

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FILARETE ON LINE

Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

FRANCESCO TOMASONI
Feuerbach e la dialettica
dell'essere.
Con la pubblicazione di due
scritti inediti

Firenze, La Nuova Italia, 1982

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università
degli Studi di Milano, 94)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



**PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO**

XCIV

**SEZIONE A CURA
DELL'ISTITUTO DI STORIA DELLA FILOSOFIA**

27

FRANCESCO TOMASONI

FEUERBACH
E LA DIALETTICA DELL'ESSERE

Con la pubblicazione di due scritti inediti



LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

Printed in Italy

Proprietà letteraria riservata

© Copyright 1982 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1ª edizione: gennaio 1982

INDICE

<i>Premessa</i>	p. IX
FEUERBACH: LA DIALETTICA DELL' ESSERE E IL LIMITE DELL'ANTROPOLOGIA	1
Summary	29
L. FEUERBACH: ARISTOTELES, QUALITÄT, METAPHYSIK, Δ 14	31
Nota storico-filologica	31
Criteri e segni tipografici della trascrizione	40
Aristoteles, Qualität, Metaphysik, Δ 14	42
L. FEUERBACH: ÜBERGANG VON DER THEOLOGIE ZUR PHILOSOPHIE	84
Nota storico-filologica	84
« Übergang von der Theologie zur Philosophie ». Die Dialektik des Ensbegriffes. Nebst Anhang über Cartesianischen Dualismus (Parallela zwischen Cartesius und Luther)	96
CENNI BIBLIOGRAFICI	135
INDICE DEI NOMI	141

P R E M E S S A

Se far parlare direttamente un pensatore o una dottrina del passato era per Feuerbach nei suoi lavori e nelle sue interpretazioni storiografiche quasi un'ossessione, anche la ricerca feuerbachiana ogni qual volta si è impegnata nella riscoperta del suo autonomo valore, si è di nuovo sprofondata nelle sue carte per udire la sua viva voce. Dare un senso a quei suoni inarticolati non si è rivelata impresa facile e i lavori intrapresi, ma mai portati a termine lo attestano. Eppure quelle migliaia di fogli continuano ad attrarre, forse chi spera di trovare una risposta ai molti interrogativi rimasti insoluti.

Due inediti vengono qui per la prima volta pubblicati. Il perché di questa scelta, le motivazioni e l'orizzonte che mi hanno guidato in un lavoro ormai pluriennale, il quadro teoretico e problematico di lettura sono offerti dall'articolo introduttivo: « Feuerbach: la dialettica dell'essere e il limite dell'antropologia ». Le due note storico-filologiche, che precedono gli scritti, debbono la loro ampiezza non solo alla complessità dei problemi redazionali relativi ad essi, ma anche all'intento di mettere in luce le questioni metodologiche e di lasciar intravedere il quadro complessivo, nel quale si muove lo studio del Nachlaß di Feuerbach.

Quale che sia il valore di questo lavoro, i cui limiti sono imputabili esclusivamente a me stesso, mi sia concesso ringraziare quanti l'hanno reso possibile: il Prof. Dr. Werner Schuffenhauer, che, nonostante il suo studio piú che ventennale sugli inediti e nonostante quindi una sua indiscutibile e indiscussa precedenza, ha acconsentito con estremo favore a questa mia pubblicazione; la biblioteca dell'Università di Monaco di Baviera, dove è custodito il Nachlaß di Feuerbach, la quale tanto gentilmente non solo ha dato il suo « placet », ma ha favorito il lavoro gra-

zie alla competenza specifica del Dr. Schott e alla straordinaria, eccezionale disponibilità del Dr. Zahn; l'istituto di storia della filosofia dell'università degli studi di Milano nella persona del prof. Mario Dal Pra, che concretamente con validi sussidi e continuo interessamento ha condiviso la spesa e quasi la fatica; il prof. Claudio Cesa per i consigli e gli incoraggiamenti; e, più di ogni altro, il prof. Arrigo Pacchi non solo per la formazione storico-filosofica, ma anche per l'incessante presenza e azione di stimolo e di sostegno d'ogni genere, anche ad onta dei miei tentennamenti.

Nel volume mi sono servito di queste abbreviazioni:

- G. W. = L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, a cura di W. Schuffenhauer, Berlin, Akademie Verlag 1967 ss., in corso di pubblicazione, 20 voll. previsti.
- S. W. = L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, a cura di W. Bolin e F. Jodl, Stuttgart - Bad Cannstatt, F. Frommann 1903-11, ristampa invariata 1959-64, con l'aggiunta per opera di H.-M. Saß di tre volumi ai dieci esistenti.
- S. F. = L. Feuerbach, *Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Roma - Bari, Laterza, 1976.

FEUERBACH: LA DIALETTICA DELL'ESSERE E IL LIMITE DELL'ANTROPOLOGIA

La coincidenza pressoché unanime nel riconoscere al pensiero di Feuerbach, pur da sponde opposte, una straordinaria forza dirompente cessa quando si tratta di valutare la sua presunta positività e novità. Al di là dei proclami è davvero ravvisabile un principio nuovo, al di là della forma frammentaria un nucleo coerente e compatto?

Ogni qual volta ci si addentra in questa problematica, si incappa nella questione della dialettica feuerbachiana. E in nessuna forse, più che in questa, i pareri sono discordi. C'è chi, come Karl Löwith¹ e Hans-Martin Saß², vede in Feuerbach un pensiero radicalmente « adialettico », che proprio in quanto tale avrebbe rotto il cerchio della mediazione hegeliana e costituirebbe un antidoto contro ogni filosofia storicistica ed escatologica, sia essa di derivazione marxiana o heideggeriana, tuttavia sarebbe piuttosto povero di articolazioni concettuali e incapace di concretare in una vera e nuova filosofia le sue profonde intuizioni. C'è chi, come Werner Schuffenhauer³ e tutto quel marxismo⁴ che si ispira alla classica interpretazione data da V. I. Lenin in *Materialismo ed empi-*

¹ K. Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, in: *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart 1966, pp. 200, 205-8, 211-12, 216-17, 226-27.

² H.-M. Saß, *Feuerbachs Prospekt einer neuen Philosophie*, in: « Revue internationale de Philosophie » (1972), pp. 267-71, 73-4.

³ W. Schuffenhauer, *Materialismus und Naturbetrachtung bei Ludwig Feuerbach*, in: « Deutsche Zeitschrift für Philosophie » (1972), pp. 1464-66, 69-70, 72.

⁴ A. Kosing, *Ludwig Feuerbachs materialistische Erkenntnistheorie*, *ibidem*, pp. 1090-1109, in particolare pp. 1100-1107; G. Irrlitz, *Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus als theoretische Quelle des Marxismus*, in: *Ludwig Feuerbach* (Referenten-Konferenz der Z. K. W.), Berlin 1972, pp. 49-51.

riocriticismo (1909), vede nel suo pensiero non soltanto una « coerente » teoria materialistica, ma addirittura un salto di qualità giacché avrebbe appunto introdotto nel materialismo, sebbene in forma ancora embrionale, parziale e astratta, la visione dialettica, poi adeguatamente sviluppata da Marx e da Engels. C'è infine chi, come Alfred Schmidt⁵ e Marcel Xhaufflaire⁶, rifacendosi a Marcuse e alla scuola di Francoforte vede in Feuerbach una dialettica naturalistica, ben piú globale, solida e liberante di quella marxiana.

Un identico presupposto metodologico accomuna queste diverse interpretazioni: la convinzione che il problema della dialettica sia importante per cogliere la specificità e la consistenza teoretica della filosofia di Feuerbach. Tuttavia gli esiti cosí contrastanti non possono non mettere in guardia dagli interessi e dalle prospettive ideologiche, che spesso in modo incontrollato si insinuano nella ricerca storiografica e rischiano di vanificarne gli sforzi. Il problema della dialettica fu effettivamente importante per Feuerbach nel momento della costruzione della sua « nuova » filosofia? Che significato ha assunto in lui questo termine, che i suoi interpreti dimostrano di usare con contenuti e riferimenti tanto diversi?

