convenzioni della buona società e i trabiccoli con cui tentiamo di illudere noi stessi e crearci artificialmente la felicità, sono vani e fallaci: e l'amarezza corona e intorbida tutti i nostri sforzi in questo senso.

tanati da lui senza potere esser liberi di tendere ed aspirare verso di lui, ecco l'infelicità.

Tale è adunque il rapporto tra l'apparenza — o il finito e contingente — con l'essere assoluto — o l'infinito e l'eterno. — Ciò che deve essere la giustificazione della apparenza, e la ragione della sua esistenza — quando essa esistesse soltanto come apparenza, ciò insomma che noi abbiamo promesso di caratterizzare — è *l'aspirazione verso l'eterno*, desiderio ardente d'essere unito e di confondersi con l'essere che non perisce, sentimento acuto, profondato nel cuore dell'uomo, come il tronco per le radici alla terra, senza di cui qualunque parvenza di vita cade nel vuoto e si annulla. Ed è partendo da questa aspirazione, sulla quale riposa ogni esistenza finita, e che la vita apparente si eleva o no alla vera vita. Se essa giunge alla vera vita e vi penetra, questa misteriosa spiegazione è giustificata e compresa come amore dell'eterno; l'uomo vede allora ciò che desidera, ciò che ama e di cui à veramente bisogno.

Così soltanto può essere lo spirito, sempre e in ogni condizione soddisfatto: poichè l'Eterno ci circonda di continuo, offrendosi a noi e noi null'altro abbiamo a fare che coglierlo; e, una volta colto, egli non può essere più perduto. Colui che à la vera vita lo à colto e lo possiede per sempre tutto intiero e indivisibile, in tutta la sua pienezza ad ogni momento della sua esistenza ed è felice per l'unione con l'oggetto amato. Egli è incrollabilmente persuaso che ne goderà per tutta l'eternità e perciò si sente sicuro contro ogni specie di dubbio, di timore o di inquietudine.

Colui che non è giunto alla vera vita sente questa aspirazione ma non la comprende. Tutti gli uomini vorrebbero essere felici, tranquilli e soddisfatti della loro condizione, ma essi poi non sanno dove troveranno questa felicità, non comprendono ciò che veramente amano e ciò a cui aspirano. Credono che si possa trovare la felicità in ciò che si presenta immediatamente ai loro sensi, cioè nel mondo. In realtà, dal punto di vista del loro spirito, null'altro esiste che il mondo. Essi si mettono coraggiosamente in caccia della felicità, si appropriano il primo oggetto venuto che piace loro, che promette di soddisfare il loro desiderio e vi si abbandonano con amore. Ma subito rientrano in sè stessi e si domandano: — « Sono io, ora, felice? » — Dal fondo della loro coscienza sorge una voce che grida: — « Oh no! Tu sei ancora vuoto come prima, avido come prima di bene! » — Stanchi di questa illusione, pensano allora che non si sono ingannati altro che sulla scelta dell'oggetto e si gettano su di un altro. Ma anche questo non li soddisferà più del primo: nessun oggetto potrà sotto il cielo e le stelle soddisfarli mai. Eterno inganno, che non muta: che non può mutare: che, guai se mutasse! Perchè è proprio questo sentimento — che nulla di ciò che è passeggiero e finito potrà mai soddisfarli, — che li stringe, li lega, li avvince all'eterno: per cui permangono nell'esistenza. Se riuscissero un giorno a trovare un oggetto finito che potesse soddisfarli intieramente, quel giorno essi sarebbero espulsi per sempre dal seno della divinità e gettati nella eterna morte del nulla. Così trascorrono la loro vita agitata da un desiderio e da una angoscia continui. In qualunque condizione

si trovino, essi pensano che se potessero cambiare starebbero meglio: cambiano e non si trovano meglio. A qualunque punto siano arrivati pensano che, se potessero salire sino all'altezza che il loro occhio discerne sarebbero liberi dall'inquietudine che li tormenta: salgono e vi ritrovano sempre la stessa inquietudine. Quando all'età matura, — allorchè l'ardore e le gioiose speranze della giovinezza sono svanite, — incominciano a riflettere e considerano la vita che ànno sino al presente condotto ed osano derivarne una lezione definitiva — ànno il coraggio di confessare che non vi è assolutamente alcun bene terreno che possa dare la perfetta felicità. Ed ecco. Abbandoneranno intieramente ogni pretesa a qualsiasi felicità, a qualsiasi pace e si sforzeranno per quanto possono di spegnere o indebolire questo inestinguibile desiderio che vive ancora nella loro anima e chiameranno questo marasma la sola vera saggezza, questa disperazione di salvezza la vera salvezza, questa pretesa scienza — che l'uomo non è fatto per la felicità, ma solamente per una sterile agitazione nel nulla e col nulla soltanto in vista, — la sola vera scienza. O ancora. Non abbandoneranno la speranza della felicità in questo mondo e si contenteranno di una felicità al di là del sepolcro che una antica tradizione promette loro. Compassionevole illusione. Senza dubbio anche al di là del sepolcro è la felicità: ma essa appartiene a coloro pei quali era già cominciata al di qua, ed è assolutamente della stessa natura di quella che noi possiamo gustare quaggiù.

Non basta farsi sotterrare per giungere alla fe-

l'altrità è già altrique

licità. Nella vita futura e nella serie infinita di tutte le vite future, gli uomini di cui io parlo cercheranno ancora inutilmente come adesso la felicità, essi che la cercarono altrove piuttosto che nell' Eterno. Perchè la felicità li circonda già sulla terra in tal modo, che essi non potranno avvicinarsi a lei più che ora non le siano vicini (1).

Così il miserabile figlio dell' eternità, cacciato dalla dimora paterna, la va cercando senza sostare mai, circondato dalla sua eredità celeste senza osare tendere su di lei una mano troppo timida, nei deserti ove si sforza da pertutto di edificarsi un asilo. Fortunatamente la pronta rovina d' ognuno di essi gli ricorda che non si può trovare riposo in nessun luogo se non nella casa del padre suo. La vera vita è necessariamente la stessa felicità e la vita apparente il suo contrario.

Ed ora: l' elemento, il fluido vitale o, se qualcuno comprende meglio questa parola, la forma sostanziale della vera vita è *il pensiero*. Nessuno infatti può essere tentato di attribuire seriamente e nel vero significato della parola la vita e la felicità ad un essere che non avesse coscienza di sè medesimo. Ogni vita suppone la coscienza di

---

(1) Così è il misticismo di Fichte. Non variato o tessuto di fantasie sensibili: fermento di sogni terreni, ove ogni imagine è per così dire vestita di carne e si presenta coi colori e l' aspetto dei sensi (misticismo meridionale ad es. di S. Caterina, apparecchio alla morte di S. Ignazio); ma non è neppure fatto di astrazioni illogiche o nebulose. Questa concezione dell' *al di là* dovrebbe far pensare ogni lettore.

sè medesimo: soltanto la coscienza di sè stesso può cogliere la vita e goderne (1).

Inoltre la vera vita e la felicità consistono nell'unione con ciò che è invariabile ed eterno. Ora l'eterno non può essere raggiunto che dal pensiero: non ci è accessibile che per questa sola via. Noi concepiamo l'Uno e l'Invariabile come la ragione della nostra esistenza e dell'esistenza del mondo. Dapprima, egli è il principio di qualche cosa, si è manifestato sul finito, non è rimasto nel nulla: in seguito questo *qualche cosa* di cui è il principio è fondato sopra la sua intima essenza, che in questo modo soltanto è *comprensibile* ed è in ogni altro *incomprensibile* e che non può manifestarsi in altro modo se non in quello in cui si è manifestata. Così adunque, la vera vita e la felicità esistono nel pensiero cioè in una certa concezione determinata di noi medesimi e del mondo considerati come un'emanazione dell'essenza intima e nascosta dell'essere divino. Così la dottrina stessa della felicità non può essere altra cosa che una dottrina della scienza e non si può avere dopo tutto altra dottrina che la dottrina della scienza. La vita reale riposa sullo spirito cioè sulla vitalità del pensiero che à il suo fondamento in sè stesso perchè al di fuori dello spirito nulla vi è di reale. Vivere davvero significa pensare e riconoscere la verità.

---

(1) Infatti godimento è *consapevolezza:* funzione prettamente umana. Altrimenti la vita perfetta, come la felicità perfetta, sarebbe negli animali: mentre essa è sempre frutto di squisitezza non di grossolanità spirituale. E, a sua volta, la grossolanità consiste nel far velo alla propria intima vita, che semplicemente e puramente fluisce, di torbide complicatezze esteriori o formali.

Tale è la verità. Nessuno si lasci dunque turbare dalle ingiurie che questa età empia e grossolana à prodigato per ciò che si dice speculazione. Per apprezzare il valore di queste ingiurie, sappiate che esse venivano da persone che non attendevano per nulla alla speculazione. Nessuno di coloro che l'ànno conosciuta l'à ingiuriata. La divinità non può essere raggiunta che dallo sforzo più elevato del pensiero: è impossibile raggiungerla con un altro organo. Rendere sospetto di fronte agli uomini questo slancio sublime del pensiero è volerli privare per sempre del godimento di Dio e della felicità.

Dove sarebbe l'elemento della vita e della felicità se non fosse nel pensiero? Forse nelle sensazioni e nei sentimenti — poco importa che si tratti dei godimenti sensuali più grossolani o delle estasi più pure e più profonde? — Ma in qual modo un sentimento, che è per sua natura accidentale, potrebbe dar garanzia della sua esistenza immutabile ed eterna?

Come potremmo noi contemplarla e gioirne in mezzo a questa oscurità, che per la stessa ragione include anche il sentimento? No: non vi è che il lampo della pura conoscenza, intieramente trasparente di fronte a sè stessa e che liberamente si possiede, che possa, per questa sua chiarezza, darci garanzia della sua eterna esistenza! — L'elemento della vita felice sarebbe forse nelle azioni virtuose? Consisterebbe forse in ciò che i profani chiamano virtù, cioè nel compiere regolarmente il proprio dovere, adempiere scrupolosamente alle proprie funzioni, lasciare a ciascuno il proprio o ancora dare un po' di ciò che si possiede agli indigenti? Ma le leggi ormai costringeranno sempre gli uomini a seguire questa virtù,

come ànno fatto sino ad ora e i *fuori-legge* vi ecciteranno senza sforzo, quasi macchinalmente la compassione. Quanto alla vera virtù, a questa attività veramente divina che *liberamente* fa il bene seguendo il vero nel mondo, nessuno vi si eleverà se non colui che concepisce chiaramente la divinità e l'abbraccia con amore. Ma colui che la concepisce così non potrà, malgrado anche sè stesso, non amarla.

Io son lontano dal pensare che questa dottrina sia una dottrina nuova sul mondo dello spirito, poichè è la vecchia dottrina che è arrivata fino a noi attraverso tutti i tempi. Così per esempio il cristianesimo fa della *legge* la condizione della vera vita e della felicità e rigetta senza eccezione come cosa morta e non esistente tutto ciò che non rampolla dalla fede. Questa fede consiste precisamente in ciò che io ò chiamato il pensiero, cioè la vera, l'unica vera concezione di noi medesimi e del mondo nell'essenza immutabile di Dio. È solamente allorchè questa fede, questo pensiero puro e vivificante è scomparso dal mondo, che si è collocato nella virtù la condizione della vita felice e cercato dei frutti squisiti su un albero selvatico.

Io ò promesso di indicare un metodo per arrivare a questa vita che ò ora descritto nelle sue linee generali e mi sono impegnato a indicare i mezzi e le vie per le quali l'uomo può entrarvi felice e impadronirsene. Ma tutto il mio metodo è compreso in questa osservazione. Non si richiede all'uomo di creare l'eterno, cosa che egli non potrebbe far mai: l'eterno è in lui stesso, di continuo lo circonda: che

egli soltanto non cerchi l'accidentale, il nulla, col quale mai si può unire la vera vita e allora immediatamente raggiungerà l'eterno e la felicità. Noi non possiamo coi nostri sforzi attirare a noi la felicità, ma possiamo allontanare la nostra miseria e immediatamente la felicità stessa viene a prendere il posto della miseria. La felicità come abbiamo veduto è il riposo e la concentrazione nell'unità; l'infelicità è la diffusione nella diversità e nella varietà. Così diventare felici è ricondurre il nostro amore dalla varietà all'unità.

Ciò che si abbandona alla varietà s'effonde, si spande, scorre come l'acqua. Questa concupiscenza che ci porta ad amare ora questo ora quello e un gran numero di cose nello stesso tempo, fa sì che non amiamo nulla. Mentre ovunque vorremmo restar presso la nostra anima raccolti, non riusciamo a restarvi un attimo solo. Questo nostro esser trascinati verso la varietà è, ci sembra, la nostra propria natura e noi siamo nati con essa. Perciò il ritorno dello spirito verso l'unità che sfugge alla vista naturale del nostro spirito e non può esser scoperta che con uno sforzo di pensiero, è violenza. È come un raccoglimento dello spirito, come un ritorno dello spirito su sè medesimo, come la gravità in opposizione alla frivolezza con cui la vita s'abbandona e si perde nella molteplicità, come la profondità in opposizione allo spirito superficiale, che volendo abbracciare tutto finisce in realtà per non abbracciare nulla. Questa profonda gravità, questo raccoglimento severo dello spirito su sè medesimo è la *sola* condizione con la quale possiamo ottenere la vita felice, ma a questa condizione si è bene sicuri di

Pensiero puro è Autologia

ottenerla certamente ed infallibilmente. È vero, sì: il nostro spirito, distaccandosi così dalle cose visibili, finirà col far impallidire e sparire a poco a poco gli oggetti del suo antico amore: ma noi li troveremo rivestiti d'una bellezza ideale nella purezza del mondo nuovo, che si apre avanti a noi. Tutta la nostra antica vita muore, finchè noi la ritroviamo come una leggera appendice della nuova, che sta per sbocciare. Ma tale è l'inevitabile destino di tutto ciò che è finito. Per arrivare alla vita il finito deve passare per la morte. Ciò che è mortale deve morire e nulla può affrancarlo da ciò che costituisce la sua essenza. Anche nella vita apparente il finito muore, ma a poco a poco: allorchè entra nella vera vita muore una volta per tutte: esso è per sempre liberato dalle morti riservate alla vita apparente nella serie infinita delle esistenze future.

Io ò dunque promesso un metodo per arrivare alla vita felice. Ma in quale modo, con quali imagini, con quali formule e quali nozioni bisogna ripresentarlo alla età contemporanea e alla società, del giorno d'oggi? Le imagini e le formule della religione che dicono in fondo ciò che noi abbiamo voluto dire e ce lo dovrebbero dire precisamente nei termini che abbiamo dovuto impiegare, perchè sono i migliori, ànno perso il loro vero significato, sono state travolte in ridicolo, oppure sono oggetto d'un silenzio altero e disdegnoso. Nel medesimo tempo le nozioni e le condizioni della filosofia sono accusate di condurre alla rovina della società e di distruggere le sane credenze davanti a un tribunale

ove nè l'accusatore nè il giudice si mostrano alla luce del sole.

Si potrebbe ciò nonostante rimanere costanti nel partito preso. Ma, ciò che è peggio, si va ripetendo a chi vuole intenderlo che nessuno giungerà mai a comprendere queste formule e queste conclusioni filosofiche. Così nessuno prende i termini nel loro senso naturale cioè come si presentano e vi cerca ancora qualche cosa di particolare e di segreto. In questa maniera nascono necessariamente gli equivoci e la confusione.

E quand'anche per tale insegnamento si scoprissero termini e formule che potessero essere compresi bene, come si potrebbe inspirare il desiderio di approfondirli, quando con successo sempre crescente, si osa presentare come unica salvezza il disperare d'ogni salvezza, allorchè questa opinione che gli uomini non sono nulla, se non forse il trastullo d'un Dio arbitrario e fantastico, è predicata ovunque come la sola vera saggezza, allorchè colui che crede ancora all'essere e alla verità, alla vera virtù e alla felicità è preso in ridere come un fanciullo senza esperienza che non conosce nulla delle cose del mondo? Comunque sia, noi non manchiamo di coraggio ed è necessario tentare ogni rischio per raggiungere un fine lodevole. Io vedo avanti a me e spero vedere ancora delle persone che ànno ricevuto la migliore educazione che il nostro secolo possa dare.

Vedo prima di tutto persone d'un sesso al quale la società confida la cura dei piccoli accomodamenti esteriori e abbellimenti della vita, cura che distrae ed allontana più che ogni altra cosa dalla meditazione

nitida e seria, ma che ànno tuttavia in compenso dalla savia natura una aspirazione più forte verso l'eterno e maggior delicatezza di spirito. Altri uomini d'affare io vedo, il cui ufficio fa loro passare tutti i giorni della vita attraverso le minuzie più piccine e variate, che ànno sì relazione con l'eterno e l'immortale, ma di tale natura che non è di tutti scoprire a primo colpo d'occhio. Infine vedo avanti a me dei giovani studiosi nei quali l'eterno lavora ancora per arrivare alla forma che deve assumere nel loro spirito. Se per questi posso sperare che qualcuna delle mie presenti parole contribuiscano a sviluppare l'eterno, io ò, rispetto alle prime due classi di persone, delle pretese molto più modeste. Io vi prego solamente d'accettare da me ciò che avreste senza dubbio trovato anche senza di me, ma che io posso trovare con minor fatica che voi non possiate.