Alcuni dati sono universalmente noti e costituiscono dei punti di partenza obbligati. In *Per la critica della filosofia hegeliana* una posizione centrale è occupata dalla critica alla dialettica hegeliana in quanto pseudodialettica, monologo della speculazione con sé stessa. In sua vece Feuerbach propone una dialettica che « sia dialogo della speculazione e dell'empiria »⁷. Nelle *Tesi preliminari per la riforma della filosofia* e nei *Principi della filosofia dell'avvenire* la critica alla dialettica hegeliana è ancor piú sviluppata, in particolare è messo sotto accusa il suo carattere di astrazione in quanto separazione arbitraria, negazione vacua e aprioristica della realtà⁸. In questi testi però la nuova dialettica, che Feuerbach avrebbe in mente, rimane alquanto oscura e problematica. È evidente lo sforzo per ricomporre in unità termini come finito e infinito, che prima secondo Feuerbach erano stati aprioristicamente divisi, ma che

⁵ A. Schmidt, *Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach*, Bari 1975 (trad. it. G. Valera e G. Marramao), p. 57.

⁶ M. Xhaufflaire, *L'évangile de la Sinnlichkeit et la théologie politique*, in: *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach* (a cura di H. Lübke e H.-M. Saß), München - Mainz 1975, pp. 36-56.

⁷ G. W., IX, p. 37 [trad. it. C. Cesa, S. F., p. 70].

⁸ *Ibidem*, pp. 246-7, 293-303, 313-15 [trad. it. cit., pp. 180-1, 228-38, 248-51].

significato ha in lui l'affermazione: il finito è l'infinito, l'esistente il vero, l'essere il pensiero? ⁹. Come deve essere intesa questa identità? Ha in sé una qualche articolazione determinabile concettualmente o è oggetto soltanto di intuizione immediata?

Dai *Principi* si possono ricavare prove a sostegno di ambedue queste alternative. Se da un lato Feuerbach adduce come nuovo criterio la sensibilità che, come l'amore, è unicamente « vera e divina », « non ha bisogno di essere dimostrata », è « immediatamente certa mediante sé stessa » e pertanto deve determinare, cioè continuamente « interrompere » il pensiero ¹⁰, d'altro lato precisa che « il sensibile non è l'immediato quale lo intende la filosofia speculativa », non è « a portata di mano » ¹¹, anzi viene dopo un lavoro di appropriazione, di adeguazione. Quale senso dare a questa ambiguità? Indica forse un oscillare acritico fra posizioni contraddittorie, come già sostenevano i suoi contemporanei ¹² o lascia trasparire attraverso vari indizi il formarsi di un più organico disegno teoretico che Feuerbach andava perseguendo?

I due inediti, che qui per la prima volta pubblichiamo, nonché gli ampi testi delle Lezioni di Erlangen recentemente pubblicati per merito di Carlo Ascheri ed Erich Thies ¹³ ci sembrano offrire nuova luce. Un'attenzione particolare ci pare meriti l'inedito qui pubblicato: "*Übergang von der Theologie zur Philosophie*". *Die Dialektik des Ensbegriffes. Nebst Anhang über cartesianischen Dualismus (Parallela zwischen Cartesius und Luther)* ["Passaggio dalla teologia alla filosofia". La dialettica del concetto di ente. Con un'appendice sul dualismo cartesiano (Paralleli fra Cartesio e Lutero)] ¹⁴. Infatti il termine 'dialettica' compare qui addirittura nel titolo come chiave di lettura di uno scritto, che

⁹ *Ibidem*, pp. 249-52, 258-59, 314, 317-19, 333-35 [trad. it. cit., pp. 183-86, 193, 249, 252-53, 268-69].

¹⁰ *Ibidem*, pp. 321-22, 330-32 [trad. it. cit., pp. 255, 265].

¹¹ *Ibidem*, pp. 325-26 [trad. it. cit., pp. 259-60].

¹² Una rapida scorsa alle principali critiche dei contemporanei è contenuta nella ricchissima monografia di S. Rawidowicz, *L. Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, Berlin 1931 (riprod. fotomecc. 1964), pp. 149-55, che nel valutare la presunta filosofia « nuova » di Feuerbach sposa pienamente questi giudizi negativi.

¹³ L. Feuerbach, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie* (1835-36), Darmstadt 1974; *Einleitung in die Logik und Metaphysik* (1829-30), Darmstadt 1975; *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (1830-31), Darmstadt 1976.

¹⁴ U. B. - München 4° cod. ms. 935^d 27^a.

immediatamente dimostra di non rientrare in quel periodo giovanile in cui Feuerbach seguiva il pensiero e la terminologia hegeliana. Secondo la nostra ricostruzione¹⁵ esso anzi si colloca in un tempo (seconda metà del 1841) da tutti riconosciuto come cruciale. È ben vero che gli interpreti non sono concordi nel situare il punto di rottura con Hegel: c'è chi lo riconosce in *Per la critica della filosofia hegeliana* (1839) o almeno nell'*Essenza del cristianesimo* (1841) e chi invece lo sposta alle *Tesi* (1842) vedendo negli scritti immediatamente precedenti uno stadio di passaggio, magari una 'filosofia cuscinetto'¹⁶. Tuttavia la critica più recente concentrando la sua attenzione soprattutto sulla filosofia « nuova » esposta nelle *Tesi* e nei *Principi* si è trovata sempre più a coincidere sul modello metodologico che vede nell'*Essenza del cristianesimo* la critica dell'alienazione religiosa e nelle *Tesi* e nei *Principi* la sua estensione all'alienazione speculativa con la rottura totale, definitiva rispetto ad Hegel¹⁷. Il nostro scritto, situato fra questi due momenti fondamentali, giudicati per lo più come culminanti in tutta la produzione filosofica dell'autore, può allora svelarci quale significato avesse e quale ruolo abbia concretamente svolto la dialettica nella maturazione della filosofia « nuova » di Feuerbach.

In effetti qui la dialettica non compare solo episodicamente, in forma frammentaria e con la funzione semplicemente di dissolvere qua e là i principi del modo di pensare comune, ma abbraccia tutto lo svolgimento, che appare come un movimento non semplicemente teoretico, ma in parte anche reale, storico verso la libertà.

¹⁵ Cfr. sotto la nostra nota storico-filologica relativa a questo scritto.

¹⁶ Per il resoconto delle differenti posizioni e l'approfondimento del problema mediante una puntuale analisi storico-evolutiva del periodo 1838-44 rimandiamo all'opera di E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*, Firenze 1966, in particolare pp. 1-5, 32 (nota 90), 34 e nota 99, 37-43, 58-59 e nota 34 e 35, 85-6, 131-32 e nota 3, 144-50.

¹⁷ In campo marxista per es. W. Schuffenhauer, grande benemerito della ricerca sui testi feuerbachiani, pur attenendosi alle linee fondamentali dell'interpretazione engelsiana, che vede già nell'*Essenza del cristianesimo* un'opera materialistica, e pur anticipando quindi il distacco da Hegel allo scritto *Per la critica della filosofia hegeliana*, sottolinea il passo decisivo compiuto dalle *Tesi* e dai *Principi*, giacché ciò che prima sarebbe solo accennato qui troverebbe il suo sviluppo sistematico. In effetti le sue analisi sulla concezione naturalistica di Feuerbach prendono le mosse dalla nuova impostazione data al rapporto essere-pensiero delle *Tesi* e dei *Principi*, cfr. W. Schuffenhauer, art. cit., pp. 1461-65; inoltre *Ludwig Feuerbachs Bedeutung in unserer Zeit*, in: *Ludwig Feuerbach* (Referenten-Konferenz der Z. K. W.), Berlin 1972, pp. 13-14.

Le sue fasi principali potrebbero essere così riepilogate:

1) Lo scritto inizia sviluppando la contraddizione fra punto di vista di Dio e punto di vista dell'uomo; questa viene superata nel momento in cui il primo è riconosciuto come l'« essenza », il secondo come il « fenomeno », che in quella « si dilegua » (1^r-1^v).

2) Tale dileguarsi non è un semplice movimento negativo, uno scomparire; esso è anche atto positivo, riconoscimento da parte dell'uomo che Dio è l'essenza della « sua » ragione, è la ragione « pensante » del suo pensare. Una nuova contraddizione si sviluppa allora fra pensato e pensante, oggetto e soggetto; questa è superata nel momento in cui i due estremi sono riconosciuti come due lati nel processo di obiettivazione della ragione (1^v-2^r).