Mentre tutti sono distratti e dissipati dai varî oggetti tra i quali si agita il loro pensiero, il filosofo nella calma della solitudine, nel raccoglimento mai turbato dello spirito, s'avanza soltanto verso il vero il bene ed il bello. Ciò che per gli altri è una ricreazione e un solazzo per il filosofo è un dovere di tutti i giorni. Io sono uno di coloro ai quali è toccata in eredità questa favorevole sorte e ciò che può essere intelligibile per tutti, ciò che conduce al vero al bello e all'eterno, i risultati più chiari dei miei lavori speculativi ve li offro perchè ve li communichiate così come io li possiedo e in quella data maniera come a me sarà possibile comunicarveli.

II

Ciò di cui stiamo per trattare appartiene alla metafisica o all'ontologia. — Ma deve esser qui trattato in modo popolare. — Confutazioni delle obbiezioni contro la possibilità di questa intrapresa. — Necessità di tentarla. — Spiegazione del carattere essenziale d'una esposizione popolare in opposizione con l'esposizione scientifica. — Questo metodo è riuscito dopo il Cristianesimo. Ostacoli numerosi che si oppongono al successo di questo metodo. Da una parte la sua forma precisa e dogmatica va contro la tendenza alle opinioni contrarie e contro quell'indecisione che si decora col nome di scietticismo.[58] D'altra parte il suo contenuto sembra strano e prodigiosamente paradossale. Infine le persone non prevenute sono turbate e intimidite dai discorsi dei partigiani fanatici del male.[59] Probabile accusa di misticismo contro la nostra dottrina.[61] Scopo vero di questa accusa e delle altre simili ad essa.

Un ordine e un metodo severo si introdurranno naturalmente e senza alcuno sforzo da parte nostra nell'insieme di queste lezioni appena ne avremo trovato il principio, appena avremo posto solidamente un piede sulla soglia. Ecco ciò che ora dobbiamo cercare: il nostro fine principale deve essere questo, di acquistare una visione più netta e più chiara di ciò che vi è di essenziale nella precedente lezione. Dirò ancora una volta nella seguente lezione

ciò che ò già detto ma partendo da un altro punto di vista e servendomi di un' altra espressione.

Per oggi intanto io vi prego di prestare attenzione a queste osservazioni preliminari.

Io voglio — ò già detto — arrivare a una chiara intuizione. Ma la chiarezza si trova solamente in fondo alle cose: alla superficie di esse non vi è che oscurità e confusione. Colui adunque, che vi invita ad una conoscenza chiara, vi invita senza alcun dubbio a discendere con lui al fondo delle cose. Così non voglio negare — e lo dichiaro già cominciando a parlare — che fin dalla precedente lezione ò stabilito i fondamenti più profondi e gli elementi d' ogni conoscenza, gli elementi al di fuori dei quali non è possibile conoscenza e che nel linguaggio scolastico si chiamano la più alta metafisica e l' ontologia: sono quei medesimi elementi che nelle prime lezioni ò cominciato a sviluppare in un' altra maniera in una esposizione popolare.

Contro un tale progetto si è soliti obbiettare o che è impossibile o che è imprudente rendere popolari simili conoscenze. Quest' ultimo linguaggio è assai sovente quello dei filosofi che vogliano far mistero dei loro principi. E voglio prima di tutto rispondere a queste obbiezioni, perchè mi sembra già molto d' essere alle prese con la difficoltà del soggetto, senza avere a combattere ancora contro le prevenzioni che esso può ispirare.

Quanto a ciò che concerne la possibilità, io non so se mai in realtà alcun filosofo sia riuscito, se mai io stesso sono riuscito e se riuscirò in futuro

ad elevare alla conoscenza di principi metafisici, per mezzo d'una esposizione popolare, degli uomini che non vogliono o non possono studiare sistematicamente la filosofia. Io invece con una sicurezza assoluta proclamo queste due verità: Prima: colui che non giunge all'intuizione di quegli elementi il cui sviluppo *metodico* e *sistematico* (non però il *contenuto*) — costituisce il dominio proprio della filosofia scientifica, non può neppure arrivare al vero *pensiero* e alla vera indipendenza interiore dello spirito: egli resterà nella sfera delle *opinioni:* per tutti i giorni della sua vita non sarà che l'appendice dello spirito d'un altro e non d'uno spirito che vuol vivere di per sè: sarà assolutamente privo di un organo e del più nobile organo intellettuale dello spirito. Così, pretendere che sia impossibile e imprudente condurre per altra via all'intuizione dell'essenza del mondo spirituale coloro che non possono studiare la filosofia sistematicamente, vien poi a dire che è impossibile che alcuno, (il quale non studi nelle forme volute dalla scuola,) giunga mai al pensiero e all'indipendenza dello spirito e che la scuola sola è capace di generare lo spirito. E quando non si pretende che ciò sia *impossibile*, ma si afferma che è soltanto *imprudente* affrancare intellettualmente coloro che sono estranei alla scienza, li si condanna a restar per sempre sotto tutela e a non essere che un appendice dello spirito sovrano dei pretesi filosofi. Del resto questa distinzione, che io qui indico semplicemente tra il vero pensiero e la semplice opinione, sarà stabilita chiaramente e nettamente nella prossima lezione.

Secondo: Io so e riconosco con la stessa evidenza

che è solamente col pensiero propriamente detto, cioè con quello puro e vero e non con altre vie, che si può comprendere e diventar partecipi della divinità e della vita felice che deriva. Dunque questa opinione, dell'impossibilità di presentare in una maniera popolare le verità più profonde, equivale a questa: non ci si può elevare alla religione e alla felicità che ne risulta, se non collo studio sistematico della filosofia e tutto ciò che non sia filosofia deve restare eternamente escluso da Dio e dal suo regno. Tutto questo dipende dalla dimostrazione di questa verità che il puro pensiero soltanto può raggiungere il vero Dio e la vera religione. Sovente in queste lezioni ritornerò su questa dimostrazione e cercherò di metterla in evidenza sotto tutti i punti di vista. La vera religione non consiste come ordinariamente si immagina, nel *credere*, nell'opinare, nel convenire, perchè non si à il coraggio di negare sul « *sentito dire* » e su una testimonianza straniera, che vi è un Dio. Ciò non è che una cattiva superstizione, in aiuto alla quale l'interno dell'uomo resta sempre malvagio e diventa spesso ancor più malvagio di prima perchè si fabbrica Dio a sua imagine e lo plasma così da farlo servir di appoggio alla sua corruzione (1). Ma la vera religione consiste nel con-

---

(1) Per questo muoiono le chiese e la religione rimane. Profonda, acuta, nitida verità. Ogni sguardo entro di noi è un primo atto religioso. Dio è tal cosa di cui non ci si può dividere o dimenticare: lo spirito. Finchè vi saranno spiriti assetati di felicità questo rit rno su sè stessi sarà eterno e fatale (per aver la felicità, à ammonito Fichte, è necessario ricondu si all'*unità* dello spirito). Ma che cosa è questa unità se non Dio? Dunque è vero: Dio è principio di felicità. E la religione è eterna come il desiderio dell'uomo.

templare, nell'avere, nel *possedere* Dio, non in una persona estranea a noi, ma nella nostra stessa persona, consiste nel vederlo con l'occhio del proprio spirito e non con quello d'un estraneo. Ora ciò non è possibile che con il pensiero puro e indipendente, perchè esso solo costituisce la nostra propria personalità, perchè esso solo è l'occhio al quale Dio si scopre. Il puro pensiero è la manifestazione divina nella sua immediatezza.

Così, a considerare la questione dal punto di vista storico, la supposizione che tutti gli uomini senza eccezione, possano arrivare alla conoscenza di Dio, e la tendenza ad elevarli tutti verso questa conoscenza, è la supposizione e la tendenza del Cristianesimo, e, poichè il Cristianesimo è il principio dello sviluppo e del carattere proprio dei tempi moderni, questa supposizione e questa tendenza sono lo spirito proprio dell'epoca moderna. Ma, elevare tutti gli uomini senza eccezione alla conoscenza di Dio, oppure far penetrare in tutti gli uomini i principi e gli elementi più profondi della conoscenza con un metodo diverso dal sistematico, sono cose del tutto identiche. È dunque evidente che chiunque non vuole tornare indietro di secoli deve ammettere tanto la possibilità che il dovere rigoroso di mettere alla portata di tutti gli uomini i principî più profondi della conoscenza.

Ma io voglio terminare questa argomentazione sulla possibilità d'una esposizione popolare delle più sublimi verità, con una dimostrazione di fatto la più

decisiva. Questa conoscenza, che io ò incominciato a sviluppare in coloro che non l'ànno e a fortificare in quelli che già la possiedono, era già prima della nostra età esistente in qualche parte del mondo, oppure sono io il primo che intendo introdurvela come qualche cosa di nuovo che fino ad ora non s'è prodotta in alcun luogo? Io non posso tollerare che si dica che questa conoscenza è nuova; ma affermo che essa, dopo l'origine del Cristianesimo, benchè misconosciuta e perseguitata dalla chiesa ufficiale à tuttavia regnato qua e là in ogni secolo e si è propagata in uno splendore tale di luminosità e di chiarezza, che noi non possiamo sperare di sorpassare. D'altra parte non esito a dichiarare che, se il metodo d'una deduzione logica sistematica, scientificamente chiara, per la quale noi siamo arrivati a questa conoscenza, è stato effettivamente tentato prima di noi, esso non à ancora raggiunto il suo vero fine ed è, con il debito ossequio al genio del nostro illustre predecessore, in gran parte opera nostra. Se questa dottrina adunque non à mai avuto nei tempi passati una esistenza scientifica e filosofica, in che maniera il Cristo oppure — quando a Cristo non si accordi altro che un'esistenza meravigliosa e soprannaturale, ciò che non voglio discutere qui — in che maniera i suoi apostoli e gli altri, che sono stati partecipi prima di noi di questa conoscenza, vi sono arrivati? Tra i primi come tra gli ultimi, vi erano degli uomini ignoranti, non solamente estranei ma contrarii anche alla filosofia. Il piccolo numero di coloro che ànno voluto servirsi della filosofia e di cui noi conosciamo la dottrina, filosofeggiano in tal guisa che il pensatore s'accorge subito

che essi non devono questa conoscenza alla loro filosofia. Essi non l'ànno acquistata col metodo filosofico, dunque vi sono arrivati per la via popolare. Perchè sarebbe adunque oggi impossibile ciò che è stato possibile in una serie non interrotta di quasi due mila anni? Perchè ciò che è stato possibile con istrumenti tanto imperfetti, in un tempo in cui non v'erano in alcuna parte del mondo idee chiare e generali, non sarebbe più possibile con istrumenti più perfetti e quando è possibile trovare criteri chiari e generali, almeno nella filosofia? Perchè ciò che è stato possibile allorchè la credenza religiosa e il buon senso naturale si facevano sempre una guerra più o meno viva, diventerebbe impossibile proprio quando si sono riconciliati, quando si sono fusi insieme e tendono amichevolmente verso la stessa mèta? da tutto ciò che abbiamo detto risulta nel modo più imperioso il dovere per ciascuno di coloro, che sono in possesso di questa elevata conoscenza, di fare tutti i loro sforzi per comunicarla se è possibile a tutti gli uomini loro fratelli, di comunicarla a ciascun individuo sotto la forma che egli crede gli sarà più accessibile, senza domandarsi, — senza mai fermarsi nel dubbio, — se egli riuscirà o non riuscirà, ma lavorando sempre come se dovesse necessariamente riuscire e rincominciando sempre ad ogni posizione raggiunta, con novella energia come se non avesse fatto nulla. D'altra parte risulta chiaro il dovere, per ognuno di coloro, che non possiedono ancora questa conoscenza con la libertà e l'indipendenza necessarie, come un bene assicurato di cui possono disporre ad ogni istante, di affidare il loro spirito intieramente e senza riserva all'insegnamento che è loro

offerto come se questo insegnamento fosse esclusivamente destinato alle loro singole persone ed essi non potessero mancar di comprenderlo. Mai essi devono temere od esitare e dirsi: « Potrò comprenderlo? » oppure: « l'ò io compreso? » *Comprender bene* nel senso d'una penetrazione completa del soggetto è dir troppo: in questo senso comprenderà forse bene questo corso soltanto colui che ve lo tiene. Ma *anche* questi l'avrà compreso in una maniera soddisfacente, se egli stesso ne sarà stato toccato, avrà elevato gli spiriti al di sopra della vita comune del mondo ed eccitato a nobili sentimenti e a forti risoluzioni. Che la mutua osservazione di questi due doveri sia, o signori, il fondamento d'una specie di patto conchiuso tra noi al principio di queste lezioni. Io cercherò ad ogni istante delle forme e delle espressioni nuove perchè mi sia possibile rendermi intelligibile a voi: ma voi dal vostro canto — cioè coloro tra voi, che mirano ad una vera istruzione, poichè per gli altri risparmio volentieri i miei consigli — portate a questo corso il medesimo ardore e la medesima confidenza che vi portereste se doveste, più che comprendere, *indovinare il mio pensiero:* così io credo che arriveremo ad intenderci.

Tutta questa discussione sulla possibilità e la necessità d'una esposizione popolare degli elementi più profondi della conoscenza, riceverà luce novella e novella forza dalla distinzione propria della esposizione popolare e della esposizione scientifica. Questa distinzione è a mio parere sconosciuta e ignorata sopratutto da coloro, che discutono con tanta

sicurezza sulla possibilità e l'impossibilità dell'esposizione popolare. L'esposizione scientifica libera la verità dall'errore, che le è opposto, in tutti i suoi aspetti e le sue determinazioni. Essa mostra la verità come l'unica e la sola possibile dopo la negazione e l'eliminazione di tutti i criteri falsi e contraddittorî che le sono opposti. In questa eliminazione delle antitesi, in questo svilupparsi della verità dal seno di questo caos, ove la verità e l'errore sono insieme confusi, consiste l'essenza dell'esposizione scientifica. Questa esposizione fa nascere la verità e la crea davanti ai nostri occhi traendola da un mondo di errori. Ora è evidente che il filosofo anteriormente a questa dimostrazione e soltanto per progettarla e intraprenderla deve già avere e possedere la verità, indipendentemente dalla sua scientifica dimostrazione (1). Ma come vi sarebbe adunque egli arrivato, se non vi fosse stato condotto dal senso naturale della verità, che si manifesta presso di lui con più vigore che presso i contemporanei? E quindi per quale via vi arriva se non per quella naturale o popolare? L'esposizione popolare si indirizza a questo senso naturale della verità, che, come noi abbiamo ora dimostrato, è il punto di partenza anche della filosofia scientifica: essa non domanda alcun altro appoggio: esprime puramente e semplicemente la verità come essa è in sè medesima, senza metterla in opposizione con l'errore e conta sull'assentimento volontario di questo spirito di verità. Essa non può essere dimostra-

---

(1) Cioè, insomma non esiste una dimostrazione della verità, ma soltanto una dilucidazione una *esposizione*.

ta ma deve essere compresa, perchè la comprensione è l'organo col quale se ne riceve il contenuto e senza quest'organo la verità non può arrivare a noi. L'esposizione scientifica suppone che si sia sotto l'impero dell'errore, suppone una natura di spirito malata e deformata: l'esposizione popolare suppone che non si sia sotto la tirannia dell'errore, suppone una natura spirituale sana in sè stessa, ma non ancora sufficientemente sviluppata. Come potrebbe il filosofo dubitare che lo spirito naturale di verità non sia sufficiente per condurre alla conoscenza della verità, quando esso stesso non vi è arrivato che per questa via?

Ma, benchè la comprensione dei principî più elevati della ragione per mezzo d'una esposizione popolare, sia possibile, benchè questa comprensione sia il fine verso il quale tutti gli uomini devono tendere con tutte le loro forze: noi dobbiamo tuttavia confessare che l'età nostra presenta forse più ostacoli a simile intrapresa che tutte le epoche precedenti. Prima di tutto la sola forma di questa conoscenza superiore, forma ormai fissa, sicura di sè medesima, che si rifiuta assolutamente ad ogni modificazione, urta la modestia che il nostro secolo non à, è vero, ma che esige da parte di tutti coloro, che vogliono aver che fare con lui. Questa conoscenza pretende essere vera e la sola vera, e vera nell'espressione determinata nella quale si produce sotto tutti i punti di vista, e dichiara falso che tutto ciò che le è contrario, senza eccezione, senza attenuazione. Essa aspira a imporsi, senza far patti e trattati, su tutte le volontà

e a sopprimere la libertà dell' errore: rifiuta in modo assoluto ogni specie di patto con tutto ciò che non appartiene a sè stessa. Questo carattere autoritario e imperioso offende i moderni come se portasse loro il massimo svantaggio. Essi vogliono prima di tutto che li si consulti, che li si complimenti per deciderli a lasciar passare una dottrina: vogliono dettare anch' essi le loro condizioni: bisogna lasciar loro un posticino perchè possano ottenere la loro rivincita. Perchè, essi non ànno alcun interesse speciale a sapere a che tenersi su ciò che solo è degno di conoscenza: vorrebbero invece tenere in riserva la loro voce nel caso in cui le cose tornassero ancora un giorno in un' altra maniera.

D'altronde riesce assai comodo coprire col nome sonoro di scetticismo la mancanza di acume mentale ed è piacevole far passare davanti agli occhi degli uomini questa mancanza di intelligenza che ci impedisce di impossessarci della verità per una penetrazione di spirito meravigliosa che ci rivela dei motivi di dubbio universale, sconosciuti e inaccessibili pel resto degli uomini...

Un altro ostacolo al successo della nostra intrapresa è l' aspetto prodigiosamente paradossale, strano e quasi senza esempio delle nostre dottrine, che accusano di menzogna tutto ciò che il nostro tempo à fin qui tenuto per ciò che aveva di più prezioso e di più sacro nella sua civilizzazione e nei suoi splendori. Noi non vogliamo dire che le idee nostre siano in realtà paradossali. Presso i Greci Platone à camminato sulla nostra medesima via. Il Cristo di

S. Giovanni dice assolutamente la stessa cosa che noi insegniamo e dimostriamo e la dice precisamente negli stessi termini di cui noi qui ci serviamo.

Nella nostra stessa nazione, una ventina d'anni fa circa i nostri due più grandi poeti ànno cantato questa medesima dottrina sotto le figure e le forme più varie (1). Ma la voce del Cristo di S. Giovanni è stata soffocata dalla voce degli idioti discepoli, e, secondo l'opinione corrente, i canti dei poeti non significano assolutamente nulla pel pensiero, non cercando essi che di creare delle belle parole e dei suoni graditi all'orecchio.

Ecco perchè questa dottrina così antica e riprodotta più tardi di secolo in secolo sembra tanto nuova e strana all'epoca nostra.

Dopo la rinascenza delle scienze nell'Europa moderna, sopratutto dopo la riforma che permise allo spirito il libero esame anche della più alta verità, cioè della verità religiosa, si è formata a poco a poco una filosofia, che à cercato se il libro, per essa inintelligibile della natura, non potesse acquistare un significato leggendolo a rovescio. Per conseguenza tutto senza eccezione fu rovesciato dalla sua base naturale. Questa filosofia si impadronì, come necessariamente fa ogni filosofia dominante, di tutte le fonti della pubblica istruzione, di tutti i catechismi, di tutti i libri di insegnamento, di tutti i sermoni, di tutte le opere in voga. L'educazione di noi

---

(1) Schiller e Goëthe a cui Fichte fu legato da amicizia forte e costante.

tutti risale a quell' epoca. Non deve far dunque tanta meraviglia se ciò che è naturale ci appare contro natura, se ciò che è contro natura, è diventato la nostra natura: non dobbiamo meravigliarci che, abituati a vedere tutte le cose col capo all' in giù, noi abbiamo l' illusione di rovesciarle quando si rimettano nella loro giusta posizione. Questo errore passerà col tempo. Poichè noi che deduciamo la morte dalla vita e il corpo dallo spirito, ma non la vita dalla morte e lo spirito dal corpo, come i moderni, noi soli siamo i veri successori degli antichi, se è vero che vediamo con chiarezza ciò che rimase oscuro per essi, se è vero che quella specie di filosofia, di cui sopra, non è un progresso nel tempo, ma piuttosto una specie di intermezzo che serve d' appendice alla completa barbarie.

Infine: coloro che, abbandonati forse ancora a sè stessi, trionferebbero di questi due ostacoli, sono scoraggiati dalle obbiezioni perverse e odiose dei fanatici della *malignità*. Forse ci si potrà meravigliare che l' uomo maligno, non contento d' essere egli stesso maligno, possa spiegare uno zelo fanatico per il mantenimento e lo sviluppo della malignità negli altri. Ma ciò si spiega molto facilmente, ed ecco come. Allorchè gli uomini maligni sono giunti all' età della riflessione e del ritorno su sè medesimi, allorchè ànno cercato al difuori di sè stessi e non ànno trovato che la tendenza al bene personale e sensibile, allorchè non ànno il più piccolo desiderio di trovare e d' acquistare qualche altra cosa, gettano intorno a sè gli occhi sugli

GLI ANTICHI NON DEDUCESSERO LA MORTE DALLA VITA NÈ IL CORPO DALLO SPIRITO

esseri della loro specie e credono d'osservare anche in essi la assoluta deficienza d'ogni sentimento più elevato di questa tendenza al bene personale e sensibile. Allora si confermano nell'idea che tale è la vera essenza dell'uomo e sviluppano in essi questa essenza con un lavoro assiduo e continuo. Così vanno diventando avanti ai loro propri occhi gli uomini più distinti ed eminenti perchè ànno la coscienza di possedere in sè stessi la virtualità di tutto ciò che costituisce il vero valore dell'uomo. Durante tutta la loro vita pensano e agiscono secondo questo criterio. Ma se essi si erano ingannati nelle premesse del loro sillogismo, se in altri esseri della loro specie si mostrava ancora qualche altra cosa, incontestabilmente più elevata e divina della semplice tendenza al benessere personale e sensibile, essi, che si erano creduti fino allora degli uomini eminenti sarebbero degli esseri d'una specie inferiore, e, invece di stimarsi al di sopra di tutti come avevano fatto fino al presente, sarebbero da allora obbligati a disprezzarsi e ad abbassarsi. Non possono dunque far altro che attaccare con rabbia questa opinione, secondo la quale vi è qualche cosa di più elevato nell'uomo e tutte le apparenze che potrebbero dar ad essa qualche fondamento. Bisogna che essi facciano tutto il loro possibile per allontanare da sè e togliere tutte queste apparenze. Essi combattono per la loro stessa vita, per la radice più intima e profonda della loro vita, combattono per *la possibilità di sopportare sè stessi.* Il fanatismo e tutti i suoi furori, dal principio del mondo fino ad oggi, è uscito da questo solo principio: « *Se i miei avversarî avessero ragione io sarei un miserabile* ».

Se questo fanatismo può impadronirsi del fuoco e della spada, attacca il suo nemico col fuoco e colla spada; se non può, si serve della lingua che senza ammazzar sempre il nemico, paralizza tuttavia potentemente la sua energia e la sua azione esteriore. Una delle armi più predilette che la loro lingua mette più spesso in giuoco, consiste nel dare un nome generalmente odioso a ciò che non è odioso se non pei fanatici e pei maligni, col fine di sparlarne e renderlo sospetto. Il tesoro di riserva di questi spettacoli e di queste denominazioni è inesauribile, si aumenta di continuo e sarebbe impossibile diminuirlo. Noi qui vogliamo solamente citare una di queste denominazioni: quella del *misticismo* colla quale si designa generalmente la dottrina che io pretendo di insegnare (1).

Prima di tutto dunque — la forma — di questa accusa. Un uomo senza prevenzioni risponderebbe agli accusatori: « Ebbene supponiamo che noi facciamo davvero del misticismo colla nostra dottrina: supponiamo anche che il misticismo sia una dottrina erronea e dannosa: sarà tuttavia sempre possibile difenderla ed è ciò che noi abbiamo appunto intenzione di fare: e se davvero essa è erronea e dannosa si vedrà allora con chiarezza solare ». Ma

---

(1) Considerazioni, queste che seguono, evidentemente noiosette: si à l'impressione della stiracchiatura: caso assai strano nella prosa di Fichte (rammentate i teoremi della *Dottrina della Scienza).* Ma le osservazioni sul misticismo esposte così, con questa semplicità narrativa sono anche oggi di attualità. (V. Boine: *Amori con la saggezza. Voce.* Anno IV, N. 15).

i nostri avversari, conformemente alla decisione categorica, con cui credono d'averci messo al di fuori di qualsiasi discussione, risponderebbero a loro volta: « Ma se ormai non v'è più nulla da sentire: ormai già da due generazioni il misticismo, per le decisioni unanimi di tutti i concilî della critica, è stato dichiarato una eresia e fulminato d'anatemi! »

Ed ecco che noi andiamo allora dalla questione della forma al fondo medesimo della questione. Di che specie di misticismo si accusa la nostra dottrina? Noi non otterremo mai dai nostri avversari una risposta precisa. Poichè, come essi non ànno alcuna nozione chiara in alcun punto, come non cercano che parole ben risuonanti, non possono darci alcuna definizione. Bisogna dunque che noi qui veniamo in loro aiuto. Vi è, senza dubbio, una certa maniera di concepire le cose sante e spirituali, che, qualunque sia nei suoi principî, è tuttavia affetta da un vizio che la rende perniciosa ed impura. Già nelle mie precedenti lezioni l'ò fugacemente caratterizzata e forse nelle lezioni di quest'anno troverò ancora un'occasione per ritornarvi su. Per parte mia ò l'abitudine di fare questa distinzione servendomi della citata denominazione. La mia dottrina è lontanissima da questo misticismo: essa non à alcuna tendenza in comune con lui. Tale è la mia maniera di vedere. Ma i maligni che vogliono?

Questa distinzione rimane intieramente nascosta ai loro occhi come agli occhi della filosofia di cui sono gli adepti. Dopo le loro unanimi decisioni, dopo le loro critiche, dopo le loro dissertazioni, dopo i loro *pamphlets* spiritosi, dopo tutte le loro dichiarazioni,

che non ammettono eccezioni (coloro che possono consultarli se ne assicureranno e gli altri possono credermi sulla parola) è sempre la vera religione — la concezione di Dio nello spirito e nella verità — che essi chiamano col nome di misticismo e che, sotto questo nome è destinata a sopportare i loro colpi ed i loro anatemi. Tutte le loro raccomandazioni per mettere gli spiriti in guardia contro questa dottrina, in quanto è misticismo, salvo qualche perifrasi si riducono sempre a questo: « Là vi si parlerà d'una esistenza, che non cade assolutamente sotto alcun senso esterno, che non può essere colta se non con un'astratta imaginazione di esistenza spirituale. Voi siete della gente perduta se vi lasciate persuadere: nulla assolutamente esiste se non ciò che le nostre mani possono toccare. Solo di ciò noi dobbiamo preoccuparci: al di là non esistono che vane astrazioni delle realtà concrete, astrazioni che questi sognatori confondono con la stessa realtà. Se si tratta della realtà, della sostanzialità intima, dell'energia creatrice del pensiero, vi diranno che voi potete considerarvi perduti per la vita reale se vi credete, perchè null'altro esiste se non il ventre dapprima e quindi ciò che lo sostiene e gli procura il desinare. Sono i vapori che ne esalano che questi sognatori prendono per idee ». Noi volentieri ci arrendiamo a questa accusa e confessiamo, non senza un sentimento di gioia e di orgoglio, che in questo senso la nostra dottrina combacia perfettamente con ciò che si designa col nome di « *misticismo* ». Con gente di questa opinione non abbiamo a incominciare un nuovo combattimento poichè tra noi esiste una antica questione insolubile, inconciliabile. Forse

essi davvero non dicono che ogni religione (a meno che non accettino la superstizione, di cui abbiamo parlato più sopra) è inammissibile e perniciosa, e deve essere estirpata dal suolo sin dalla radice? Forse essi non stanno attaccati assolutamente a questa definitiva condanna? Noi al contrario diciamo la vera religione beatifica, la vera religione soltanto dà agli uomini quaggiù e in tutta l'eternità, l'esistenza, il valore e la dignità. Bisogna lavorare con tutte le nostre forze perchè essa diventi, se è possibile, l'eredità di tutti gli uomini. Questo principio è per noi di una evidenza assoluta e noi ci atteniamo ancora ad esso.

Essi amano meglio dire: « questo è misticismo » invece di dire come dovrebbero: — questa è religione — e ciò per molte ragioni di cui noi non parleremo ma sopratutto per queste. Con questa denominazione essi sperano incutere il timore che questa dottrina non conduca con sè l'intolleranza, la persecuzione, l'insubordinazione e i disordini civili; in una parola che questa non sia una dottrina dannosa per lo stato.

Ma in fondo essi vogliono sopratutto intimidire coloro che sarebbero disposti a entrare in considerazioni simili a quelle che noi sviluppiamo, ispirando loro dei timori sulla durata del loro buon senso, dando loro ad intendere che in questo modo essi potrebbero arrivare a vedere dei sonnambuli in pieno giorno, il che sarebbe la maggiore delle disgrazie. S'ingannano sul primo punto d'accusa, il danno dello stato, su ciò che può in realtà dar dei

timori, e, senza dubbio, ritengono che non si troverà nessuno per segnalare il loro disprezzo. Poichè nè la vera religione, che essi chiamano misticismo, nè ciò, che noi stessi chiamiamo misticismo, à mai perseguitato alcuno, è stato intollerante ed à eccitato disordini nello stato. Tutta la storia della Chiesa, delle eresie, delle persecuzioni prova che i perseguitati erano sempre collocati sotto un punto di vista più elevato dei pensatori i quali, come noi abbiamo più sopra spiegato, combattono per la loro personale esistenza. No: è il fanatismo e la malignità connaturati nello spirito dei nostri avversarî che soltanto è intollerante, persecutore e perturbatore del riposo pubblico e, se si potesse fare un simile voto, io desidererei che essi fossero oggi lasciati liberi perchè li si potesse vedere all'opera e giudicare.

Quanto alla conservazione del buon senso, essa dipende prima di tutto dalla costituzione fisica degli individui e l'ultimo grado della bassezza e della trivialità dello spirito non può che prestargli una magra sicurezza. Sarebbe adunque inutile gettarsi nelle loro braccia per scampare da questo pericolo. Per l'esperienza di tutta la mia vita e per quel po' che ò imparato, io sono convinto che coloro i quali vivono nelle speculazioni di cui qui si parla e ne fanno la loro occupazione continua non cadono mai in simili inganni di imaginazione, non vedono mai degli spettri e sono sani di corpo e di anima quanto un altro qualunque. È vero che nella loro vita spesso non fanno ciò che la maggior parte degli altri avrebbero fatto al loro posto e spesso fanno ciò che

gli altri non avrebbero fatto. Ma ciò non deriva dalla mancanza di sagacità necessaria per vedere che avrebbero dovuto agire così e per considerare quali sarebbero state le conseguenze della loro azione, come lo crede colui che al loro posto avrebbe agito così se avesse avuto questa possibilità e queste conseguenze. Essi sono determinati da altre ragioni. Io so che vi sono delle nature intellettuali delicate e malaticcie che, non appena ànno finito di sbrigare i loro affari o qualche altra realtà volgare che li assorbisce, cadono nella follia appena tentino qualche nuova esperienza di pensiero; ebbene: restino dunque questi tali a sbrigare i loro affari. Io desidero solamente che non si tragga da queste nature, che non sono, spero, che un piccolo numero, la regola generale: io desidero che, se vi sono degli uomini deboli e malati, non si tratti tutto il genere umano come debole e malato. Ci siamo occupati dei sordo-muti e dei ciechi nati: abbiamo inventato un metodo per dare l'istruzione: ciò merita tutta la riconoscenza dei sordo-muti e dei ciechi nati. Ma se di questo metodo particolare si volesse fare un metodo generale anche per coloro che sono nati di perfetta costituzione, sotto il pretesto che in mezzo ad essi vi potrebbe essere qualche cieco e qualche sordomuto, se qualcúno volesse insegnare a leggere o a parlare con le vere parole sulle labbra, a colui che intende come a colui che non intende, senza tener conto del senso dell'udito di cui è dotato, oppure ancora far leggere con le dita colui che à gli occhi senza tener conto dei suoi occhi, non avrebbe certamente diritto alla riconoscenza di coloro che non sono nè ciechi nè sor-

di. Tuttavia tale sarebbe il metodo seguito se l'istruzione pubblica dipendesse dai ciechi e dai sordomuti.

Ecco le considerazioni preliminari che ò creduto dovervi sottoporre. Nella lezione seguente alla quale io vi invito rispettosamente, mi sforzerò di presentarvi sotto un aspetto nuovo e in un altro giorno il principio di queste lezioni che è nel medesimo tempo il principio di tutta la conoscenza.

III

Come mai una parte della vita, che è un tutto organico, può in realtà mancare d'esistenza, come accade per la vita apparente? — Questa difficoltà si risolve con questa considerazione: la vita spirituale si *sviluppa* d'attimo in attimo nella realtà e soltanto passando per stasi successive. Esempio luminoso che ne porge il volgare che deduce il pensiero delle cose esteriori dalla percezione sensibile e crede che tutta la conoscienza abbia il suo fondamento nell'esperienza. Determinazione del grado più elevato del pensiero in opposizione col pensiero delle cose esteriori. In che cosa questo vero pensiero si distingue dall'opinione. Il suo oggetto è il medesimo ma la sua forma differisce. Applicazione di questo pensiero agli elementi più elevati della conoscenza. L'essere non è *divenuto*, nulla in lui è *divenuto*, egli è assolutamente unico, identico a sè stesso. Bisogna distinguere dalla sua essenza la sua esistenza che è necessariamente la coscienza dell'essere. Questa coscienza appartenente all'essere è nello stesso tempo coscienza di sè medesimi. Essa ignora in che modo derivi geneticamente dall'essenza stessa dell'essere nella sua propria esistenza e nelle determinazioni particolari della realtà ma sa in generale che questa reale determinazione nella sua essenza è identica con l'intima essenza dell'essere.

Nella prima lezione abbiamo constatato come non sempre tutto ciò che in apparenza sembra vivere, *vive* poi di fatto. Nella seconda ò detto che una gran parte degli uomini in tutto il corso della loro vita non si eleva fino al *pensiero* propriamente detto e s'accontenta di rimanere nella sfera delle *opinioni*. Potrebbe certo darsi il caso — e ciò anche risulta

Se la vita è un tutto organico nulla può mancare di reale

chiaramente da diverse altre considerazioni alle quali ci siamo sufficientemente dedicati — che queste due espressioni di pensiero e di vita, di *non-pensiero* e di morte avessero assolutamente il medesimo significato: la sostanza della vita essendo già stata posta nel puro pensiero, il non-pensare non dovrebbe essere il principio della morte? Ma contro questo principio si eleva una considerazione sulla quale io richiamo la vostra attenzione. Se la vita è un tutto organico e determinato da una legge che non patisce eccezioni, sarebbe per prima cosa impossibile che una parte qualunque appartenente alla vita fosse assente, allorchè le altre sono presenti, oppure che una parte potesse esistere, se tutte le parti attinenti alla vita, se tutta intiera la vita, non esistesse nella sua unità organica. Appianando questa difficoltà lumeggerò la distinzione tra il pensiero propriamente detto e la semplice opinione. Quest'oggi comincerò da questo punto: più tardi solamente affronterò lo studio del pensiero propriamente detto e l'analisi dei primi elementi della conoscenza.