3) La riduzione di Dio alla ragione riporta il conflitto all'interno della ragione stessa facendo sorgere la contraddizione fra universale e individui, essenza ed esistenza. Infatti l'astrazione è la *nota caratteristica* sia di Dio, sia della Ragione. Essa è negazione, ma in quanto tale implica l'estremo negato. L'individualità, l'esistenza, la materia sono dunque presupposte. Il filosofo può giungere al superamento della contraddizione quando, in quanto tale, assume consapevolezza dei condizionamenti materiali e risolve non solo Dio nella ragione, ma la ragione « nel cuore, in umanità, nella vita » (2^r-4^r).

4) Vita è però un termine generale. Punto di approdo è la vita umana, cioè autocosciente. A questo discorso si collega l'« appendice », ossia un ulteriore sviluppo della dialettica: la contraddizione fra coscienza e autocoscienza, dipendenza e indipendenza tipica del dualismo cartesiano. Questa attraverso Leibniz e Kant subisce una trasformazione tale per cui la dipendenza da un lato è sempre più circoscritta, d'altro lato proprio mediante questo processo diventa più essenziale, più basilare, più profonda intaccando l'essere più proprio dell'uomo, la sua libertà. La filosofia moderna dunque proprio perché interiorizza la dipendenza, la rende un fardello insopportabile e deve dunque sfociare nell'atto di liberazione, quando l'uomo getta via il fardello e coglie sé stesso come uomo, come essenza assoluta (4^v-10^v).

Il punto di partenza, la contraddizione fra fenomeno ed essenza, e il punto di arrivo, l'autocoscienza libera, non possono non richiamare le prime due sezioni della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel sulla coscienza e sull'autocoscienza. Lo svolgimento procede in modo analogo. La contraddizione fra fenomeno ed essenza è in ambedue strappata alla

sua immobilità e riportata nell'alveo di un movimento nel quale ciò che è posto come essenza si rivela nello stesso tempo come non-essenza e viceversa. In questo processo di inversione, nel quale la tesi si rovescia, l'attenzione si sposta sempre dall'oggetto al soggetto e all'atto che lo pone. Il « qui » e l'« ora » rinviano all'io che li opina e all'atto dell'indicare, che è « il movimento esprime ciò che l'ora è in verità, ossia un risultato o una molteplicità di ora nel suo insieme raccolta; e l'indicare è l'imparare per esperienza che ora è un universale »¹⁸. Questo procedimento ritorna in tutta la *Fenomenologia*. Un luogo particolarmente interessante ai fini del nostro confronto è il brano della coscienza infelice, in cui l'intrasmutabile appare dapprima come il fondamento sia dell'« attivo al di qua », sia dell'« effettualità passiva » e quindi dell'operare stesso. Tuttavia mentre l'intrasmutabile « ripudia soltanto la superficie », la coscienza che effettivamente « ha voluto, operato, goduto » nell'atto di ringraziare rinuncia « alla propria essenza » e « fa, a vero dire, più dell'altro estremo ». Così nel momento in cui la coscienza riconosce l'altro estremo, come fonte del proprio operare, opera e in realtà molto più di esso¹⁹.

Anche in *Übergang von der Theologie zur Philosophie* il porsi del punto di vista divino come l'unico, vero, essenziale per l'uomo è in realtà l'atto con cui l'uomo annulla il suo punto di vista e fa dell'essenza divina l'essenza della sua ragione²⁰. Ma da questa rinuncia sgorga, come già nella *Fenomenologia*, la presa di coscienza di sé come indipendente.

Se nello scritto di Hegel la critica dell'oggetto come semplice « cosa », come ente indipendente, è condizione indispensabile per il sorgere dell'autocoscienza, così anche in quello di Feuerbach la critica di Dio come essere indipendente è il passaggio obbligato. In ambedue tale critica è il movimento negativo dell'oggetto stesso che si toglie come « cosa » e si rivela come l'« esser-altro » della coscienza.

Il ritorno in sé della coscienza propone però una contraddizione nuova, prima nascosta dalla separazione dei due estremi, quella fra singularità e universalità, individuo e mondo. In gioco è qui la dipendenza e l'indipendenza, la servitù e la libertà dell'autocoscienza. Il parallelismo

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hoffmeister), Leipzig 1937, p. 86 [trad. it. E. De Negri, Firenze 1960, I, p. 89].

¹⁹ *Ibidem*, p. 167 [trad. it. cit., I, pp. 184-85].

²⁰ L. Feuerbach, *Übergang ...*, 1^a-1^v.

fra i due scritti diventa qui particolarmente evidente²¹. La liberazione dai vincoli esteriori rappresenta certamente un passo avanti verso la libertà, tuttavia se da un lato la schiavitù non occupa più l'intera realtà, d'altro lato riducendosi a vincolo interiore, tocca il nucleo stesso della persona e diventa perciò ancor più radicale nella sua essenzialità. L'atto finale di emancipazione viene dunque dal rovesciamento di questa radicale dipendenza e significa perciò la riappropriazione da parte della coscienza del suo nucleo più proprio, della sua libertà.

A questo punto lo scritto di Feuerbach si interrompe. Possiamo ritenere che il suo processo dialettico fosse giunto alla conclusione? La presa di coscienza, la riappropriazione della libertà rappresenta l'esito finale?

Certamente per Feuerbach il momento dell'autocoscienza non cede attraverso la mortificazione di sé al regno della ragione e dello spirito. Se nella *Fenomenologia* di Hegel l'autocoscienza giunge alla certezza del suo esser-per-sé astraendo dall' e s s e r - c i sia proprio, sia generale e si apre poi all'in-sé e per-sé universale rinunciando al suo volere singolo²², nello scritto di Feuerbach l'astrazione, la negazione della natura rappresenta un momento che deve essere assolutamente negato perché si attinga l'essere vero, « il cuore, l'umanità, la vita », in quanto autocoscienza libera e reale. Questo risultato è certamente vicino alle *Tesi* e ai *Principi*. In realtà, come dimostriamo all'interno di questo volume nella nota storico-filologica relativa, l'inedito *Übergang von der Theologie zur Philosophie* venne ripreso quasi integralmente dai *Principi*, dove ritroviamo argomentazioni che combaciano non solo nel significato e nella prospettiva, ma a volte persino alla lettera. Diverso è l'esito finale che si è fatto più concreto: non si approda più semplicemente all'atto di liberazione in quanto tale, ma alla filosofia « nuova », di cui vengono enunciati i principi. Anche il percorso si è maggiormente saldato alla storia, sicché le contraddizioni poste e superate vengono più a coincidere con momenti dello sviluppo filosofico-religioso. Il parallelismo fra dialettica teorica e dialettica storica, già affiorato nell'ultima parte di *Übergang*, si propone nei *Principi* come nuovo schema ordinatore. In tal modo Feuerbach p r e c i s a il suo pensiero, ossia delimita, definisce la « nuova » filosofia rispetto alle precedenti aguzzando il taglio della critica so-

²¹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie ...*, pp. 141-71 [trad. it. cit., pp. 153-90] con L. Feuerbach, *Übergang ...*, 4^v-10^v.

²² *Ibidem*, pp. 167-71 [trad. it. cit., I, pp. 185-90].

prattutto nei riguardi dell'idealismo hegeliano; ma giustifica anche il suo punto di vista cercando di dimostrarne la necessità. In questo senso allora non ricade nel vizio della costruzione storico-dialettica hegeliana, volta essenzialmente alla giustificazione di sé come termine finale, necessario, assoluto? Sarebbe un destino paradossale, una sorta di nemesi filosofica, se Feuerbach fosse ricaduto in questa impostazione, da lui direttamente attaccata fin da *Per la critica della filosofia hegeliana*²³. In verità ci pare che egli cerchi di non incorrere nello stesso difetto ponendo come termine finale non la sua filosofia, un sistema già costruito, ma la « filosofia dell'avvenire ». Tuttavia di questa egli si propone di gettare le basi. Ora se questa filosofia è il risultato di tutta la storia della filosofia precedente, la presunzione dell'assolutezza e della totalità è effettivamente superata?