Pensiero e opinione

La difficoltà che vi ò segnalata può essere risolta con questo mezzo: ovunque esiste la vita dello spirito, esiste anche — per una legge necessaria, senza eccezioni, senza restrinzione alcuna — ciò che appartiene a questa vita; ma non accade sempre che tutto ciò che à luogo per una necessità assoluta simile a una necessità meccanica, sia necessariamente avvertito dalla coscienza. Questa vita come essa medesima è nella sua pienezza per la sua stessa legge non è la nostra propria vita. La nostra propria vita è soltanto ciò che noi avvertiamo nella pienezza necessaria della vita con una chiara coscienza. Essa

non tutto è sempre avvertito dalla coscienza nostra.

è ciò che noi amiamo, ciò di cui godiamo in questa chiara coscienza. Ove è l'amore, là è la vita intellettuale: ma io ò già detto che l'amore non è se non dove è chiara coscienza.

Lo sviluppo di questa vita, la sola che in queste lezioni noi chiamiamo nostra *vita* si compie nella vita intiera e completa seguendo di essa la sua stessa legge e rassomiglia allo sviluppo della morte fisica. Infatti come la morte nel suo cammino naturale comincia prima di tutto dalle parti più lontane del centro e si approssima quindi ad esso di continuo, finchè non raggiunge il cuore, così la vita intellettuale che à coscienza di sè stessa, che gioisce di sè stessa, comincia per così dire dalle estremità, dai punti più lontani dal centro, finchè con l'aiuto di Dio arriva a brillare nel centro e nella sede stessa della vita. Un antico filosofo à preteso sostenere che gli animali son nati dal grembo della terra. Se ne può ancora al giorno d'oggi vedere la prova, diceva, se si osservi ad ogni primavera e sopratutto dopo una pioggia calda il numero di insetti che nascono con le zampe del davanti ad esempio sviluppate, mentre le altre parti non sono ancora che una materia informe. Le semi-bestie di questo filosofo, che non provano ciò che egli pretende provare, ci forniscono tuttavia una viva imagine della vita intellettuale d'una buona maggioranza di uomini. Le membra esteriori della vita sono già in loro sviluppate e un sangue caldo scorre alle loro estremità; ma quanto al cuore e alle parti più nobili, che tuttavia per legge naturale esistono e devono necessariamente esistere, poichè senza di esse le parti esteriori non potrebbero essere, la

Noi abbiamo coscienza di sentire/percepire esteri

gran maggioranza degli uomini non è generalmente che fredda e insensibile materia.

Noi vediamo, intendiamo sentiamo gli oggetti esteriori, ma *nel medesimo tempo* che li sentiamo, li *pensiamo* anche e ne abbiamo coscienza pel nostro senso intimo, pel quale anche abbiamo coscienza del vedere, dell' intendere e del sentire. Senza alcun dubbio chiunque à la più piccola conoscenza di sè medesimo, non pretenderà di poter vedere, intendere, sentire un oggetto, senza avere coscienza di esso e della propria azione dell' intendere del vedere e del sentire: nè di poter vedere intendere sentire un oggetto qualunque senza saperlo. Questa simultaneità, questa unione indissolubile della percezione del senso esterno e del pensiero interiore è tutto ciò che ci offre l' osservazione nel fatto della coscienza. Ma — io vi prego di notare bene questo — essa non ci dà in alcun modo un rapporto tra questi due elementi, del senso esterno e del pensiero, come per esempio un rapporto di causa e di effetto, di assoluto e di relativo. Se si stabilisse un simile rapporto, ciò non sarebbe in virtù d' un fatto datoci dalla osservazione (1).

In secondo luogo, se si stabilisse e si adoperasse un simile rapporto appoggiandoci sopra un fonda-

---

(1) Ecco una calda vibrante pagina di fede. Come la verità non sia nel controllo dell' esperimento esteriore, ma in noi stessi. Quindi gli oggetti esterni tutt' altro che rigidissimi, vivano di ciò che noi diamo loro e siano in fondo creazioni nostre. (Cfr. l' idealismo inglese di Berkeley e come parta da un diverso punto di vista e sia di natura diversa pur giungendo alle stesse conclusioni).

(1) Sta in noi stessi in rapporto colla realtà esteriore!

mento diverso dalla osservazione, — cosa di cui non voglio discutere qui la possibilità — sembra a prima vista che questi due elementi, esistendo sempre insieme e non essendo separabili l'uno dall'altro, debbano esser collocati in primo ordine.

Così il pensiero interiore potrebbe essere il fondamento e l'essenziale, in rapporto alla percezione esteriore dei sensi, la quale ne sarebbe l'effetto e l'accidente, come potrebbe pure aver luogo il contrario.

Così noi siamo sospesi tra queste due ipotesi da un dubbio insolubile che non ci permetterebbe mai di portare in proposito un giudizio definitivo. È così, dico, che a primo aspetto sembrano presentarsi le cose. Ma la coscienza interiore abbraccia il senso esterno, poichè noi abbiamo coscienza dell'azione di vedere, di intendere, di sentire, mentre poi non intendiamo, non vediamo, non sentiamo la coscienza e così essa tiene già il posto più elevato nel fatto datoci dall'osservazione (1). Se qualcuno adunque esamina più profondamente le cose, troverà più naturale di fare della coscienza la causa principale e del senso esterno l'effetto e l'accidente; di spiegare, controllare, confermare il senso esterno colla coscienza, che di fare il contrario.

Ora, come ragiona generalmente su questa ragione

---

(1) Acutissimo. Io posso avvertire l'atto del *sentire* (vedere ecc.). Atto semplicissimo. Non quello di rendermene cosciente. Si può risalire fin che si vuole. Non mai tanto in su che si superi il movimento del prendere coscienza (magari: del prendere coscienza d'esser cosciente, ecc.). In questo senso il moto primo, irraggiungibile e indominabile, cioè essenzialmente creatore, vivente per sè è lo spirito.

l'uomo volgare? Egli dichiara subito il senso esterno come il primo principio e il fondamento della verità. Ciò che si vede, ciò che si intende, ciò che è sentito esiste soltanto perchè è veduto, è inteso, è sentito. Il pensiero, la coscienza interna degli oggetti non viene che in seguito, come una cosa senza importanza, che si nota appena e di cui non ci si curerebbe se essa non ci si imponesse. Secondo questa opinione non si intende perchè si pensi ma si pensa perchè si vede e si intende: si pensa sotto il *comando* di questa azione di vedere e di intendere. La filosofia moderna perversa e corrotta di cui ò già parlato, s'è costituita interprete e organo di questo grossolano pensiero: essa apre la bocca e grida senza arrossire: « il senso esterno è la *fonte* unica della realtà e tutta la conoscenza si fonda sulla esperienza » come se ciò fosse un assioma contro il quale nessuno potesse aver l'ardimento di insorgere.

In che modo questo grossolano pensiero e la filosofia ànno dunque potuto così facilmente fare astrazione da tutti i motivi di dubbio di cui abbiamo parlato, da tutti gli indizi che ci portano a credere che questo rapporto è inverso? E come mai ànno potuto così a prima vista e senza più profonde ricerche trascorrere innanzi all'opinione opposta senza fermarvicisi un istante — opinione che si presenta come più naturale e più verosimile — cioè che tutti i sensi esterni coi loro oggetti non sono fondati che sul pensiero generale che non si può avere percezione sensibile se non nel pensiero, se non come qualche cosa di pensato, come una determinazione della coscienza generale, e non in quanto è sepa-

rata dalla coscienza, in quanto esiste per sè medesima? Non è vero che noi intendiamo, che noi sentiamo semplicemente: noi non facciamo che aver coscienza della nostra visione del nostro udito e della nostra sensazione. Perchè dunque questo principio che noi altamente professiamo, questo principio che crediamo essere il solo vero, il solo dotato d'una evidenza assoluta, mentre consideriamo il principio opposto come una assurdità manifesta, ripugna anche come ipotesi all'opinione volgare? È facile spiegarlo.

Il *giudizio* che reca in questo caso il volgare è l'espressione necessaria del *grado di vita* al quale egli è arrivato. Per lui la vita risiede ancor tutta nei sensi esterni che sono le estremità per cui comincia a manifestarsi la vita intellettuale. È nel senso esterno che il volgare sente d'esistere più vivamente e si compiace di sè stesso e gioisce di sè stesso. Così la *credenza* si concentra là dove è il suo cuore. Il pensiero al contrario comincia appena a germogliare in lui: non è ancora carne vivente e fervido sangue: è sempre una materia polposa ed inerte. Così il pensiero non apparisce al volgare che come un vapore estraneo che non si riferisce nè a lui nè all'oggetto che egli contempla. Se gli accadesse un giorno di esistere più energicamente, di sentire sè stesso, di gioire di sè stesso più vivamente nel pensiero che nella vista e nell'udito, allora egli porterebbe su queste cose tutt'altro giudizio.

Così il puro pensiero, anche nelle sue più umili manifestazioni, è trascurato e disprezzato dall'opinione volgare, perchè questa non à ancora trasportato il centro della sua vita nel puro pensiero, perchè non à ancora esteso fin là il regno dello spirito,

piantandovi le sue insegne. Io ò detto il pensiero nelle sue più umili manifestazioni: perchè tale è solamente il pensiero degli oggetti esteriori, il quale nella percezione sensibile à una contro-imagine e un competitore che à la pretesa di esprimere anch' essa la verità. Il pensiero veramente puro, il pensiero in una manifestazione più elevata, è quello che senza alcun soccorso del mondo esterno e senza alcuna relazione con lui, si crea da sè stesso e per sè stesso il proprio oggetto intellettuale. Nella vita ordinaria questo *grado* del pensiero si presenta allorchè, per esempio ci si chiede ragione dell' origine del mondo o del genere umano o ancora delle leggi intime della natura: nel qual caso risulta chiaro che per ciò che concerne la creazione del mondo o l' origine del genere umano, non si può trovare alcun osservatore di cui si possa invocare la testimonianza: e — per ciò che riguarda le leggi della natura — che non si ricerca alcun fenomeno isolato e particolare, ma tutti i fenomeni nel principio unico da cui partono: non si tratta di trovare un avvenimento che cada sotto i nostri occhi, ma qualche cosa di necessario per il pensiero, che sia così e non possa essere altrimenti, e, conseguentemente, un oggetto che risulti unicamente dal puro pensiero.

Opinione

Circa questo grado elevato del pensiero il volgare ragiona press' a poco così: — lo spirito lascia che altri creino in lui, oppure si crea esso stesso — se è dotato di maggior energia — (in virtù di questo pensiero arbitrario e senza legge che si chiama fantasia), una delle numerose supposizioni colle quali

gli è possibile spiegare l'origine del reale in questione (e la scuola definisce questo processo come un costrurre ipotesi); interroga quindi le sue tendenze, i suoi timori, le sue speranze o qualunque altra passione lo domini in quel momento e della finzione, che s'accorda con questa passione, fa una verità fissa ed immutabile. Io dico che egli, (il volgare) fa una delle numerose supposizioni possibili: e questo è il carattere principale del processo che noi abbiamo or ora descritto: ma bisogna comprendere bene questa espressione. Perchè, assolutamente parlando, non è vero che una cosa qualunque sia possibile in molte maniere, ma tutto ciò che è, non è possibile, reale e necessario ad un tempo che in una unica maniera, perfettamente determinata in sè stessa. L'errore fondamentale di questo processo consiste precisamente nel supporre parecchie possibilità e nell'adottarne una in una maniera esclusiva e parziale senza alcun altro criterio che la passione. Questo è il processo che noi chiamiamo *opinione* nello stesso modo che il *pensiero* à il suo dominio al di fuori degli oggetti sensibili. Essa popola questa regione con le creazioni sia della propria imaginazione, sia d'una imaginazione estranea, creazioni, alle quali la passione soltanto dà consistenza e durata. Tutto ciò essa fa semplicemente e puramente, perchè la sede della vita spirituale non è ancora collocata al di là di una inclinazione o avversione cieca.

Il vero pensiero usa un processo diverso nel popolare la regione soprasensibile. Esso non fantastica, ma la nozione di ciò che solo è possibile, reale,

necessario (e non la supposizione di ciò che è possibile tra altre cose) viene da sè stessa ad imporglisi. Questa supposizione non si appoggia su una supposizione collocata al di fuori di sè medesima: ma porta immediatamente la sua conferma con sè medesima e appena è concepita, apparisce a questo stesso pensiero come la sola possibile, l'assolutamente vera. Essa si impadronisce dell'anima con una certezza, con una evidenza inoppugnabile, che toglie di mezzo in maniera assoluta la possibilità d'un dubbio qualsiasi. Poichè, come abbiamo detto, la certezza coglie immediatamente il vivo atto del pensiero nella sua stessa vita e nel fatto; ne risulta che tutti coloro che vogliono partecipare a questa certezza devono pensare in sè stessi e nella loro propria persona ciò che è certo e non possono farsi supplire da un altro in questo lavoro. Io ò voluto con questo fare una nota preliminare e vengo ad esaminare il pensiero nella sua applicazione agli elementi più elevati della conoscenza.

Concepir bene l'essere: questo è il primo problema del pensiero filosofico ed io vi introdurrò a farlo in questo modo. Io dico: l'essere vero, l'essere propriamente detto non *diviene*, non nasce, non esce dal nulla. Poichè voi siete obbligati a supporre un soggetto[1] per tutto ciò che diviene, soggetto per la virtù del quale à appunto luogo il divenire. Se voi volete supporre che questo soggetto medesimo è divenuto in un tempo anteriore, voi dovete supporre ancora un altro soggetto, bisogna che voi supponiate ancora un altro soggetto in virtù del quale è divenuto: e se voi supponete che questo medesimo altro soggetto abbia incominciato, dovete supporre ancora

---

[1] Soggetto = Sostanza, fondamento, in virtù del quale ha luogo il divenire

un altro e così all' infinito. Voi dovete sempre giungere finalmente a un essere che non è mai *divenuto*, che non à in conseguenza bisogno pel suo essere di nessun altro soggetto ma che esiste assolutamente per sè medesimo e di sè medesimo. Bisogna che voi dapprima vi collochiate solidamente nel seno di questo essere al quale dovrete giungere per forza dalla astrazione di tutto ciò che *diviene*. Se voi avete seguito il mio ragionamento, riconoscerete così certamente che non possiamo pensare il vero essere se non come l' essere che esiste per sè stesso e di sè stesso. (non più come un essere divenuto, ma come l'Essere)

In secondo luogo aggiungo che nella vita interiore di questo essere nulla può prodursi di nuovo, nulla può *divenire* altra cosa di quello che è, nulla può cambiare: ma come ora è, così è da tutta l' eternità, così rimarrà immutato per tutta l' eternità. Poichè, come esso esiste di per sè stesso, esso è tutto ciò che può essere e deve essere per sè stesso. Se esso divenisse qualche cosa di nuovo nel tempo, bisognerebbe supporre o l'una cosa o l'altra: o che fosse sino allora stato impedito da un altro essere, o che questo cambiamento à luogo in lui perchè questo altro essere à già cominciato ad agire su di lui: le quali due supposizioni sono in diretta contradizione con l' indipendenza assoluta e l' esistenza per sè medesimo. Dunque se il vostro pensiero à eseguito queste diverse evoluzioni, chiaramente intenderete che l' essere è necessariamente *uno* e non *multiplo* e che non può essere concepito se non come un' identità perfetta, assoluta, immutabile. (1)

Un tale pensiero col quale noi saremmo giunti al terzo punto — ci dà soltanto un essere debole,

(1) l'Uno non è in opposizione ai molti, o non più neanche l'Uno ma il tutto

involuto e nascosto in sè medesimo e non un' esistenza, cioè una manifestazione e una rivelazione di questo essere. (Io vorrei che voi poteste cogliere immediatamente ciò che sono per dire, e voi lo potreste senza alcun dubbio se aveste ben penetrato nel senso dell'idea di essere che ò ora esposta e se aveste coscienza di ciò che v' è in questo pensiero e di ciò che non v' è. Io vi segnalerò ben presto l' illusione naturale che potrebbe oscurarne l' intelligenza nel vostro spirito).

Ora spiegherò meglio il mio pensiero: voi comprendete che io distinguo l' *essere* interiore e nascosto in sè medesimo dall' *esistenza* e che pongo queste due idee come non aventi alcuna derivazione immediata, anzi come opposte. Questa distinzione è della più alta importanza e solamente per essa sono assicurate agli elementi del pensiero la chiarezza e la solidità. Ma ciò che è l' esistenza si comprenderà meglio coll' intuizione di ciò che è nella realtà. Io dico adunque che *l' esistenza* dell' essere, nei principi immediati e nella radice del concetto, è la coscienza o la rappresentazione dell' essere; applicate la parola *è* ad un oggetto qualunque, per esempio a questo muro e voi mi comprenderete subito molto chiaramente. Poichè, che significa la parola *è* nella proposizione: *questo muro è?* Evidentemente essa non è il muro medesimo e non è del resto identica con lui. Così non si dà per tale ma per la terza persona, si separa dal muro come un essere che esiste indipendentemente da esso: essa si dà solamente come un segno esteriore, per un'imagine dell'essere, che

parola è

assolutamente per sè e di sè medesimo (vero essere)
= questo muro è un O in Rel con un S

esiste per sè medesimo oppure, come abbiam detto più sopra, e come bisogna dire per parlare rigorosamente, per l'esistenza esteriore, immediata del muro, *pel suo essere, al di fuori del suo essere*. (Io confesso che tutta questa esperienza esige la più forte astrazione e la più viva intuizione interiore: ma si può anche aggiungere, come prova di ciò che è stato preposto, che nessuno à risolto questo problema senza avere chiaramente compreso l'evidenza di quest'ultima distinzione).

Il volgare, è vero, non è abituato a fare questa distinzione e può accadere benissimo che tutto ciò che io ò detto sembri a molte persone qualche cosa di intieramente nuovo ed inaudito. E questo facilmente si capisce, poichè il loro amore e il loro cuore si precipitano sull'oggetto, ma non si interessano che di lui: si assorbono in lui, senza fermarsi a considerare il senso della parola *è* che sfugge loro intieramente. Ecco perchè noi ordinariamente crediamo, passando sopra alla manifestazione dell'essere, esser penetrati fino a lui mentre restiamo sempre ed eternamente alle soglie dell'essere. Tale è l'illusione ordinaria che poteva oscurare dapprima nei vostri spiriti la nozione che io voglio vi risplenda. È necessario cogliere bene questa osservazione e ricordarsene per tutta la vita.

La coscienza dell'essere, l'*è* in rapporto all'essere, costituisce abbiamo detto l'*esistenza*, lasciando ancora supporre che la coscienza sia soltanto una forma, una specie, un modo possibile tra i molti altri dell'esistenza e che potrebbero esservene altri

ancora all' infinito. Non bisogna lasciar sussistere una simile supposizione. Prima di tutto noi siamo nella sfera del pensiero e non in quella dell' opinione: quindi la supposizione di tutte queste possibilità avrebbero per conseguenza di impedire la nostra riunione con l' assoluto, sorgente unica d'ogni beatitudine e stabilire una separazione profonda tra lui e noi, separazione che è la causa del male.

Il quarto punto quindi che dobbiamo ancora dimostrare nel pensiero è questo: la *coscienza* dell' essere è la sola forma, il solo modo possibile dell' esistenza: essa è adunque l' esistenza immediata e assoluta dell' essere. Noi vi condurremo a questa idea nel modo seguente: L' essere deve manifestarsi come *essere* e senza cessare di rimanere l' essere, senza abbandonare in alcun modo il suo carattere assoluto, senza mescolarsi e confondersi coll' esistenza. Esso deve dunque distinguersi anche dalla sua esistenza ed opporsi ad essa. Ora, poichè al di fuori dell' essere assoluto non esiste assolutamente nulla, se non forse la sua stessa esistenza, è in essa che deve aver luogo questa distinzione e questa opposizione, oppure per parlar più chiaramente, l' esistenza deve cogliersi essa stessa, conoscersi e stabilirsi come semplice esistenza; deve porre e stabilire, in opposizione con sè stessa, l' essere assoluto di cui non è essa medesima che la semplice manifestazione: la sua realtà deve scomparire in presenza di un' altra manifestazione dell' essere. Di là risulta il carattere della pura imagine della *rappresentazione* o della coscienza dell' essere come già voi avete conosciuto nell' esame che abbiamo fatto della parola *è:* quindi deve esser chiaro per chiunque à seguito questo mio ragionamento

che l'esistenza dell'essere non può consistere che nella coscienza di sè stessa come pura imagine dell'essere assoluto in sè medesimo e che essa non può assolutamente essere altra cosa.

Che il sapere e la coscienza siano in verità l'esistenza assoluta, o se meglio vi piace, la rivelazione, l'espressione dell'essere nella sola forma possibile — è ciò che il sapere può perfettamente comprendere, come voi medesimi, io suppongo, avete benissimo compreso. — Ma esso non può in modo alcuno — e questo toccherebbe il mio quinto punto — scoprire e cogliere in sè stesso come egli medesimo si produca, come dall'essenza intima e nascosta dell'essere può svolgersi una esistenza, una rivelazione, un'espressione dell'essere: Ci è impossibile scorgere la *necessità* di questa conseguenza, come già ò mostrato espressamente in ciò che ò chiamato il mio terzo punto. Poichè, come anche ò già detto, l'esistenza non si può avere senza che essa *colga* sè stessa, si conosca, si supponga: il cogliere sè stessa è un elemento essenziale della sua stessa natura; e ciò solo che specifica il carattere assoluto dell'esistenza, ciò che specifica la dipendenza che la unisce alla sua essenza, è appunto l'impossibilità che essa à d'uscire dai propri limiti, d'andare al di là di essi, di comprendersi e dedurre sè stessa indipendentemente dalla sua coscienza. Essa è per sè stessa e in sè stessa e ciò è tutto: ovunque essa sia, già essa era, ed era in una determinazione specifica che essa doveva accettare proprio come le si era presentata, senza potersi dare ragione del perchè era stata così determinata. Questa immutabile determinazione sotto la quale si trova sempre inva-

riabilmente il *sapere* e che non può essere colta che con una percezione o concezione immediata, è veramente la sua vita reale (1).

Benchè questa vita veramente reale del sapere non possa essere chiaramente spiegata che col sapere — nella sua determinazione particolare — tuttavia se ne può intravvedere in generale la natura e si può comprendere con una evidenza assoluta ciò che essa è nella sua essenza vera ed intima; il che costituirà il mio sesto punto nel quale io ora vi introduco. Le conseguenze che abbiamo dedotto dal nostro quarto punto (cioè che l'esistenza dell'essere è la coscienza) e tutto ciò che ne veniva, risultavano dall'idea sola dell'esistenza: ora questa esistenza s'appoggia e riposa su sè stessa: essa *è* prima della nozione di sè stessa nè può spiegarsi con questa nozione.

Ecco ciò che abbiamo ora dimostrato: ciò che abbiamo chiamato la sua vita, il suo essere, la sua realtà, che non può essere concepita che in modo immediato. Donde le viene dunque questa realtà interiormente indipendente che à di sè medesima? Donde viene questa realtà che la precede e che sola la rende possibile? Noi l'abbiamo detto. È la viva e forte esistenza dello stesso assoluto che solo può *essere* ed *esistere* al di fuori del quale nulla è,

---

(1) Empiricamente, cioè in termini extrafilosofici ecco lo schema di questo misticismo sistematico: 1.° *Dio è l'essere* (concezione comune a tutte le filosofie). 2.° Dio (l'essere) pensando sè stesso crea l'*esistenza*, cioè la storia: (il *non io* della *Dottrina della Scienza*). 3.° Il *non io* di Dio, cioè la sua storia, deve quindi essere *finito, contingente, mutevole* ecc. e non è che una proiezione volontaria dell'essere *(il sapere)*: cioè la nostra vita umana nella sua parte caduca: materia, senso ecc.

e nulla esiste. Ora, come l'assoluto non può essere che per sè stesso, non può esistere che per sè stesso: e, poichè è esso medesimo, non un altro al suo posto che deve esistere, perchè niente può essere ed esistere al di fuori di lui, egli esiste assolutamente così come è in sè stesso, tutto intiero, senza divisioni, senza riserve, senza mutamenti, come identità assoluta. La vita reale del sapere è dunque nelle sue radici l'essere medesimo e l'essenza dell'assoluto; essa non è null'altro; non vi è tra Dio e il sapere nella sua vitale radice più profonda, alcuna separazione. Ma si confondono l'uno con l'altro.

Così noi siamo già arrivati oggi ad un punto che ci rende più chiaro ciò che abbiamo detto fino ad ora e che deve illuminare anche tutto ciò che diremo dipoi. È assolutamente impossibile che alcunchè di vivente — e noi abbiamo visto che tutto ciò che esiste è necessariamente vita e coscienza, e ciò che è morto e senza coscienza non esiste — che alcunchè di vivente, possa intieramente separarsi da Dio, poichè ciò che è vivo non è sostenuto nella sua esistenza determinata che per essere di Dio e se Dio potesse staccarsi da lui, in questo stesso istante ciò che esiste disparirebbe dall'esistenza. Questa manifestazione dell'essere divino nei suoi più infimi gradi, non si vede che attraverso veli ed imagini oscure della percezione sensibile, per cui l'uomo si dà coscienza dell'essere e di sè stesso.

Ma contemplare con chiarezza e senza veli l'essere come la vita e l'esistenza di Dio e tuffarsi con amore e delizia nella vita, così concepita, ecco ciò che è la vera vita, la vita ineffabilmente felice.

È sempre — già abbiamo detto — l'esistenza dell'essere assoluto e divino che *è* in ogni vita; con questa espressione di *ogni vita*, noi intendiamo la vita generale conforme alla legge — come l'abbiamo definita al principio di questa lezione, la quale, in quanto è conforme alla legge, non può essere altrimenti di quello che è. Nei gradi inferiori della vita intellettuale dell'uomo, l'essere divino non si rivela come tale alla coscienza, ma soltanto nel punto centrale della vita intellettuale, come ci vien rivelato in seguito alla nostra supposizione. Ma, quando noi diciamo che si rivela come tale alla coscienza, vogliamo dire solamente che l'essere divino, nella forma che è stata mostrata come la forma necessaria di ogni esistenza e della coscienza, come una imagine, una copia, una nozione e non l'oggetto medesimo. Intanto, contemporaneamente, senza esser conosciuto, è vero, è entrato immediatamente e senza finzione nella vita reale dell'uomo, e continua così ad entrarvi allorchè è stato accolto dalla coscienza sotto la forma d'una imagine. Questa imagine dell'essere assoluto è l'essenza interiore del pensiero. Il pensiero, come noi qui lo consideriamo, porta sopratutto il carattere di assolutezza, perchè riposa su sè stesso, si giustifica da sè stesso: in ciò appunto consiste ciò che abbiamo chiamato la sua intima evidenza. Esso è quindi il pensiero verace, puro, assoluto. Così abbiamo dimostrato che la nostra unione con Dio non può essere conosciuta che nel puro pensiero.

Io richiamo nuovamente tutta la vostra attenzione su questo punto che vi è già stato del resto segnalato: Per la stessa ragione per cui l'essere è uno e non consta di parecchi elementi, e per cui esiste tutto in-

tiero in una volta sola, invariabile ed immutabile, per lo stesso motivo per cui egli è l'identità e l'unità assoluta, così anche la manifestazione dell' essere o la coscienza, poichè essa non esiste che per l' essere, poichè non è che la sua manifestazione, è anch' essa eterna, invariabile, immutabile, una ed identica. Come l' essere è in sè stesso per una assoluta necessità così esso *resta* nel puro pensiero. Null' altro vi è adunque nell' esistenza che il pensiero immediato e vivente: — ò detto il pensiero e non qualche cosa di pensante a ciò cui il pensiero sia inerente come a una materia morta, come sono sempre soliti a concepirlo gli uomini che non pensano — null' altro, aggiungo, vi è nell' esistenza che la vita reale di questo pensiero, che è in fondo la vita divina. Il pensiero e la vita reale si confondono in una unità organica interiore nel modo stesso in cui si manifestano esteriormente come unità, semplicità, identità immutabile e assoluta. In opposizione a questa unità esteriore si eleva l' apparenza di una varietà nel pensiero, che risulta, da una parte, dalla pretesa divinità dei soggetti che pensano, dall' altra dalla serie infinita degli oggetti, sui quali durante tutta l' eternità deve esercitarsi il pensiero di questi soggetti pensanti. Il puro pensiero e la vita felice, che è in esso, non sfuggono a questa apparenza ; esso non la ama, non cerca in essa la sua gioia. Al contrario la vita inferiore nei suoi più infimi gradi presta fede nell' apparenza e nella varietà e si dissipa e si disperde in questa varietà e cerca in essa il riposo e il godimento di sè medesima, che invece non vi potrà mai trovare. — Questa osservazione vi spiega prima di tutto la descrizione che ò fatto nella prima lezione

della vita vera e della vita apparente. Apparentemente questi due modi opposti di vita si rassomigliano molto: ma internamente essi sono molto distinti. Poichè la vita vera non crede alla realtà di questo contingente e variabile: non presta fede che al suo principio eterno e invariabile nell' essenza divina; si confonde e si assorbe in questo principio con tutto il suo pensiero, tutto il suo amore, la sua obbedienza e la sua felicità. La vita apparente invece non conosce alcuna unità: essa prende per essere vero il contingente e il diverso e se ne contenta come se proprio fosse l' essere vero. Questa osservazione quindi ci conduce a determinare in modo chiaro e preciso la ragione propria per cui ciò che secondo noi è assolutamente *uno* in sè e resta nella vita vera e nel pensiero, si trasformi nella vita apparente — di cui noi non possiamo negare l' esistenza — e in qualche cosa di diverso e mutevole. E se una esposizione popolare non comporta una dimostrazione più approfondita, questa ragione almeno saremo costretti a indicarla. La determinazione del principio della contingenza e della varietà e lo sviluppo di ciò che oggi ò detto costituirà il soggetto della nostra prossima lezione alla quale rispettosamente vi invito.

IV

Ciò che è assolutamente necessario e ciò che è necessario soltanto relativamente alla vita felice. Come mai l'essere, poichè *esiste*, come è, in sè stesso, può entrare con la sua unità nell'esistenza o nella coscienza e nella varietà? La risposta a questa domanda non è necessaria che relativamente alla vita felice. Sua soluzione. La distinzione (l'« in quanto » — *das alls)* che risulta da una distinzione che non appartiene che all'esistenza — la caratteristica per l'antitesi è l'antitesi assoluta e il principio di ogni divisione; questa distinzione pone come essere fisso ciò che è caratterizzato quindi ciò che è in sè la vita intima di Dio diventa un mondo fisso. — Questo mondo è caratterizzato o formato all'infinito pel fatto di questa distinzione che è assolutamente indipendente e libera.

Permettetemi di cominciare la lezione di oggi col gettare uno sguardo indietro, sia sul fine di queste lezioni, sia sulle verità già stabilite per raggiungere questo fine stesso. Io penso che l'uomo non è fatto per l'infelicità, penso che egli può avere in eredità già in questo mondo e ovunque e sempre, purchè lo voglia, la pace, la gioia, la felicità. Questa felicità non può essergli concessa da alcuna potenza esterna, nè per mezzo alcun miracolo di questa stessa potenza, ma egli stesso la deve prendere colle sue proprie mani. Il principio d'ogni infelicità tra gli uomini è la diffusione dell'anima sul mutevole e il diverso; la condizione unica e assoluta della vera felicità è la possessione dell'Unico e dell'Eterno, ottenuta con

amore e godimento tutto intimo, benchè noi non possiamo, è ben vero, impadronirci dell' Unità altro che nella sua imagine, benchè in alcun modo noi possiamo divenire noi medesimi l' Unità e trasformarci nell' Unità.

Io ò voluto dapprima condurvi a una veduta chiara del principio che ò ora enunciato e convincervi della sua verità. Ciò che noi qui stiamo cercando è l' insegnamento e la luce che sola possono avere un valore duraturo, e non una emozione passeggiera ed una eccitazione della fantasia che svanisce poi quasi del tutto senza lasciar traccia di sè. Ora, per produrre in voi questa chiara conoscenza, ci abbisognano tre cose: considerare prima di tutto l' essere come assolutamente esistente per sè medesimo e da sè medesimo come l' unità assoluta, come invariabile ed immutabile in sè stesso. Questa conoscenza dell' essere non è certamente l' esclusiva proprietà della scuola, poichè ogni cristiano che nella sua infanzia à ricevuto una istruzione religiosa non superficiale, à nel tempo stesso acquistato anche la nostra nozione dell' essere in relazione coll' essere divino. Il secondo punto, che si unisce al primo, è che noi, esseri ragionevoli, considerati in noi stessi non siamo per nulla questo essere assoluto, benchè deriviamo da lui e a lui siamo uniti per le più profonde radici della nostra esistenza, poichè, senza questa partecipazione noi non potremmo esistere. Ma la conoscenza della natura di questa partecipazione con la divinità, può essere più o meno chiara. Ecco come noi l' abbiamo stabilita nel più alto grado di chiarezza di cui è suscettibile, secondo noi, una esposizione popolare. Al di fuori di Dio nulla esiste veramente nello

stretto significato di questa parola, eccettuato il *sapere* e questo *sapere* è l'esistenza divina, assoluta e immediata, e, in quanto noi stessi siamo questo *sapere*, noi stessi siamo nel più profondo del nostro essere una manifestazione di Dio. Tutto ciò che ci sembra ancora una manifestazione dell'essere, le cose, i corpi, le anime, noi medesimi in quanto ci consideriamo come esseri indipendenti ed esistenti di per noi stessi, non esistiamo in realtà in noi stessi ma solamente per la coscienza e il pensiero, come una cosa *saputa* e *pensata* e non in alcuna altra maniera. Tale è, io dico, la più chiara espressione sotto la quale si possa presentare agli uomini questa conoscenza in una maniera popolare (1). Se vi fosse qualcuno che non potesse comprendere ciò che io ora ò detto, che non potesse farsi una idea qualsiasi della nostra unione con Dio, egli non sarebbe tuttavia escluso dalla vita felice e non ne soffrirebbe alcuna privazione. Ma ecco ciò che è assolutamente necessario per arrivare alla vita felice: 1° Avere in sè dei principî e delle opinioni fisse su Dio e i nostri rapporti con lui, principî e opinioni, che non fluttuano nella nostra memoria, come qualche cosa che sia stata appreso dal sentimento senza la partecipazione della intelligenza, ma che siano per noi *veri*, cioè *vivi* ed *efficaci*. Poichè la religione consiste

---

(1) Ò già detto più sopra la relazione che esiste fra l'*Anweisung* e la *Dottrina della Scienza:* qui è anche più chiaro: il problema della conoscenza è risolto definitivamente. Perchè non bastava dire: nulla esiste se non ciò che *io* penso. Restava la domanda: e *io* come esisto? Fichte risponde qui: come esistenza divina, cioè come *pensato* o meglio *saputo* da Dio. Così l'anello si chiude e il problema della vita umana è risolto.

soltanto in ciò e chi non si nutre di simili principî, non à neppure religione e quindi non è partecipe della *realtà*, dell' *esistenza*, della *personalità*, ma si perde come un' ombra nel mondo del vario e del contingente. 2º Un' altra condizione di vita felice è che la vera religione ci conduce almeno a riconoscere il nostro proprio nulla, a convincerci che ogni realtà della nostra esistenza non è che in Dio e per Dio: essa deve almeno penetrarci del sentimento continuo della nostra partecipazione con Lui, anche quando questa partecipazione non potesse essere chiaramente pensata ed espressa: essa deve essere la sorgente nascosta, il fondamento e il principio d' ogni nostro pensiero, d' ogni nostro sentimento, tendenza, movimento. Ò detto che sono assolutamente convinto della necessità di questa condizione per la vita felice e la esprimo in favore di coloro che ne riconoscono la necessità, ànno bisogno di questa vita, vogliono fortificarsi in lei, desiderano conoscere la via che vi conduce. E questo perchè, pure ammettendo che vi sia un gran numero di persone che se ne infischiano della religione, dell' esistenza reale, della pace interiore, della felicità spirituale, e che affermano che essi si levano d' impaccio molto bene senza tutte queste cose, io sono tuttavia sempre pronto ad accordar loro senza invidia tutti gli onori e le dignità alle quali possono elevarsi senza la religione. Io sono sempre solito dichiarare con molta franchezza in ogni occasione che non posso costringere alcuno ad accettare la mia dottrina e che quand' anche lo potessi, non lo vorrei fare mai.