Un'altra questione è secondo noi pregiudiziale: che senso ha la costruzione « storica » di Feuerbach? Essa riflette il movimento reale, le strutture portanti del suo pensiero, della sua filosofia « nuova »? Spesso i critici hanno sottolineato in Feuerbach il suo scarso senso per la storia, intesa non solo come ricerca empirica di fatti e dati, ma anche come orizzonte e prospettiva ideale²⁴. I rapporti fra *Übergang* e i *Principi* ci permettono di affermare che tale costruzione storica sorge successivamente alla critica dell'alienazione speculativa e all'intuizione di una nuova unità e libertà e ha dunque più un valore di chiarificazione che di autentica fondazione della filosofia « nuova », è piuttosto un modello esplicativo e didattico.

Il vero cammino di Feuerbach passa sí attraverso la dialettica, ma una dialettica che si ispira più alla *Fenomenologia dello Spirito* e alle sue spinte verso la libertà e l'autocoscienza, che alla filosofia della storia e alle sue finalità di autogiustificazione. In tal senso, se un filo di continuità, al di là delle insistenze sulla rottura e sulla novità, lega anche sul piano testuale e letterale *Übergang* da un lato e le *Tesi* e i *Principi* dall'altro, l'approdo di Feuerbach alla filosofia « nuova » non si può configurare come un rigetto radicale e diretto della dialettica hegeliana, ma come uno sviluppo peculiare o una modifica di essa.

²³ G. W., IX, pp. 18-23 [trad. it. cit., pp. 50-55].

²⁴ Rinviamo alle acute analisi e ai documentatissimi raffronti fatti da Claudio Cesa: *Il giovane Feuerbach*, Bari 1963, pp. 87, 142, 166, 177, 203; *Zeller e Feuerbach*, in: *Studi in memoria di C. Ascheri* (« Differenze » 9), Urbino 1970, pp. 61, 66-70; *La "storia" negli scritti di Feuerbach*, in: C. Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, Urbino 1972, pp. 168-184.

Come ha potuto Feuerbach, pur ispirandosi alla metodologia dialettica elaborata da Hegel nella *Fenomenologia* dare all'astrazione un significato per certi versi opposto? Per quale via e con quale legittimazione?

Il procedimento dialettico di *Übergang* ci sembra imperniato su questo schema: uomo — dio — uomo, o in termini hegeliani, ma nondimeno anche feuerbachiani: finito — infinito — finito. Questo procedimento era stato attentamente considerato anche da Hegel, per es. in un brano della *Logica*, in cui la coscienza infelice si manifestava come « progressus in infinitum », protensione verso un infinito che è sempre un aldilà e quando sembra raggiunto, si dimostra un semplice finito. Che legittimità ha il procedimento: finito - infinito - finito? Perché si parte dal finito? Potremmo anche fare un altro cammino: infinito - finito - infinito. In realtà ambedue questi procedimenti sono per Hegel insieme gratuiti e inutili, giacché alla fine si ritorna al punto di inizio, si ritrova s o l o ciò che si era perso. Non c'è un vero risultato e quindi un vero movimento, una vera dialettica, perché finito e infinito vengono intesi come esteriori l'uno all'altro²⁵. Al contrario essi sono inseparabili e costituiscono due momenti dell'unico processo che li separa e ricomprende entrambi²⁶. Potremmo a questo punto concludere che Feuerbach semplificando la complessità dialettica della *Logica* hegeliana ricade sotto l'accusa di unilateralità, apriorità e di falsa dialettica? È curioso notare come questa accusa sia al contrario proprio mossa da Feuerbach contro Hegel, che seguendo sostanzialmente il procedimento infinito - finito - infinito sarebbe infine tornato al punto d'inizio e avrebbe dato solo la parvenza del movimento²⁷.

Il risultato cui giunge Feuerbach alla fine del procedimento rappresenta soltanto un ritorno al punto di partenza? È difficile poter rispondere sulla base di questo breve scritto, tuttavia se Hegel supera l'unilateralità di finito e infinito nella totalità del processo, anche Feuerbach giunge a una totalità insieme comprensiva e dinamica, la vita. Se Hegel

²⁵ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (G. Lasson), Hamburg 1934, I, p. 128 [trad. it. A. Moni - C. Cesa, Bari 1968, t. I, pp. 141-42].

²⁶ *Ibidem*, I, pp. 129-38 [trad. it. cit., I, pp. 142-52].

²⁷ *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, in: G. W., IX, pp. 39-41 [trad. it. cit., pp. 72-4]; *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, *ibidem*, pp. 251-53, 257-58 [trad. it. cit., pp. 185-87, 191-92]; *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, *ibidem*, pp. 305-16 [trad. it. cit., pp. 240-49].

sostiene che finito e infinito sono inseparabili, anche Feuerbach afferma che il finito è infinito²⁸.

Per cogliere maggiormente i legami e le specificità delle due posizioni è necessario considerare il periodo hegeliano di Feuerbach. Gli interpreti più acuti hanno da tempo ravvisato nella dialettica una incipiente divergenza fin dagli scritti giovanili²⁹. Feuerbach, pur seguendo esteriormente gli schemi dialettici hegeliani, tenderebbe a rompere la mediazione con l'immediatezza dell'intuizione. Si trattava di una tendenza per così dire istintiva e ancora inconsapevole oppure di un problema teoretico già chiaramente avvertito e quindi di uno sforzo concettuale ben preciso?

Le *Lezioni di logica e metafisica* (1830-31), recentemente pubblicate, ci permettono di dare una risposta più precisa e sicura. Esse, seguendo passo passo la *Logica* di Hegel, rivelano una accentuazione e una interpretazione particolare della dialettica hegeliana. Ritroviamo qui la trattazione hegeliana del « progressus in infinitum » e l'affermazione dell'inseparabilità del finito dall'infinito, ma il punto di arrivo di queste argomentazioni è ben diverso. In Hegel l'unità di finito e infinito era movimento nel quale il finito « si annullava » nell'infinito, sicché al falso infinito, delimitato dal finito, seguiva il vero infinito, il processo in quanto tale³⁰. In Feuerbach tale annullamento del finito non ha luogo. Se finito e infinito sono inseparabili, ciò significa che l'infinito è sempre determinato, così come « ogni qualcosa è perciò stesso già infinito »³¹. Quel rifiuto di Feuerbach a seguire Hegel al di là dell'autocoscienza nella mortificazione del sé, già riscontrato in *Übergang von der Theologie zur Philosophie*, ha forse le sue radici qui e proprio grazie al principio dell'unità di finito e infinito, che sembrerebbe assumere in Feuerbach una posizione molto più centrale e basilare che non in Hegel³².

²⁸ *Vorläufige Thesen ...*, *ibidem*, pp. 249-51 [trad. it. cit., pp. 183-84]; *Grundsätze ...*, *ibidem*, pp. 317-19, 335-36 [trad. it. cit., pp. 252-53, 270-71].

²⁹ Cfr. in particolare C. Cesa, *Il giovane Feuerbach ...*, pp. 89-90, 135, 142, 166, 182-84, 210-11, 233, 253, 257-59, 266-67, 276-77.

³⁰ G. W. F. Hegel, *Wiss. der Logik*, I, p. 138 [trad. it. cit., I, p. 152].

³¹ L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik ...*, p. 59.

³² A questo proposito ci sembra che l'intuizione avanzata da Claudio Cesa riguardo alla dissertazione *De ratione una, universalis, infinita ...* (Erlangen 1828) trovi un riscontro anche nelle lezioni di Erlangen: Feuerbach sottolineerebbe più ciò che è patrimonio comune dell'idealismo, che non i tratti distintivi dell'hegelismo (C. Cesa, op. cit., p. 82).

L'impegno della filosofia idealistica per dimostrare che il « finito è ideale »³³ trova in Feuerbach un'attuazione diversa che non in Hegel. Come si definisce in Feuerbach il finito? Tutto ciò che è determinato. È facile allora dimostrare che ogni determinato è sì limite, ma insieme relazione, per cui basta l'intervento della ragione con la sua capacità di separare e nello stesso tempo di collegare perché la rappresentazione puramente negativa, esteriore del limite sia superata. Una piú complessa definizione del finito e una piú faticosa via di superamento si riscontrano invece nella *Logica* di Hegel. La determinazione non basta a contraddistinguere il finito. Questo è invece caratterizzato dalla contraddizione fra 'Bestimmung' (destinazione) e 'Beschaffenheit' (costituzione), fra essere-per-sé ed essere-per-altro, sicché in esso il limite mantiene il suo significato negativo. « L'inquietudine del qualcosa », l'infelicità della coscienza³⁴ sono dunque fondate. Il *Sollen*, la morale kantiana sono allora giustificati come momento necessario per vivere e superare tale contraddizione. « Nel dover essere comincia l'oltrepassamento della finità, l'infinità », tale oltrepassamento tuttavia è ancora « finito »³⁵. Il movimento contraddittorio del finito lo porta allora alla sua fine e sfocia nel vero infinito. Hegel dunque supera il *Sollen* kantiano in quanto realizza quella tensione, là costantemente frustrata, di oltrepassare il finito.

Per Feuerbach al contrario la stessa volontà di oltrepassare il finito risponde a una visione semplicemente negativa del finito. Il vero superamento del finito sta nel comprendere che « il suo limite è la sua essenza, la sua natura, il suo io e il suo sé »³⁶, che perciò esso è insieme negazione e negazione della negazione, infinità. Non si tratta dunque di *t r a s c e n d e r e* il finito, ma di penetrare la sua vera natura. La dialettica del finito, fondata non sul suo essere limitato, ma sul suo essere determinato, lo spinge non *a l d i là*, verso la sua fine, ma *a l d i d e n t r o*, verso la sua realizzazione³⁷. Questo esito immanentistico conferisce anche all'infinito un significato diverso. Hegel vede l'infinito dimostrarsi come « l'essenza, il concetto, l'idea », in una parola « l'ideale », nel quale le singole cose sensibili sono tolte³⁸, Feuerbach come l'amore,

³³ G. W. F. Hegel, *Wiss. der Logik*, I, p. 145 [trad. it. cit., I, p. 159].

³⁴ *Ibidem*, I, p. 115 [trad. it. cit., I, p. 127].

³⁵ *Ibidem*, I, pp. 121, 123 [trad. it. cit., I, pp. 133, 135].

³⁶ L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik ...*, p. 59.

³⁷ *Ibidem*, p. 64.

³⁸ G. W. F. Hegel, *Wiss. der Logik*, I, pp. 139, 145 [trad. it. cit., I, pp. 153, 159].

nel quale quell'« unico » è insieme infinito³⁹. « L'infinito è tutto, è dappertutto, è esserci »⁴⁰.

Un nuovo rapporto si profila allora fra l'infinito e l'essere. Nella *Logica* di Hegel « l'infinito è »⁴¹, ossia è l'essere per eccellenza, l'essere che è giunto alla sua verità avendo posto la sua uguaglianza con sé non più in modo astratto, immobile, bensì attraverso la negazione. « L'infinito è la negazione della negazione, l'affermativo, l'essere, che si è di nuovo ristabilito dalla limitatezza. L'infinito è, ed in un senso più intensivo che il primo essere immediato, è il vero essere, il sollevamento dal termine »⁴². Qual è dunque il fondamento del movimento dall'essere all'infinito? L'infinito stesso che appare come il termine finale e che in realtà è il vero principio. Il classico problema del cominciamento, « come l'infinito esca da sé e venga alla finità », ottiene da Hegel questa risposta: « La risposta alla domanda come l'infinito diventi finito, è pertanto questa, che non si dà un infinito, il quale sia prima infinito, e solo di poi abbia a diventar finito o a riuscire alla finità, ma che l'infinito è già per sé stesso tanto finito quanto infinito »⁴³. Hegel dunque si appella qui a quel principio dell'unità, dell'inseparabilità di finito e infinito, che abbiamo visto giocare un ruolo fondamentale nelle *Lezioni di logica e metafisica* di Feuerbach. In questo senso lo svolgimento si delinea come superamento dell'astrazione, dell'unilateralità e recupero dell'intero, sicché il punto d'inizio è sí astratto, ma insieme anche animato dall'intero. « O piuttosto è da dire che l'infinito è eternamente uscito alla finità, ch'esso non è assolutamente (come nemmeno il puro essere) solo per sé, senz'averne il suo altro in lui stesso »⁴⁴. A questa problematica e a questa precisa risposta si collega la correzione che nelle *Lezioni di logica e metafisica* Feuerbach si propone di apportare alla *Logica* di Hegel. « Ci si chiede ora — qui cominciano le difficoltà — come può l'essere puro diventare essere determinato, come può venire una qualità da ciò che in sé stesso non è o non ha qualità, come può l'essere limitato provenire da quello illimitato? »; « come può nell'essere stesso trovarsi il principio di un avanzamento e di un pas-

³⁹ L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik ...*, p. 60.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 61.

⁴¹ G. W. F. Hegel, *Wiss. der Logik*, I, p. 127 [trad. it. cit., I, p. 140].

⁴² *Ibidem*, I, p. 126 [trad. it. cit., I, p. 139].

⁴³ *Ibidem*, I, pp. 142, 143 [trad. it. cit., I, pp. 156, 158].

⁴⁴ *Ibidem*, I, p. 144 [trad. it. cit., I, pp. 158-59].

saggio? »⁴⁵. Come è noto, la questione era già stata posta da Feuerbach in un frammento intitolato *Dubbio* (1827-28), indicato dall'autore stesso come significativo per comprendere la sua evoluzione. « Che rapporto c'è tra pensiero ed essere, tra logica e natura? È fondato il passaggio dal primo al secondo termine? Dov'è la necessità, dov'è il principio di questo passaggio? »⁴⁶.

Se è prematuro vedere in questi interrogativi una messa in questione dell'intera impostazione idealistica e quindi una anticipazione del rovesciamento, ancora lontano, emerge tuttavia chiaramente la coscienza sia dell'ampia portata teoretica di questa problematica, sia della sua non definitiva liquidazione da parte di Hegel.

Quando nelle *Lezioni di logica e metafisica* Feuerbach la ripropone, muove esplicitamente una critica ad Hegel per la sua trattazione del punto di partenza, dell'« essere », e appoggiandosi al concetto hegeliano di infinito tenta di superarne la parzialità, l'astrattezza.

Il concetto dell'infinito, dell'affermazione in quanto negazione della negazione è uno dei più importanti e fecondi della filosofia hegeliana; ma Hegel ha ommesso di riconoscere o almeno di mettere in rilievo questa determinazione già nell'essere stesso, egli lo considera soltanto come una semplice astrazione, come una negazione semplice, astratta, non vera⁴⁷.

Se l'essere è principio in quanto assolutamente astratto, privo di determinazioni, nella sua assenza di determinazioni deve esserci allora il principio di ogni determinazione.

L'essere è la pura assenza di ogni qualità, il puro esser privo di mancanze, la mancanza di ogni mancanza ed è proprio questa mancanza di ogni qualità il principio della qualità, il fondamento della mancanza, ossia della qualità; proprio in questa negazione è la fonte stessa di ogni negazione⁴⁸.

L'essere in quanto indeterminato non è semplicemente negazione; se infatti ogni determinazione è negazione, l'assenza di determinazione nell'essere è negazione della negazione. L'affermazione, l'uguaglianza di sé con sé stesso dell'essere non è più qualcosa di semplicemente immediato, ma ha già implicitamente in sé la negazione della negazione. Se

⁴⁵ *Vorlesungen über Logik und Metaphysik ...*, p. 21.

⁴⁶ *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae*, in: *G. W.*, X, p. 155 [trad. it. C. Cesa, S. F., p. 282].

⁴⁷ *Vorlesungen über Logik und Metaphysik ...*, p. 21.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 22.

dunque Hegel affermava: l'infinito è ossia è l'essere per eccellenza, Feuerbach proclama: l'essere è infinito e solo a questa condizione può costituire il principio della logica.

In questa nuova prospettiva i momenti della *Logica* hegeliana, che Feuerbach ripercorre, assumono un diverso significato e in primo luogo: essere — nulla e divenire. Per Hegel l'essere, in quanto immediatezza indeterminata, è in realtà nulla. I due termini, che si pongono come semplice uguaglianza a sé, in realtà si dimostrano uguali al loro contrario. Ha luogo così un continuo trapasso dell'uno nell'altro. Questo movimento è la loro verità, essi ne costituiscono semplicemente i momenti. Il divenire è perciò la verità dell'essere e del nulla⁴⁹. Quelli che fondandosi sul fatto che l'essere è il primo principio deducono l'immobilità (Parmenide) o l'assoluta indeterminatezza dell'universo (obiezione di Jacobi), non vedono in lui quell'impulso che lo spinge al di fuori di sé. « La coscienza può darsi bensì per oggetto e contenuto lo spazio vuoto, il tempo vuoto e perfino la coscienza vuota, o il puro essere; ma non vi si ferma; anzi non solo esce, ma si spinge fuori di una tal vuotezza verso un contenuto migliore, cioè in qualche guisa più concreto...⁵⁰ ». L'essere proprio in quanto astratto, trapassa nel nulla, è divenire.