Il risultato più chiaro della precedente lezione al quale congiungiamo la lezione di oggi era questo:

Dio non è solamente *interiore* e vivente in sè stesso, ma egli esiste e si produce al di fuori: la sua esistenza immediata è necessariamente il sapere e questa necessità deriva dalla natura medesima del sapere. Ma è ugualmente necessario (e lo si può ancora concepire) che egli si manifesti assolutamente come egli è in sè medesimo senza subire alcuna metamorfosi, senza lasciare un abisso dietro di sè, una separazione o qualche cosa di simile nel suo passaggio dall'*essere* alla *esistenza* divina. Dio *è* sè stesso e non consta di *parecchi enti:* è in sè stesso identico senza variazioni, senza mutamenti: ora, poichè egli esiste assolutamente come è in sè medesimo, esiste come uno ed identico, come immutabile ed invariabile e poichè il sapere o meglio noi stessi siamo questa medesima esistenza di Dio, nessuna variazione, nessun mutamento, nessuna pluralità, nessuna diversità, o separazione o distinzione o scissione può aver luogo in noi in quanto siamo questa esistenza. Bisogna che ciò sia così e non può essere altrimenti che così: ecco perchè è così. Tuttavia si trovano nella realtà tali diversità, separazioni, o distinzioni o scissioni dell'essere e nell'essere che appaiono evidentemente come impossibili al pensiero. Da ciò risulta questo problema: come conciliare o distruggere questa contradizione tra l'osservazione della realtà e il puro pensiero? Come dimostrare che i giudizi contraddittorî possono tuttavia esistere simultaneamente ed essere tutti e due veri? E sopratutto come risolvere questo problema dimostrando per quale via, per quale *principio* questa varietà s'introduce nell'essere semplice in sè stesso?

Ma prima di tutto chi è che suscita la questione sul

principio della varietà? Chi è che desidera penetrare in questo principio al punto da vedere la genesi del mutevole e cogliere così il più profondo motivo di questo passaggio e di questa metamorfosi? Non è certamente la fede salda ed incrollabile, perchè questa fede si esprime così: non esiste assolutamente parlando che l'uno, l'invariabile, l'eterno e nulla al di fuori di lui; tutto ciò che è quindi contingente e mutevole non esiste per nulla e la sua manifestazione non è che vuota apparenza. Io lo so bene e poco importa lo spieghi o no: se lo spiego la mia fede non se ne irrobustirà: se non lo spiego non ne sarà dispersa. Questa credenza riposa sul *fatto* stesso della sua esistenza e può benissimo trascurare il *perchè* di essa. Così per esempio il cristianesimo nell'Evangelo di Giovanni non risponde di fatto a questa questione: anzi non la tocca neppure e non si meraviglia dell'esistenza del variabile e del contingente, perchè à questa ferma credenza che l'uno solo esiste e il contingente no in modo assoluto. Ora se qualcuno tra noi à questa fermissima fede, egli non solleva di certo questa questione e non à più bisogno quindi della nostra risposta e dopo tutto gli può riuscire pienamente indifferente in rapporto alla vita felice comprendere o meno questa questione.

Ma giustamente la sollevano e ne attendono la soluzione per penetrare nelle considerazioni che provano l'esistenza di una vita felice, coloro che fino ad ora o non ànno creduto che all'esistenza della varietà e non si sono ancora elevati al concetto dell'unità, oppure hanno vagato incerti tra l'unità e la varietà senza sapere ove precisamente posarsi,

senza sapere quale delle due sacrificare all' altra. Io devo dare quindi per queste persone una risposta ed è necessario che essi la comprendano bene.

La questione sta in questi termini: L' esistenza divina, *in quanto* è un atto immediato, una manifestazione viva ed energica del suo esistere, — esistere, ò detto per far comprendere che si tratta d' un atto dell' esistenza — è simile all' essenza dell' essere: essa è quindi invariabile e immutevole; essa è un' unità che esclude ogni varietà. Io ò qui il doppio fine di elevare qualcuno di voi alla conoscenza dei principî in questione per una via popolare e di mostrarli riuniti in un medesimo centro, in una medesima luce agli occhi di coloro che li ànno già ricevuti separati gli uni dagli altri pel metodo scientifico. Devo dunque esprimermi con la più grande precisione. L' esistenza dell' essere divino dovendo essere immediatamente una ed invariabile, il principio della divisione non può trovarsi *nell' atto* immediato della esistenza divina: non può quindi trovarsi che *al di fuori* di lui: In tal maniera tuttavia deve trovarsi al di fuori, che esso apparisca sempre come legato per una necessaria conseguenza con l' atto vitale di questa esistenza divina e non come un abisso collocato tra noi e la divinità o come una espulsione definitiva dell' uomo dal seno della divinità. Ecco dunque come vi introduco nella spiegazione dell' esistenza del principio della varietà.

Per prima cosa: ciò che l' essere assoluto o Dio *è*, lo è assolutamente, immediatamente, per sè stesso e da sè stesso; in tutte le altre cose quindi egli *esiste* e si manifesta al di fuori; si rivela. Dio —

ed è qui il punto importante — è dunque anche questa esistenza per sè stesso, e solamente nel suo essere per sè stesso, cioè nella sua manifestazione e nella sua vita immediata. Dio è presente nella manifestazione del suo essere con tutta la sua sostanzialità, e la sua manifestazione immediata consiste soltanto in questa presenza reale e sostanziale. Dunque essa è intiera, una e invariabile.

In secondo luogo, l'essere e l'esistenza dell'essere si compenetrano in questo punto reciprocamente: si mescono e si confondono l'uno con l'altra. Poichè l'esistenza appartiene all'essere per sè stesso ed in sè stesso e non può avere altro fondamento. All'esistenza quindi dell'essere appartiene tutto ciò che l'essere è in sè stesso e nella sua essenza. La differenza o la separazione che noi abbiamo stabilito nella precedente lezione tra l'essere e l'esistenza, appare qui come puramente relativa a noi medesimi, come un portato della nostra limitatezza e non come esistente in sè stessa e nel seno dell'esistenza divina.

Finalmente io ò detto anche nella precedente lezione: l'essere *nella semplice esistenza* non deve essere confuso con l'esistenza medesima: ma devono essere distinti ambedue perchè l'essere si mostri chiaramente *in quanto* essere e l'assoluto *in quanto* assoluto. Questa distinzione e questo « *in quanto* » *(dieses als)* di due cose che devono esser divise, è in sè stesso una separazione assoluta e il principio di ogni separazione ulteriore e di ogni varietà come cercherò di spiegarvi chiaramente in poche parole. 1° Quest'espressione « in quanto » usata per due cose che devono esser distinte, non

rivela la loro essenza immediatamente, ma soltanto la loro maniera d'essere, la loro descrizione, la loro caratteristica. Ce le dà in una immagine nella quale ambedue si mischiano, si compenetrano, si determinano reciprocamente. Poichè ciascuna delle due si comprende e si caratterizza per mezzo dell'altra: ciascuna delle due non è ciò che è l'altra e così reciprocamente. Con questa distinzione comincia il *sapere* propriamente detto e la coscienza; oppure anche — ciò che è lo stesso — la rappresentazione, la definizione, la conoscenza mediata e il riconoscere per caratteristiche e criterî speciali: infine è in questa distinzione che riposa il vero principio del sapere. Essa è una pura relazione, la relazione di due cose nè nell'una nè nell'altra: è nel mezzo come un terzo termine che mostra la natura propria del sapere come interamente differente dalla natura propria dell'essere.

2° Questa distinzione non à luogo che nell'esistenza medesima e deriva da essa. Ora, poichè la distinzione non coglie immediatamente il suo oggetto, ma solamente il carattere e la sua maniera d'essere, l'esistenza non si coglie essa medesima immediatamente nella distinzione, cioè nella coscienza, ma soltanto in una immagine e in una rappresentazione. Essa non si concepisce immediatamente così come è, ma nei limiti prescritti all'essenza assoluta della concezione. Tentiamo di esprimere questo in una maniera popolare. Noi medesimi non ci concepiamo così come siamo in noi stessi e, se non comprendiamo l'assoluto, la ragione non è nell'assoluto in sè stesso, ma propriamente nella concezione che non può concepire sè stessa. Se essa potesse concepir sè medesima,

potrebbe pure concepire l'assoluto: poichè nella sua essenza e al di là di sè stessa, essa è l'assoluto.

3° È dunque nella coscienza (la cui natura è la distinzione) che l'essenza primitiva dell'essere divino e della sua esistenza subisce una metamorfosi. Quale è il carattere fondamentale e assolutamente unico e invariabile di questa metamorfosi?

Considerate che sapere è distinguere e quindi caratterizzare le cose distinte. Ma ogni caratterizzazione suppone per sè stessa un essere fisso ed immobile, una esistenza *afferrabile* di ciò che deve essere caratterizzato. Dunque la nozione della vita immediatamente divina, di cui abbiamo parlato più sopra, che si trova nella vita, si cambia in un essere fisso e attualmente comprensibile, la scuola aggiungerebbe qualche cosa di obbiettivo: ma l'obbiettivo risulta dalla nozione e non la nozione dall'obbiettivo. Così la vera vita è ciò che è atto a subire metamorfosi e l'essere fisso ed immobile è la forma nella quale essa subisce questa metamorfosi. In altri termini la metamorfosi della vita immediata in un essere fisso ed immobile è il carattere principale, il carattere che noi cerchiamo di questa metamorfosi operata dalla nozione nella manifestazione dell'essere. Questa esistenza fissa è il carattere di ciò che noi chiamiamo il mondo. La nozione è dunque la vera creatrice del mondo con la metamorfosi della vita divina in un essere stabile che risulta dal carattere essenziale della nozione — e il mondo non esiste che nella nozione e per la nozione, come apparenza necessaria della vita nella nozione. Al di fuori della nozione nulla esiste veramente ed in sè, nulla esi-

sterà per tutta l'eternità se non il Dio vivente nella sua sostanzialità.

4° Io ò ora mostrato che il mondo considerato nel suo principio esce dalla nozione e che la nozione a sua volta non è altro che la distinzione (l'« in quanto ») dell'essere divino e della sua esistenza. Questo mondo prenderà adunque una forma addirittura nuova nella nozione e la nozione prenderà in lui *necessariamente* una forma nuova in modo che la necessità ne risulti evidente?

Per rispondere a questa questione, bisogna considerare con me i punti seguenti: l'esistenza, ò detto più sopra, si comprende essa medesima in una immagine e con un carattere che la distingue dall'essere; essa si comprende assolutamente da sè stessa, per sè stessa e con la sua stessa forza. Difatti questa forza compare nella osservazione ordinaria di sè medesima nel punto dello sforzo maggiore, della maggior riflessione, della maggior concentrazione del pensiero su di un certo oggetto. Nella lingua filosofica si dà a quest'atto, pel quale l'idea comprende sè stessa, il nome di riflessione ed è anche questo il nome del quale d'ora in poi anche noi ci serviremo. Questo spiegamento di forza dell'esistenza e della coscienza risulta da ciò che l'esistenza à bisogno d'una distinzione (in quanto [*als*]) e questa stessa necessità è fondata immediatamente sulla natura medesima della vita divina. È vero che il fondamento dell'indipendenza e della libertà della coscienza è in Dio ma — precisamente perchè è in Dio — la libertà e l'indipendenza esistono realmente e non sono delle pure apparenze.

Per la sua propria manifestazione e conformemente

alla sua intima essenza, Dio ritrae in parte da sè la sua manifestazione, in quanto essa prende coscienza di sè medesima e la pone come veramente indipendente e libera. Io non ò voluto passare sotto silenzio questo principio, che risolve il malinteso fondamentale della speculazione. L'esistenza si comprende colla sua propria forza o indipendenza. Ecco il primo punto sul quale ò già richiamato la vostra attenzione. Che cosa risulta dunque per essa da questa facoltà di comprendere così sè medesima? tale è il secondo punto che io segnalo per le vostre meditazioni. Allorchè essa medesima, da sè, considera la sua propria esistenza, dapprima in questo ritorno energico su sè medesima concepisce che essa è la tale o tal'altra cosa, che à tale o tal'altro carattere. Così dunque — ed è l'espressione generale ch'io vi prego di cogliere bene — nella riflessione su sè medesimo il sapere si divide da sè per la sua stessa natura, perchè non solamente si comprende chiaramente da sè, ciò che non sarebbe che un solo elemento, ma perchè si comprende come tale o tal'altra cosa, ciò che aggiunge un secondo elemento, un elemento che, per così dire, sorge dal primo. Il vero principio della riflessione si scinde adunque per così dire in due parti. Tale è la legge fondamentale della riflessione.

5° Come l'oggetto primo e immediato della riflessione assoluta è l'esistenza medesima la cui vita vivente — seguendo la forma del sapere che io ò spiegata — è mutata in un essere fisso, in un mondo: per questo il primo oggetto della esistenza assoluta è il mondo. Questo mondo, per la stessa forma essenziale della riflessione, deve scindersi e sepa-

rarsi in modo che il mondo o in generale l'esistenza fissa prenda un carattere determinato e il mondo vagamente generico una forma particolare nella riflessione. Tuttociò si compie soltanto nella riflessione in quanto è riflessione, ma, come abbiamo detto, la riflessione è in sè medesima assolutamente libera e indipendente. Se adunque non si riflette e, in virtù della libertà, non si può riflettere, allora non *apparisce* nulla. Ma se si va all'infinito, di riflessione in riflessione (questo si può fare in virtù della libertà), ad ogni nuova riflessione il mondo deve apparire sotto una forma nuova e così in un tempo infinito, che è anche prodotto dalla libertà assoluta della riflessione, il mondo può cambiare, trasformarsi all'infinito ed evolversi come una infinita varietà. Così nello stesso modo che la nozione in generale ci si è mostrata come creatrice del mondo; anche il fatto libero della riflessione ci si mostra qui creatore della varietà e di una varietà infinita nel mondo. Tuttavia questo mondo, malgrado questa varietà, rimane il medesimo, perchè l'idea nel suo carattere essenziale rimane una ed identica.