A queste spiegazioni sull'unità di essere e nulla della nota III si aggancia direttamente Feuerbach⁵¹ per approfondire tale principio e portare avanti la problematica del cominciamento. Se in tale contesto Hegel aveva affermato: « Ma appunto questa i n d e t e r m i n a t e z z a è quel che costituisce la determinatezza dell'essere, poiché l'indeterminatezza è opposta alla determinatezza. Come opposto, è quindi essa stessa il determinato, o negativo, e precisamente il negativo puro, del tutto astratto »⁵², Feuerbach conclude sí che l'essere trova un limite nel nulla, ma tale limite non è ad esso esteriore, ma i n t e r n o e costituisce in realtà la sua natura. L'essere è dunque finito? Solo nel senso che ogni essere determinato è limitato dalla sua stessa natura. « Ogni cosa ha il suo limite, anche l'essere più divino, più sublime, infinito, e proprio in quanto

⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Wiss. der Logik*, I, pp. 66-7, 75-90 [trad. it. cit., I, pp. 70-1, 79-96].

⁵⁰ *Ibidem*, I, p. 84 [trad. it. cit., I, p. 89].

⁵¹ Cfr. *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, p. 28, dove si cita esplicitamente G. W. F. Hegel, *Wiss. der Logik*, I, p. 88 [trad. it. cit., I, p. 93].

⁵² *Wiss. der Logik*, I, p. 85 [trad. it. cit., I, p. 90].

è sé stesso, non il suo altro, in quanto è appunto ciò che è e in questo ha il suo limite »⁵³. L'essere dunque nel nulla non perde la sua identità, ma anzi la pone in modo assoluto. « L'essere è dunque uguale al nulla, l'uguaglianza a sé dell'essere è la negazione assoluta »⁵⁴. Per Hegel l'essere si poneva in modo immediato e proprio per questo il nulla prorompeva in lui solo immediatamente⁵⁵, per Feuerbach questa immediatezza e separazione vengono dalla rappresentazione, non dal concetto logico di essere e nulla⁵⁶. L'essere è principio in quanto è negazione della negazione. « L'essere perciò è in sé stesso in questa sua pura spogliazione e negazione il principio di ogni ulteriore sviluppo e processo »⁵⁷. Se dunque l'essere non è più semplicemente l'immediato nel quale il passaggio, il movimento è nascosto⁵⁸, ma anzi è colui che media sé stesso, lo sviluppo della logica non può più essere visto come un sollevarsi dall'immediatezza e dalla fissità dell'essere o come un superamento dell'unilateralità dell'essere, ma come una comprensione sempre più ricca della mediazione, della dinamicità, dell'infinità dell'essere. Se in Hegel il divenire è il trapasso dall'essere nel nulla e rappresenta perciò la loro verità⁵⁹, in Feuerbach è semplicemente la « rivelazione », l'« intuizione sensibile » del movimento interno all'essere stesso, la forma esteriore di quella fondamentale verità⁶⁰. Se in Hegel l'*etwas* (qualcosa) è la « prima negazione della negazione »⁶¹, in Feuerbach è la rivelazione di quella fondamentale negazione della negazione insita nell'essere stesso in quanto tale, che appare nel divenire come inquietudine, nella qualità come unità con sé⁶².

Questa divergenza diventa ancor più evidente nella trattazione del 'per-sé'. La negazione della negazione è sí per Hegel già contenuta nell'esser-ci, tuttavia essendo qui ancora invischiata nell'unilateralità, nell'immobilità dell'essere è semplicemente « immediata » e cede alla dif-

⁵³ L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, pp. 34-35.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 36.

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Wiss. der Logik*, I, p. 85 [trad. it. cit., I, p. 90].

⁵⁶ L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, p. 34.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 22.

⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Wiss. der Logik*, I, p. 85 [trad. it. cit., I, p. 90].

⁵⁹ *Ibidem*, I, p. 67 [trad. it. cit., I, p. 91].

⁶⁰ L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, pp. 37-38.

⁶¹ G. W. F. Hegel, *Wiss. der Logik*, I, p. 102 [trad. it. cit., I, p. 110].

⁶² L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, p. 46.

ferenza, al dualismo; per essere realmente unità, deve essere posta in quanto tale nel per-sé⁶³. Questa posizione, questo atto mediante cui l'alterità viene tolta in quanto tale e assunta come momento, trova la sua realizzazione più piena nel mondo dello spirito. « La coscienza di sé è l'esser-per-sé come compiuto e posto »⁶⁴. Se Hegel sottolinea l'originalità del per-sé rispetto alle tappe precedenti e anzi fa leva su di esse per distinguere il suo idealismo da quello di Spinoza, Malebranche, Leibniz, Kant e Fichte, Feuerbach accentua invece soprattutto la continuità. « Il 'qualcosa' è negato, ma questa negazione è essa stessa negata. Così nella negazione dell'altro, della negazione, il 'qualcosa' non è più relazione a sé, semplice, immediata, ma infinita, esser-per-sé »⁶⁵. Il per-sé è dunque rivelazione della vera realtà dell'*etwas*: « l'altro non è infatti se non il 'qualcosa', visto al di fuori del qualcosa, come oggetto e opposto, il qualcosa esterno a sé, esternato »⁶⁶. Come esempio del per-sé compare qui non più l'autocoscienza, ma l'anima⁶⁷. Il per-sé è dunque non superamento dell'essere nell'idealità, ma superamento delle false rappresentazioni di esso nella vera unità. Per questo se in Hegel l'uno rappresenta in quanto tale una ricaduta nell'essere⁶⁸, in Feuerbach esso è « il fondamento di ogni cosa, il mondo ha consistenza solo nell'atomo, l'essere è unicamente esser-per-sé »⁶⁹.

Come sorge dall'uno il molteplice? Per Hegel l'uno si contrappone al vuoto, quale non-essere, questa opposizione è all'origine del « divenir molti uno »⁷⁰. Per Feuerbach come nell'essere è il non-essere, così nell'uno è il vuoto e perciò anche la molteplicità: « la natura dell'uno include tutti i molti uno escludentesi, include i molti nell'uno »⁷¹. L'uno non già diviene molti — traduzione concettuale della creazione, ma è molti — negazione diretta del monoteismo⁷².

⁶³ G. W. F. Hegel, *Wiss. der Logik*, I, p. 147 [trad. it. cit., I, pp. 161-62].

⁶⁴ *Ibidem*, I, p. 148 [trad. it. cit., I, p. 163].

⁶⁵ L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, p. 63.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 64.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 65-7.

⁶⁸ G. W. F. Hegel, *Wiss. der Logik*, I, p. 154 [trad. it. cit., I, p. 169].

⁶⁹ L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, p. 70.

⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Wiss. der Logik*, I, p. 158 [trad. it. cit., I, p. 173].

⁷¹ L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, p. 72.

⁷² « Die Vielgötterei entsteht eben, wo Gott, das Absolute als Eins gefaßt

La distanza di Feuerbach da Hegel ci pare dunque sufficientemente messa in luce dal per-sé. Mentre Hegel appunta le sue critiche alle monadi leibniziane, incapaci di uscire da sé e di stabilire veri rapporti mediante la semplice rappresentazione e indica quindi come vero fondamento l'idealità dello spirito⁷³, Feuerbach riduce il problema dell'uscita di sé dell'uno a un falso problema, a un problema della rappresentazione e torna ad appoggiarsi al concetto di anima, certo molto più vicino alla monade leibniziana⁷⁴.

La portata della modifica introdotta da Feuerbach al concetto di essere è dunque difficilmente sopravvalutabile e si manifesta sempre più nel corso della sua evoluzione. L'essere è « in sé stesso il principio del suo ulteriore sviluppo e progresso », giacché in quanto « mancanza » è « puro istinto di autodeterminazione »⁷⁵. « Il primo essere, l'essere, quale avevamo all'inizio, d e v e essere essere »⁷⁶. Questa spinta, questo movimento, questo πάθος dell'essere si traducono per Feuerbach nella qualità, che tende a perdere quel significato di momento di passaggio per diventare invece il nocciolo, la vera manifestazione della dialetticità del reale.

Ad essa è dedicato l'inedito che viene qui per la prima volta pubblicato: *Aristoteles, Qualität, Metaphysik, Δ 14*⁷⁷. Questo, pur situandosi ancora nell'orizzonte idealistico del periodo giovanile, documenta una significativa evoluzione proprio grazie a quella particolare lettura della dialettica hegeliana, emersa nelle *Lezioni di logica e metafisica*. L'asse portante delle varie argomentazioni è qui costituito dalla equazione: limite = determinazione = qualità. Per essere reale, ossia veramente tale, l'essere ha da essere limitato, ossia determinato, qualitativo⁷⁸. La qualità è dunque una « determinazione sostanziale », che ha sussistenza « in sé stessa »⁷⁹.

wird, und daher indem einer gesetzt, notwendig zugleich viele gesetzt sind » (*ibidem*, p. 75).

⁷³ G. W. F. Hegel, *Wiss. der Logik*, I, p. 160 [trad. it. cit., I, pp. 175-6].

⁷⁴ L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, pp. 70-3.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 22.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 56.

⁷⁷ U. B. - München 4^o cod. ms. 935^a 18^b. Per la datazione dello scritto cfr. sotto la nostra nota storico-filologica relativa.

⁷⁸ L. Feuerbach, *Aristoteles, Qualität ...*, 1^v-6^v.

⁷⁹ *Ibidem*, 5^r.

Il superamento della scissione essere — qualità implica però non l'annullamento degli estremi, bensí la loro unione attraverso l'attività di negazione — affermazione, propria dell'essere e della qualità. Il carattere di tale unione risulta nel rapporto essere a sé - essere per altro, essenza - esserci, unità - differenza, materia - forma, causa - effetto, possibilità - realtà, intensività - estensività⁸⁰. « Se non si possiede l'arte e la forza della dialettica, bisogna, arrestandosi all'essenza nella sua astrazione, anche limitarsi a riconoscere che la differenza è soltanto fenomeno »⁸¹. Feuerbach dunque per illustrare il dinamismo dialettico della qualità ricorre a quelle antitesi dialettiche, esaminate da Hegel nei capitoli primo e secondo del secondo libro della *Logica* come determinazioni della riflessione.

In tal modo egli da un lato identificando esser-reale ed esser-qualitativo rivaluta la qualità, dall'altro lato facendo rientrare in essa le determinazioni della riflessione tende ad ancorare sempre piú la dialettica alla sfera sensibile. « La differenza cade sotto i sensi, l'unità sotto la ragione; è dunque una determinazione assoluta dell'essenza stessa di cadere sotto i sensi, di essere sensibile »⁸². In che senso la sensibilità è qui riconosciuta come momento necessario? come mero esser-fuori di sé che di nuovo deve essere tolto? È proprio questa degradazione hegeliana, che qui viene superata. Sotto questo aspetto notiamo in Feuerbach stesso una evoluzione. Si confronti per es. un brano del nostro scritto⁸³ con uno parallelo delle precedenti *Lezioni di logica e metafisica*⁸⁴. Là era l'essenza che contrapponeva a sé l'essere « con le sue qualità sensibili », come l'inessenziale, qui semplicemente « si dice »: là la contrapposizione era un vero movimento concettuale, logico che metteva capo all'*Aufhebung*, qui è invece un prodotto della rappresentazione astratta, unilaterale. Là dunque l'unione era fondata sul superamento dell'essere sensibile, qui sul superamento della falsa, unilaterale rappresentazione di esso.

L'alienazione è quindi propria non dell'essere sensibile in quanto

⁸⁰ *Ibidem*, 7^r-14^v.

⁸¹ *Ibidem*, 9^v.

⁸² *Ibidem*, 10^r.

⁸³ *Ibidem*, 9^r-10^v.

⁸⁴ L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, Beilage 10, pp. 345-47; per il confronto fra questi due testi si veda anche quanto scriviamo nella nota storico-filologica relativa all'inedito qui esaminato.

tale, ma di una visione parziale, astratta di esso. La sua vera positività è da Feuerbach vista sia dal punto di vista oggettivo, che soggettivo. La differenza cade sí « sotto i sensi », ma anche « sotto la ragione », la qualità in quanto tale è « oggetto del pensiero », ma anche della « percezione sensibile »⁸⁵: è così stabilito un ponte fra le due sfere. La qualità, in quanto sostanzialità non immobile, ma dinamica, è « riferimento a sé », « soggettività », ma « la soggettività piú soggettiva è la passione »⁸⁶. L'impostazione idealistica di Feuerbach, riaffermata nei suoi termini generali⁸⁷, subisce una trasformazione profonda giacché la qualità è sia « scopo, spirito, determinazione », coincidenza di soggettività e sostanzialità (come già lo spirito assoluto di Hegel), sia qualità sensibile, passione. In essa Feuerbach trova un punto di incontro, la via per superare l'astrazione idealistica e costruire una visione della realtà piú immanentistica e insieme piú articolata.

È la prospettiva che si impone anche nelle *Lezioni sulla storia della filosofia moderna* (1835-36), immediatamente successive. Esse non iniziano né con la dispersione dello spirito di Bacone, come la precedente *Storia della filosofia moderna* (1833), né con il dualismo cartesiano, come fa J. E. Erdmann⁸⁸, ma con l'unità e l'universalità del panteismo italiano⁸⁹, che non esclude affatto da sé la differenza, ma anzi riesce a ricomprendere in sé i sensi e la materia⁹⁰. Tale inizio si pone non semplicemente come fase piú elementare da superare, bensí come istanza fondamentale, in base alla quale vengono esaminati e valutati i pensatori successivi, Descartes⁹¹, Spinoza⁹², Leibniz⁹³. Anche l'idealismo non è piú per definizione la realizzazione e il superamento del panteismo: esso,

⁸⁵ L. Feuerbach, *Aristoteles, Qualität ...*, 10^r, 1^v.

⁸⁶ *Ibidem*, 2^r-2^v.

⁸⁷ Si veda per es. *ibidem*, 8^r-8^v: « Il mutamento, in senso stretto, non è applicabile allo spirito, in senso stretto, infatti lo spirito è in pura coerenza, in immota unità con se stesso, la quale in sé racchiude tutto il particolare, il diverso, l'opposto ».

⁸⁸ L. Feuerbach, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie ...*, p. 46; cfr. anche *Zwei Schriften über Descartes*, in: *S. W.*, II, p. 93.

⁸⁹ L. Feuerbach, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie ...*, pp. 21-49.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 35 (nota), 42-5, 49.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 65-7, dove si indicano nella filosofia cartesiana due concetti che supererebbero il dualismo (corpo organico e sentimento, 'Gefühl').

⁹² *Ibidem*, pp. 170-79.

⁹³ *Ibidem*, pp. 103-10.

pur ponendosi a livello piú elevato, deve costantemente ritornare al panteismo per non cadere al di sotto di quei principi e quelle istanze⁹⁴. In realtà non solo Fichte e Schelling presentano unilateralità e parzialità, ma lo stesso Hegel nell'esposizione della sua filosofia privilegia a tal punto la separazione e la successione da mettere in ombra l'unità. L'atteggiamento di Feuerbach nei confronti di Hegel si fa dunque piú libero e piú critico: egli afferma che il « suo metodo », pur « in sé tanto vitale, profondo e obiettivo », « è caduto in un certo formalismo e meccanicismo. Perciò è avvenuto che si prendesse l' e s p o s i z i o n e dell'idea per l'idea stessa, che si confondessero l'un l'altro il soggettivo e l'oggettivo, che si prendesse la logica stessa nella sua estensione sulla carta per il sapere assoluto in persona »⁹⁵. Caratteristica di questa critica è dunque la distinzione fra metodo in sé e sua utilizzazione come costruzione ideologica al fine di giustificare il proprio punto di vista. Obiettivo polemico principale: l'esposizione della filosofia di Hegel. Tuttavia la *Fenomenologia dello spirito* riceve alti apprezzamenti: « Questo scritto per originalità, grandezza di pensiero, sublimità di stile supera tutto quanto sia mai uscito dalla penna di Hegel ». Esso è « la storia della lotta di liberazione dello spirito »⁹⁶. Feuerbach dunque esprime la sua preferenza e la sua spiccata simpatia per quest'opera in un momento in cui la sua lettura e interpretazione della dialettica hegeliana si fa piú libera e personale. Egli sulla scia della modifica del rapporto essere — idea, ridisegna ora i rapporti fra panteismo e idealismo.