6° Abbracciate con un sol colpo d'occhio tutto ciò che ò ora detto. La coscienza, o meglio, noi stessi siamo l'esistenza divina e non facciamo assolutamente che un tutto unico con essa. Ora in questa esistenza Dio *comprende* sè stesso e diventa perciò coscienza e la sua propria essenza, oppure l'essere veramente divino, diventa per lui il mondo; che vi è adunque nella sua coscienza? Io penso che ciascuno risponderà: il mondo — e nient'altro che il mondo. La vita divina immediata non potrebbe forse essere ancora in questa coscienza? Io penso che ognuno

risponderà: no — perchè è assolutamente impossibile che la coscienza non trasformi in un mondo questa vita immediata e così, come si pone la coscienza, questa trasformazione si trova compiuta. La coscienza assoluta è precisamente il compiersi a sua insaputa di questa trasformazione. Ove è dunque questa vita divina, che nella sua immediatezza dovrebbe essere la coscienza? ove è passata, poichè, secondo la nostra stessa confessione, che risulta necessariamente dai nostri principî, essa è, quanto alla sua immediatezza, espulsa per sempre dalla coscienza? Io rispondo: essa non è scomparsa: ma rimane là ove solamente può rimanere, nell'essenza nascosta e inacessibile all'idea della coscienza: rimane in ciò che è il supposto della coscienza, in ciò che ne conserva e ne rende possibile la manifestazione. La vita divina nella coscienza si muta dunque necessariamente in un mondo fisso, ma ogni coscienza reale è un atto di riflessione e l'atto di riflessione scinde irreparabilmente questo mondo unico in forme infinite, la cui concezione non può mai essere perfettamente compiuta e di cui soltanto una serie finita entra nella coscienza. Io domando ove à dunque sede questo mondo unico, questo mondo perfetto e compiuto che, come abbiamo detto, è il riflesso dell'essenza della vita divina. Rispondo: esso resta là solamente ove è non in un atto particolare di riflessione, ma nella forma unica fondamentale assoluta della nozione che non si trova nella coscienza reale ed immediata, ma solamente nel pensiero superiore alla coscienza, come in questo medesimo pensiero si trova ancora di là e ad una profondità ancor maggiore la vita divina medesima. Ove adunque in questo continuo

flusso della diversità della riflessione reale e delle sue rappresentazioni del mondo si tiene l'essere unico ed invariabile della coscienza, che si confonde con l'esistenza divina? Non è l'essere divino, ma soltanto la rappresentazione, l'imagine dell'essere divino che entra in questi mutamenti: il vostro occhio sensibile è un prisma nel quale il mondo sensibile, che è in sè medesimo puro, uniforme ed incolore, si rifrange in colori variati sulle superficie delle cose: voi non ne concludete certamente che il mondo in sè medesimo è colorato, ma soltanto che si rifrange in colori nel vostro occhio e sul vostro occhio per una reciprocità d'azione; voi non potete veder l'etere incolore, ma solamente pensarlo e non prestate fede che a questo pensiero, allorchè avete ben conosciuto la natura dell'occhio; fate lo stesso nelle cose del mondo spirituale e riguardo all'occhio dello spirito. Ciò che tu vedi, sei tu stesso in eterno, ma non lo sei così come lo vedi, nè lo vedi proprio così come sei. Tu lo sei invariabile, puro, incolore, senza forma: è la riflessione, che è poi anche te stesso e da cui non puoi quindi separarti, che lo rifrange ai tuoi occhi sotto raggi e forme infinite. Sappi adunque che ciò che tu vedi non è diverso, diviso, frammentato in *sè stesso*, ma soltanto nella riflessione, che è l'occhio dello spirito. Di là da questa apparenza, che nella realtà è inevitabile, come i colori nella vista sensibile, eleva te stesso sino al pensiero. Che il pensiero si impadronisca di te, e tu non avrai più fede che in esso. In una esposizione popolare si può, secondo me, dispensarsi dal rispondere — come anche io ò fatto — a questa domanda: se l'essere in sè stesso deve essere assolu-

tamente uno, immutabile, invariabile, e come tale si presenta con evidenza al pensiero, come si introduce dunque in quest' essere la varietà, che vi trova la coscienza reale? L' essere è in realtà l' essere unico, l' essere divino, che è ciò che di reale esiste, ciò che in ogni esistenza perpetuamente rimane. Questo essere unico è scisso, spezzato in forme infinite dalla riflessione, che è inseparabile dalla coscienza reale. Questo frazionamento è, come ò detto, assolutamente primitivo nella coscienza reale, e nulla può distruggerlo, nulla può tenerne le veci. Dunque le forme diverse, che in ragione di questa divisione il reale contiene in sè stesso, non esistono e non possono essere scorte che nella vera coscienza, nell' osservazione della coscienza: ma non si può nè concepirle col pensiero nè dedurle *a priori*. Esse non sono altro che pura e assoluta esperienza, non sono che l' esperienza; ogni speculazione che comprenda sè stessa da sè stessa non tenterà mai di distruggere questa esperienza. La sua materia è tutto ciò che appartiene esclusivamente ad ogni cosa e la caratterizza individualmente, ciò che nel corso dei tempi non ritornerà più, nè altrimenti può aver prima avuto esistenza. Ma coll' esame delle differenti leggi della riflessione di cui noi abbiamo stabilito la sola legge fondamentale, si può dedurre *a priori* le proprietà generali delle forme nate dalla divisione di questa unità reale. Queste proprietà generali, generano delle classi e delle specie che si armonizzano tra di loro. Una filosofia sistematica deve esaurire intieramente questa deduzione *a priori*. Così è possibile dedurre *a priori* in maniera evidente dalla legge della riflessione la materia nello spazio e nel tempo e i sistemi del

mondo o il soggetto medesimo della coscienza, il quale, benchè non possa essere in sè medesimo che l'unità, si divide in un sistema di cose in apparenza individuali ed indipendenti. Tuttavia queste deduzioni servono piuttosto alla intelligenza dei principî fondamentali delle scienze particolari, che non al risveglio d'una vita religiosa. Esse sono adunque la proprietà esclusiva del dominio dell'esposizione scientifica della filosofia e non sono suscettibili d'una esposizione popolare, di cui del resto non ànno bisogno. In conseguenza qui è il limite tra una esposizione rigorosamente scientifica ed una esposizione popolare. Noi siamo giunti come vedete a questo limite e intanto occorre che vi aspettiate di vedere la discussione discendere a poco a poco nei soggetti che già vi son noti e che abbiamo qualche volta toccato parlando della riflessione. Inoltre dalla divisione operata nella coscienza dalla forma fondamentale della riflessione nel seno del mondo nato dalla vita divina, divisione che lo muta in un mondo variabile all'infinito riguardo alla sua costituzione, si può avere un'altra divisione di questo stesso mondo, invariabilmente unita alla prima, che, come essa, non è — nella sua forma — variabile all'infinito, ma può essere considerata solamente sotto cinque punti di vista. È solamente in seguito a queste ricerche preliminari che noi potremo comprendere l'essenza intima e le apparenze esteriori della vita felice e potremo in seguito ricercare come questa vita stessa partecipi della felicità e come vi possa arrivare.

V

Principio d'una divisione nuova della scienza. Questa divisione non ha per oggetto il mondo in sè medesimo ma la riflessione sul mondo e dà i diversi punti di vista sui quali si può considerare il mondo che resta in sè stesso uno ed identico. Questa seconda divisione si riallaccia strettamente alla prima. Essa produce cinque modi diversi di considerare il mondo. Il primo e più intimo punto di vista che domina nella filosofia di questo tempo, consiste nell'attribuire realtà al mondo sensibile o alla natura. Il secondo punto di vista pone il reale in una legge che si impone alla libertà ed è ordine del mondo. È il punto di vista della legalità obbiettiva o dell'imperativo categorico. Il terzo punto di vista consiste nel collocare la realtà in una legge della libertà che crea un mondo nuovo nel seno del mondo attuale: è il punto di vista della vera moralità. Il quarto punto di vista pone la realtà in Dio solo e nella sua manifestazione: è il punto di vista religioso. Il quinto consiste nel vedere chiaramente la derivazione della varietà dal seno della vera realtà che è l'unità: questo punto di vista è quello della scienza. Tuttavia la vera religione non è una semplice maniera di considerare il mondo, non esiste che a condizione di essere unita alla vita in Dio. Senza questa unione essa non sarebbe più che una vuota opinione, un puro e semplice sogno.

Dopo ciò che insieme abbiam visto sino a questo punto, si può concludere che la felicità consiste nell'unione con Dio, cioè con l'unità e l'assoluto (1). Quanto a noi, nella nostra indistruttibile essenza, noi

---

(1) Tutto questo capitolo è caldo, irruente, densissimo di pensiero e di vita.

non siamo che sapere, immagine e rappresentazione e questa forma essenziale del nostro essere non può scomparire anche nell'unione con l'essere assoluto. In realtà l'essere assoluto in questa unione non diventa il nostro proprio essere, ma ci appare qualche cosa di distinto e d'estraneo, al quale noi ci abbandoniamo e ci attacchiamo con un intimo amore: ci appare come *essere* in sè medesimo senza forma e contenuto, come assolutamente privo di alcuna nozione, alcuna conoscenza determinata della sua essenza intima, ma come ciò per cui noi pensiamo e comprendiamo noi stessi ed il mondo. Anche quando ci inabissiamo in lui, il mondo non svanisce ma prende soltanto avanti ai nostri occhi un'altra significazione e invece d'un essere indipendente pel quale dapprima l'avevamo preso, diventa una pura apparenza, una manifestazione nel sapere dell'essere divino, che, in sè stesso, è per noi inaccessibile. Riassumiamo ancora tutto questo in una sola volta nel modo seguente. L'esistenza divina, l'esistenza nel senso in cui l'ò intesa, nel senso, cioè, di manifestazione e rivelazione, è assolutamente e necessariamente in sè stessa luce, benchè luce interiore e spirituale. Questa luce, libera di sè, si divide e si rifrange in raggi diversi e infiniti e così in ciascuno di questi raggi separati si distingue da sè medesima e dalla sua primitiva sorgente.

Ma questa luce medesima può anche riunire nuovamente in sè stessa i suoi raggi dispersi e comprendersi come unità, come ciò che è in sè medesima, cioè come esistenza e rivelazione di Dio.

Nelle due lezioni precedenti e sopra tutto nell'ultima, ci siamo sforzati di far vedere come può

aver luogo la trasformazione dell'essere, che è solo impossibile e invariabile in un altro essere — in un essere diverso e variabile. Ci siamo introdotti al punto medesimo di questo mutamento e ne abbiamo visto l'effettuazione avanti ai nostri stessi occhi. Ecco ciò che abbiamo trovato. Dapprima per la natura del sapere, che è una pura immagine di un essere esistente indipendentemente dal sapere, ciò che in Dio non è che azione e vita, è trasformato in un essere fisso, in un mondo. In secondo luogo, per la legge fondamentale della riflessione inseparabile dal vero sapere, è stato meglio caratterizzato e stabilito e determinato in un mondo particolare, in un mondo variato all'infinito e che si svolge in una serie mai interrotta di formazioni del tutto nuove. Lo sviluppo di questa vita era, a mio parere, necessaria non solamente alla filosofia, ma alla vera pietà, che non è solamente una specie d'istinto e di credenza cieca, ma aspira a rendersi conto del suo proprio principio.

Tale è il punto al quale eravamo arrivati nella precedente lezione: e terminando io diceva: A questa divisione all'infinito del mondo, fondata sulla legge unica e fondamentale d'ogni riflessione, si riannoda inseparabilmente un'altra, che noi non dobbiamo dedurre in queste lezioni, ma soltanto indicare chiaramente, posare come un fatto e descriverlo. Ecco come, senza cercare di approfondirla maggiormente io concepisco qui questa nuova e seconda divisione. Prima di tutto nella sua essenza intima, essa si distingue dalla divisione stabilita nella lezione precedente, che ò richiamata or ora alla vostra attenzione. La prima, cioè la forma del sapere, separa e divide immediata-

mente il mondo generato in seno alla vita divina: la seconda al contrario divide e fraziona immediatamente non già l'oggetto, ma la riflessione sull'oggetto. La prima è una separazione e una divisione nell'oggetto medesimo; la seconda non è che una separazione e divisione nella contemplazione dell'oggetto. Essa non dà oggetti diversi in sè stessi come la prima: ma stabilisce soltanto diversi punti di vista, per cui lo spirito può considerare, concepire e comprendere il mondo che è uno e non cangia.

In secondo luogo non bisogna perdere di vista che queste due divisioni non possono nè subentrarsi a vicenda nè escludersi l'una con l'altra, ma che sono ambedue inseparabili, ambedue d'una stessa origine, come la riflessione di cui esse sono le forme invariabili — e che i loro risultati si accompagnano inseparabilmente e procedono insieme. Il risultato della prima divisione, come abbiamo stabilito nella precedente lezione, è l'infinità: il risultato della seconda come già abbiamo indicato è una *quintuplicità*. In questo modo dunque bisogna comprendere l'indissolubile unione di questi due modi di divisione. L'immobile e indistruttibile infinità può esser considerata sotto cinque diversi punti di vista e a sua volta ciascuno di questi cinque punti di vista, sotto i quali si può considerare il mondo, divide il mondo all'infinito. Abbracciate con un sol colpo d'occhio tutto ciò che ora ò detto. Nella visione intellettuale, ciò che è vita divina in sè diventa qualche cosa di veduto, cioè qualche cosa di determinato e perfetto o, in altri termini, un mondo. Quello è il primo punto di vista. Ora questa visione è sempre un atto chiamato riflessione e per questo atto,

che, ora va verso il mondo, suo oggetto, ora si riflette su sè stesso, questo mondo è scisso in un *quintuplo infinito*, o, ciò che vuol dir lo stesso, in una *quintupla infinità:* e questo è il secondo punto. Fermiamoci a questa seconda divisione, che è l'oggetto di questa lezione e facciamo ancora su di essa qualche osservazione generale.

Noi abbiamo detto che questa divisione non *portava* sull'oggetto medesimo, la distinzione e la varietà nella contemplazione dell'oggetto, ma soltanto la generava. Qui viene naturalmente allo spirito il pensiero che questa varietà non dell'oggetto ma della contemplazione d'un oggetto sempre e dovunque il medesimo, deve derivare da ciò che vi è di più o meno chiaro o di oscuro, di più o meno profondo o superficiale, di più o meno completo o incompleto nella contemplazione di questo mondo uno e invariabile. Tale è in realtà la vera causa di questa varietà; oppure, per attaccare la questione attuale a una questione precedente e per renderle più chiare l'una per l'altra, io dirò: le cinque maniere, per cui si può concepire il mondo, sono identiche ai diversi gradi possibili dello sviluppo della vita interiore dello spirito, di cui io ò parlato nella terza lezione. Dicevo allora che ordinariamente v'è una parte del progresso della vita dello spirito che appartiene a noi propriamente, una parte della vita libera e cosciente come nel progresso della morte fisica: poichè tutte due cominciano dalle membra più lontane per avanzarsi a poco a poco sino al centro della vita. Ciò che nella metafora di cui mi sono servito ò chiamato le opere esteriori della vita spirituale, corrisponde ai più bassi ai più oscuri

e più superficiali dei cinque modi possibili sotto i quali si può contemplare il mondo: ciò che ò chiamato le parti più nobili della vita, corrisponde a modi più elevati e più chiari: ciò che ò chiamato *cuore* corrisponde al modo più elevato e più chiaro di tutti.

Ma, benchè — pel nostro antico paragone e sotto il nostro punto di vista attuale — l'uomo non giunga d'ordinario nel corso di sua vita a un'intelligenza elevata del mondo, se non dopo essersi fermato qualche tempo in una intelligenza inferiore di questo mondo, bisogna tuttavia riconoscere prima di tutto e comprendere bene che questa multipla contemplazione del mondo costituisce una divisione reale e primitiva, almeno in questa facoltà, in virtù della quale l'uomo capisce il mondo. Mi spiego: questi punti di vista elevati non nascono successivamente nel tempo, non sono generati e resi possibili da punti di vista che sono loro diametralmente opposti ma esistono da tutta l'eternità nel seno dell'unità dell'esistenza divina come determinazioni necessarie di una scienza unica anche quando nessuno li cogliesse. In realtà colui che li afferra non può crearli nel pensiero ma soltanto scoprirli e appropriarseli. In secondo luogo questo progresso successivo non è che il cammino ordinario e non una regola che non ammette eccezioni. Alcuni uomini privilegiati e ispirati come per miracolo in virtù della loro nascita e del loro istinto, senza sforzo di riflessione, si trovano collocati ad un punto di vista più elevato nella contemplazione del mondo.

Essi sono ancora tanto poco compresi da coloro che li circondano che se ne accorgono anche essi

da sè. Tali sono stati sin dall'antichità tutti gli uomini religiosi, i saggi, gli eroi, i poeti; per opera loro è entrato nel mondo tutto ciò che nel mondo vi è di buono e di grande. Ma vi sono d'altra parte degli individui, delle êre anzi di uomini, sui quali, fatte rare eccezioni, si stende un dannoso contagio. Per un istinto, che è impossibile spiegare, essi si sono fissati e ànno preso radici in un punto di vista loro speciale molto grossolano, in modo che l'insegnamento più chiaro e persuasivo non può far loro levare gli occhi anche per un sol momento dalla terra e far loro comprendere qualche cosa che oltrepassi ciò che possano materialmente toccare con la mano.

Ecco ciò che io vi devo dire in generale sui modi diversi della contemplazione del mondo. Ora parliamo d'ognuno di questi modi in particolare. Prendere per il mondo, per la vera esistenza, per ciò che vi è di più elevato, per ciò che vi è di più reale, per ciò che esiste per sè medesimo, ciò che cade sotto il senso, tale è il primo modo, il più inferiore, il più superficiale, il più confuso della contemplazione del mondo. Io credo che questo punto di vista sia stato sufficientemente descritto e caratterizzato nelle mie precedenti lezioni, sopratutto nella terza e già, senza approfondire la questione, ò fatto vedere quanto esso fosse superficiale e inamissibile. Io ò tuttavia confessato che era il punto di vista dei nostri sapienti e del secolo cresciuto alla loro scuola. Ò anche mostrato che questo punto di vista era fondato non già sulla loro logica — perchè esso è anzi diametralmente opposto ad ogni logica — ma sopra alcune loro speciali tendenze e passioni. Non

posso ritornar sopra a questa cosa, perchè bisogna che noi andiamo avanti e tralasciamo le cose che furon decise una volta per sempre. Ma se qualcuno si fissasse in questa opinione e ci dicesse: queste cose sono tuttavia manifeste, reali, perchè le vedo, le intendo, ecc., sappia che la sua ardita sicurezza, la sua ferma credenza non ci induce alcun dubbio e una volta per tutte gli rispondiamo con questa negazione categorica, franca, senza equivoco: No, queste cose non esistono; esse non esistono precisamente perchè l'occhio le vede e l'orecchio le intende. Sappia ancora che noi tagliamo corto ad ogni discussione con lui, come incapace di comprendere e di imparare.

Il secondo modo, che risulta dalla divisione primitiva dei punti di vista sotto i quali è possibile considerare il mondo, consiste nel comprendere il mondo come una legge di quell'ordine, che stabilisce un diritto uguale in un sistema di esseri ragionevoli. Afferrate bene le mie parole.

Una legge che stabilisce l'ordine e l'equilibrio nell'interesse della libertà del gran numero, ecco ciò che da questo punto di vista appare come la sola cosa reale ed esistente per sè medesima, come la cosa che fa essere il mondo e nella quale il mondo à la sua radice. Se qualcuno si stupisse di questo, che si possa prendere una legge che, per la sua opinione non sarebbe che un semplice rapporto e un'idea puramente astratta, per una realtà, il suo stupore non risulterebbe che dalla sua incapacità a veder qualche cosa di reale al di fuori della materia visibile e sensibile; egli sarebbe dunque del numero di coloro, coi quali non possiamo

più discutere. A questo punto di vista la legge è ciò che vi è per prima cosa, ciò che solo è realmente, e ciò per cui primitivamente esiste tutto ciò che altrimenti esiste.

In secondo luogo vien la libertà e il genere umano: in virtù di ciò soltanto: che una legge, che si indirizzi a una libera volontà, suppone necessariamente la libertà degli esseri liberi. L'unico fondamento, l'unica prova dell'indipendenza dell'uomo in questo sistema, è la legge morale che si rivela nella coscienza. Infine, in terzo luogo, si pone il mondo dei sensi che non è se non la sfera nella quale si esercita la libera attività degli uomini. La sua esistenza risulta da ciò soltanto che la libera attività suppone un oggetto sul quale si eserciti. Tra le scienze che si riportano a questo punto di vista e ne risultano, si trova non solamente la scienza del diritto, in quanto stabilisce i rapporti giuridici tra gli uomini, ma anche la morale ordinaria che à per principio che nessuno faccia torto ad altri e che ognuno s'astenga da tutto ciò che è contrario al dovere, vi si trovi o no una qualche legge espressa che lo proibisca.

Nella vita ordinaria non si trovano esempi di questo secondo punto di vista sotto il quale si possono considerare le cose perchè la vita ordinaria, abbarbicata nella materia, non si eleva fin là: ma essi si possono ben trovare nella letteratura filosofica. Kant, se si considera il suo sviluppo filosofico soltanto sino alla *Ragion Pratica,* ci dà l'esempio più luminoso e conseguente di questo punto di vista. Con le stesse parole di cui sopra mi sono servito, Kant esprime questo pensiero, che la realtà e la

passionalità dell'uomo non possono dimostrarsi che colla legge morale che regna in lui e che per la legge morale solamente egli diventa qualche cosa in sè stesso.

Anche noi abbiamo indicato e sviluppato questo punto di vista trattando del diritto e della morale, non veramente come il punto di vista più elevato, ma come base di queste due scienze; noi abbiamo anche la coscienza di non averlo espresso senza qualche energia. Dunque il nostro secolo non manca d'esempi che possono consultare coloro che vorrebbero penetrare in questa maniera di considerare il mondo: del resto questa persuasione intima e puramente morale che bisogna agire solamente in vista della legge morale, persuasione che si trova anche nella moralità volgare, sulla quale Kant ed io abbiamo così fortemente insistito, non fa parte della nostra esposizione attuale, nella quale non abbiamo in vista che gli oggetti.

Qui può trovar luogo nella sua più naturale posizione una osservazione generale, che si estende a tutti i punti di vista seguenti. Una concezione generale del mondo non à fondamento solido, se non in quanto ella colloca ciò che esiste realmente e in un modo indipendente in un principio fondamentale determinato invariabile, tutto il resto del quale si deduce come partecipante alla realtà di questo principio e come non avente per sè medesimo che una esistenza mediata. Così, nell'esposizione del secondo punto di vista noi abbiamo ora dedotto dalla legge ordinatrice posta come primo principio, prima di

tutto il genere umano e quindi in terzo luogo il mondo sensibile. Ma non bisogna mescolare e confondere le realtà; non bisogna per esempio attribuire realtà al mondo presente e volerne attribuir anche al mondo morale come fanno gli spiriti oscuri e imbrogliati che si imaginano di risolvere così la questione. Questi spiriti non ànno un colpo d'occhio sicuro, non ànno direttiva diritta nelle loro vedute intellettuali e gettano sempre uno sguardo obliquo sulla varietà. Io amo ben meglio colui che s'attiene in maniera decisa al mondo sensibile e nega tutto il resto: egli non à la vista più lunga ma à almeno più fermezza e decisione. In complesso ogni concezione superiore del mondo non può sopportare al suo fianco una concezione inferiore; ma ogni concezione superiore assorbe e distrugge l'inferiore in quanto si dava come il principio più elevato, come un principio assoluto.

Il terzo punto di vista col quale si può considerare il mondo è quello d'una moralità vera e superiore. È necessario spiegare esattamente questo punto di vista quasi sconosciuto al nostro secolo. Questo punto di vista come il precedente parte da una legge del mondo morale, come dal principio più elevato e assolutamente reale e in ciò tutt'e due s'accordano. Ma la legge di questo terzo punto di vista non è come la legge del secondo una legge puramente ordinatrice di ciò che esiste, è piuttosto una legge creatrice di qualche cosa di nuovo, di qualche cosa che non esisteva nel seno di ciò che esiste. La prima legge è puramente negativa, distrugge la contradizione tra le diverse forze libere e ristabilisce tra esse l'equilibrio e il riposo: la seconda legge cerca

d'arricchire d'una novella vita la forza che è in riposo. Si potrebbe dire che questa seconda legge non contenta di raggiungere la forma della idea si sforza di raggiungerne anche la qualità e la realtà. Il fine di questa legge si può determinare così: essa vuole nell'uomo che ne è penetrato e per mezzo suo negli altri realizzare l'umanità così come deve essere: essa vuol farne una imagine evidente, un ritratto, una rivelazione dell'essenza dell'essere divino. La serie delle deduzioni di questo terzo punto di vista in rapporto alla realtà è dunque questa: non vi è nulla di reale, nulla di esistente per sè stesso, se non il santo, il buono e il bello; in seconda linea viene l'umanità in quanto è destinata a realizzarsi in sè, e soltanto in terzo luogo, la legge ordinatrice che non è che un mezzo per mettere l'umanità in un riposo interiore ed esteriore per raggiungere la vera distinzione. Infine in quarto luogo viene il mondo sensibile che non esiste che come sfera della libertà e della moralità sia esterna sia interna sia superiore sia inferiore. Osservate bene che io dico la sfera della libertà perchè per nessun punto di vista elevato il mondo può essere altra cosa e rivendicare una propria realtà.

Gli esempi di questo punto di vista si scoprono nella storia dell'umanità ma solamente per colui che à occhi per scoprirli. Per questa moralità elevata soltanto e pei suoi discepoli, la religione e specialmente la religione cristiana, la saggezza e la scienza, la legislazione e la civilizzazione, l'arte e in fine tutto ciò che possediamo di buono e di venerando è entrato nel mondo. Nella letteratura se se ne eccettui la poesia non si trova che qualche traccia dispersa di questo punto di vista. Fra gli antichi Platone può

averne avuto un presentimento ; tra i moderni Jacobi pare averlo sfiorato.

Il quarto punto di vista è quello della religione. Se questo deriva dal terzo che abbiamo or ora descritto ed è unito con lui, si può definire : la chiara coscienza che il buono e il bello, di cui abbiamo parlato, non è opera nostra nè d'uno spirito soltanto, d'una luce, d'un pensiero, che in sè stesso sarebbe nulla, ma l'apparizione immediata entro di noi di Dio, come la sua luce, la sua espressione, la sua imagine, l'imagine più completa nella quale questa essenza possa manifestarsi. Questa concezione religiosa del mondo è precisamente quella per la cui intelligenza abbiamo lavorato nelle precedenti lezioni e che noi possiamo esprimere con più precisione e vigore nei suoi principî : 1° Dio solo *è* e al di fuori di lui nulla *è;* principio — a ciò che mi sembra — facile a comprendersi e condizione esclusiva d'ogni vita religiosa. 2° Dicendo così : « *Dio è* » noi non abbiamo che una nozione intieramente vuota che non ci ammaestra in nulla sull'essenza intima di Dio. Con questa nozione come potremo noi rispondere alla domanda « che cosa è Dio ? » Il solo corollario possibile che ne viene (cioè che Dio è assoluto, che esiste in sè, da sè e per sè), non è che la forma fondamentale del nostro spirito in rapporto all'idea di Dio e non esprime altro che il nostro modo di concepirlo ; ancora : questa concezione è puramente negativa e ci insegna soltanto la maniera nella quale *non dobbiamo* concepire Dio poichè non dobbiamo dedurre la sua idea da un altro oggetto qualsiasi, come per l'essenza del nostro pensiero noi siamo obbligati a farlo per gli altri oggetti. Questa nozione di Dio

non è dunque che un' ombra di nozione, una nozione senza contenuto. Quando noi diciamo: Dio è, egli non è nulla per noi interiormente e non diviene nulla per noi precisamente a causa di questa espressione. 3° Ma noi non siamo confinati a quest' ombra sola di nozione di Dio, poichè, come ò ampiamente sviluppato più sopra, Dio con la sua vita reale, vera e immediata penetra in noi, oppure, per esprimerci con più vigore, noi medesimi siamo la sua vita immediata.

Si risponderà: che importa poichè non sappiamo niente di questa vita divina? e conseguentemente a ciò che ò detto non possiamo cogliere nella coscienza che la nostra propria esistenza; ne risulta che l' essere divino in noi benchè sia sempre la radice della nostra esistenza, ci resta eternamente estraneo e così, in realtà e verità, noi non lo conosciamo come l' essere nostro, e questa nuova nozione non ci fa avanzare per nulla e ci lascia più che mai distaccati da Dio. Noi non sappiamo nulla, io ò detto di questa vita divina immediata; poichè già al primo risveglio della coscienza essa si muta in un mondo inanimato suscettibile d' essere riguardato sotto cinque punti di vista. Pur ammettendo che Dio medesimo vive sempre sotto tutte queste forme, non è mai lui che noi vediamo ma soltanto ciò che l' inviluppa: lo vediamo come pietra, come pianta, come animale: lo vediamo se ci eleviamo più alto come legge della natura, come legge morale, e tuttavia, malgrado tutto non è ancor lui che vediamo. Sempre la forma ci nasconde l' essere, sempre la nostra medesima vista ci copre l' oggetto e i nostri occhi sono

Sono i nostri stessi occhi che ci impediscono di vedere

un ostacolo ai nostri occhi. A coloro che così si lamentano, io dico: elevatevi al punto di vista della religione e tutti questi inviluppi cadranno. Il principio inanimato del mondo disparirà dai vostri occhi e la divinità stessa entrerà in voi nella sua forma primitiva, come la vita, come la vostra propria vita che voi dovete vivere e che vivrete. In voi resterà come la sola forma inestinguibile della riflessione, l'infinità di questa vita divina che in Dio è assolutamente una. Ma questa forma non à nulla che vi pesi perchè voi vi aspirate, perchè voi l'amate: non vi turba perchè voi potete rendervene conto.

Entro la vita, l'azione, l'amore dell'uomo santo, Dio non appare più attraverso l'ombra o coperto d'un inviluppo, ma appare nella sua vita immediata, nella sua propria attività. Così la domanda: « che cosa è Dio? » insolubile colla vuota nozione dell'essere, trova la sua risposta nel punto di vista religioso. Dio è ciò che fa l'uomo a lui votato e da lui ispirato. Volete voi veder l'uomo come è in sè medesimo, faccia a faccia? Non cercatelo di là dalle nubi; ovunque voi siate potete trovarlo. Contemplate la vita di coloro che si votano a Dio e voi contemplerete lui medesimo. Abbandonatevi voi medesimi a lui e lo troverete nella vostra propria coscienza. Tale è, o signori, la maniera di considerare il mondo sotto il punto di vista della religione.

La quinta ed ultima maniera di considerare il mondo si trova nel punto di vista della scienza, della scienza assoluta, unica, della scienza perfetta. 5° Concezione scientifica

Concezione 1 empirica
2 legislativa
3 morale

La scienza coglie completamente tutti i punti del cambiamento dell'unità nella varietà e dell'assoluto nel relativo: essa li coglie nel loro ordine e nel loro mutuo rapporto. Essa può ovunque e sotto ogni particolare punto di vista ricondurre, per la legge, la varietà all'unità, o dedurre la varietà dalla unità. In questa lezione e nelle due precedenti ò sviluppato i tratti principali di questa scienza avanti ai vostri occhi. La scienza va al di là di questa concezione già data come un fatto per il punto di vista religioso, cioè che ogni varietà è fusa nell'unità e deve esser ricondotta ad essa; la scienza si eleva alla concezione del modo con cui avviene questa unione e spiega geneticamente ciò che non è che un fatto per la religione.

Senza la scienza la religione non è che una semplice credenza benchè sia una credenza incrollabile. Ma la scienza fa sparire la credenza e la muta in una visione di ciò che è. Poichè noi non diamo il punto di vista scientifico come il nostro speciale, ma soltanto per completare la nostra numerazione, bisognerà aggiungere ciò che segue. La scienza non è la condizione necessaria della vita divina e felice. Tuttavia il precetto di lavorare a realizzare questa scienza in noi e negli altri, entra nel dominio della alta moralità. L'uomo veramente virile, l'uomo compiuto, deve vedere chiaramente tutte queste cose poichè questa chiarezza universale e penetrante contribuisce a costituire l'imagine e l'espressione di Dio. Ma d'altra parte nessuno può imporre a sè stesso questo precetto di realizzare la scienza se già il bisogno di scienza non gli è venuto natural-

mente e con questo bisogno la possibilità di giungere alla intelligenza e alla chiarezza.

Ecco ancora un' altra osservazione su questi cinque punti di vista per terminare il ritratto dell' uomo religioso. Gli ultimi due punti di vista, il punto di vista scientifico e il punto di vista religioso non sono che speculativi e contemplativi ma per nulla attivi e pratici. Sono vedute che restano calme ed immobili nella intimità del sentimento ma che non spingono all' azione e non si fanno luce nell' azione, mentre al contrario il terzo punto di vista, quello d'una elevata moralità e pratica spinge all'azione. Ma io ora aggiungo che la vera religione, benchè elevi sino alla sua sfera gli occhi dei suoi discepoli, mantiene tuttavia la loro vita nel dominio dell' azione e dell' azione veramente morale. La vera religione non è puramente speculativa e contemplativa: non è soltanto occupata a meditare su pensieri pii; ma è necessariamente attiva. Essa consiste come abbiamo veduto nella coscienza intima che Dio vive realmente in noi, che egli vi agisce e vi concepisce la sua opera. Ora, se non vi è in noi vita reale, se noi non manifestiamo alcuna attività, alcuna opera, Dio non è attivo entro di noi. La coscienza della nostra unione con Dio è allora illusoria e vana; è un' ombra vuota d' uno stato che non è il nostro, è tutt' al più la concezione generale ma morta della possibilità d' un tale stato che è realizzata in altri ma non in noi. Quanto a noi stessi, noi usciamo allora dal dominio della realtà e ci confiniamo nella regione delle nozioni vuote ed oscure. Noi siamo dunque ridotti a dei sogni e a dei fantasmi che non corrispondono ad alcuna realtà. Tali sogni sono uno

dei difetti del misticismo che abbiamo già considerato opponendolo alla vera religione.

È per mezzo dell'attività che uno stato d'animo veramente religioso si distingue da questi sogni. La religione, ò detto, non è neppure un'occupazione sufficiente a sè stessa che si possa compiere indipendentemente da ogni altra occupazione, in certi giorni, in certe ore, ma la religione è lo spirito intimo che penetra e vivifica tutti i nostri pensieri e le nostre azioni senza interrompere nè mutare il loro corso naturale. Io ò detto che la vera religione era inseparabile dalla manifestazione della vita e dell'azione divina in noi. Tuttavia, benchè ciò che ò detto nel terzo punto possa far credere il contrario, la sfera nella quale si agisce non è qui di poca importanza. Colui che eleva la propria intelligenza agli oggetti della alta moralità, — se la religione s' impadronisce di lui — vivrà ed agirà in questa sfera perchè là è la sua vera vocazione. Se un altro à una vocazione inferiore, questa vocazione sarà ugualmente santificata dalla religione e ne riceverà se non la materia almeno la forma della alta moralità che consiste in ciò soltanto che si riconosce e si ama il proprio lavoro come la volontà di Dio che agisce sopra di noi ed in noi. Colui che in questa credenza lavora il suo campo o compie le più umili funzioni, è più grande e più santo di colui che ignaro e inconsapevole rendesse l' umanità felice per parecchie migliaia d' anni.

Ecco dunque il ritratto e lo spirito intimo dell' uomo veramente religioso. Egli non pone il suo godimento nel mondo sul quale si esercitano la sua

attività ed il suo amore non perchè uno spirito sospetto o una paura superstiziosa gli ripresentino questo godimento come colpevole, ma perch' egli sa che nessun godimento terrestre può dargli la gioia vera. Il mondo non è per lui che la sua propria attività, attività nella quale sola vive e vuol vivere, nella quale trova ogni godimento di sè medesimo perchè essa è il suo mondo. Ancora: non agisce in vista di una riuscita qualsiasi nel mondo visibile; poco gli importa il successo o l'insuccesso perchè non vive che nell'azione come pura azione: la vuole perchè essa è la volontà di Dio in lui e costituisce la propria partecipazione con l'essere. Così la vita si svolge semplicemente: egli non conosce, non vuole, non desidera alcuna altra cosa, non si eleva mai al di là di questo punto centrale e nulla di ciò che è al di fuori può commoverlo o turbarlo.

Tale è la vita: Noi vedremo in un altro momento se è tale anche la felicità più pura e più perfetta.