Il panteismo però che qui viene rivalutato è quello rinascimentale. Esso appare piú come un ritorno alla natura, che come una trasfigurazione di essa in Dio, piú come un ritorno alle fonti del sapere che come una costruzione ideale del tutto. Per questo favorisce lo sviluppo dell'arte, il risorgere della scienza, il recupero dei classici⁹⁷. « La prima apparizione dello spirito moderno nella filosofia fu costituito (e non poteva essere altrimenti) dal fatto che si imparò a conoscere Aristotele f a c c i a a f a c c i a , lo si restaurò nella sua forma originaria » « e non solo Aristotele, bensí anche le altre filosofie dell'antichità, in particolare quella platonica, neoplatonica e perfino quella cabbalistica-orientale furono

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 141-43.

⁹⁵ « Die Idee der Einheit tritt daher überhaupt zu sehr bei Hegel in den Hintergrund » (*ibidem*, p. 183).

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 146, 158.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 30-38.

rinnovate e studiate senza intermediazioni da loro stesse nelle loro opere originali »⁹⁸.

Sulla scia degli umanisti anche Feuerbach si immerge in uno studio diretto della filosofia greca: gli appunti sui personaggi principali del Cinque-Seicento si intrecciano con lunghi estratti in greco dalla letteratura e filosofia greca⁹⁹. In effetti il nostro scritto, *Aristoteles, Qualität, Metaphysik*, Δ 14, prende le mosse proprio da due ampi brani tratti rispettivamente dalla Metafisica e dalle Categorie di Aristotele. Ciò che contraddistingue questo approccio rispetto ad altri suoi approcci ad Aristotele, probabilmente precedenti¹⁰⁰, è non solo l'accostamento diretto al testo originale senza intermediazioni, ma anche e soprattutto la scelta di un Aristotele piú indagatore in senso fenomenologico, che organizzatore in senso metafisico. Se infatti negli altri studi Feuerbach si rivela soprattutto interessato alla costruzione metafisica di Aristotele e ai problemi connessi, come per es. il rapporto fra intelletto passivo e intelletto attivo, il significato della materia 'ύλη', qui egli parte da una analisi aristotelica aperta alla complessità del fenomeno linguistico e dei rapporti concettuali.

L'argomentazione feuerbachiana, che vi si aggancia, sembra inizialmente volerne ridurre l'ampiezza con la conclusione che la qualità è determinazione sostanziale, ma poi questa appare sia come « oggetto del pensiero », sia come « oggetto della percezione sensibile », e non solo come oggetto, ma anche come soggettività. Se dunque Feuerbach radica la qualità nel piú profondo dell'essere, ma insieme la vede come un complesso e multiforme dinamismo dialettico, ciò avviene con un netto riferimento alle pagine aristoteliche. Quelle indagini metodologiche, che avevano giocato un ruolo fondamentale nell'evoluzione di Aristotele verso una morfologia dell'essere poliedrica e tendenzialmente « positivistica »¹⁰¹, affiorano in un momento del cammino di Feuerbach, in cui la dialettica si pone sempre piú come chiave per intendere la complessità

⁹⁸ *Ibidem*, p. 33.

⁹⁹ Cfr. nel *Nachlaß* U. B. - München 4^o *cod. ms.* 935^d in particolare 39^{b-c-d-e-f}, ma anche utile materiale di raffronto qua e là in 24 e in 32.

¹⁰⁰ U. B. - München 4^o *cod. ms.* 935^d 18^a; 25^d; 24^f. Per un breve resoconto sul loro contenuto e un confronto piú articolato col nostro scritto rinviamo sotto alla nostra nota storico-filologica relativa appunto ad *Aristoteles, Qualität*.

¹⁰¹ W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. it. G. Calogero, Firenze 1935 (4^a ristampa 1968), pp. 528-29.

e il dinamismo dell'essere. Al rilievo che Aristotele dà nei due brani alle *πάθη*, fa riscontro nello scritto di Feuerbach la funzione nodale svolta dalla passione ('*Leidenschaft*'), rivelazione della complessità, della concretezza, del dinamismo della qualità¹⁰². Essa non rientra semplicemente in un campo morale o psicologico, ma ha anche una portata gnoseologica e ontologica. « La vera psicologia è la piú profonda metafisica, che possa mai darsi »¹⁰³.

Questa affermazione è un chiaro indizio dell'evoluzione di Feuerbach. In effetti proprio sulla base della passione, dell'istinto, dell'amore Feuerbach per la prima volta in uno scritto cronologicamente vicino, *Abelardo ed Eloisa, ovvero lo scrittore e l'uomo. Serie di aforismi umoristico-filosofici* (1834), aveva pubblicamente messo in questione i rapporti teoria-vita, ragione-sentimento e aveva cercato una definizione dell'astrazione che non fosse separazione, ascetismo. Lo scrittore si stacca sí dalla vita, ma rimane in contatto « con le piú fini esalazioni di essa », si libera dalle « impressioni e affezioni inessenziali » per cogliere l'essenza stessa della vita ed esprimerla nel libro¹⁰⁴. Queste asserzioni non rappresentano forse semplicemente la trascrizione in altri termini del principio idealistico secondo cui la ragione è l'essenza stessa della vita, l'universale in quanto tale? Il punto di partenza è certamente idealistico, ma le analisi muovono verso un nuovo risultato: l'essenza della vita non è semplicemente qualcosa di universale, ma è sempre anche qualcosa di individuale. Piú che spirito in generale, è *anima*. Perché Spinoza non potrebbe essere l'autore della *Monadologia* e Leibniz dell'insegnamento sulla sostanza? Perché queste concezioni sono « la loro anima, il loro vero principio di vita »¹⁰⁵. I loro libri sono dunque la loro anima « concentrata », resa immortale. Attraverso il concetto di anima Feuerbach cerca di congiungere individualità e universalità, soggettività e oggettività. Lo scrittore non rinuncia alla sua individualità, né rinuncia ad Eloisa, anzi vede nell'amore « il piú bel legame fra l'uomo e lo scrittore »¹⁰⁶.

¹⁰² L. Feuerbach, *Aristoteles, Qualität ...*, 2r-2v, 6v-8v, 13v-14v.

¹⁰³ *Ibidem*, 13v.

¹⁰⁴ L. Feuerbach, *Abälard und Héloise oder Der Schriftsteller und der Mensch. Eine Reihe humoristisch-philosophischer Aphorismen*, in: *G. W.*, I, p. 543.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 574.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 637-38.

L'identità di universalità e individualità, oggettività e soggettività appare in modo particolarmente chiaro nel 'Trieb' (istinto). Già nella dissertazione *De ratione una, universali, infinita* (1828) esso era servito in quanto 'Studium', traduzione di 'Trieb', ad illustrare che la necessità è unità di potenza e atto, ma là approdava al superamento dell'individuale nell'universale¹⁰⁷. Qui al contrario la sua complessità dialettica serve ad impedire la risoluzione, l'annullamento dell'anima nell'universale.

Nel concetto marcatamente negativo di astrazione, ricorrente nella dissertazione *De ratione* si è riconosciuta un'accentuazione fichtiana¹⁰⁸. Ma anche la contrapposizione 'Gedanke - Leben', su cui gioca la prima parte dell'*Abelardo*, è suggerita da Fichte. E Feuerbach indirettamente lo attesta nelle *Lezioni sulla storia della filosofia moderna*¹⁰⁹. In questi anni dunque l'evoluzione di Feuerbach nel modo di intendere l'astrazione avviene in una problematica che è consapevolmente ispirata a Fichte. Rispetto a costui come si configura tale evoluzione? Come un distacco crescente e deciso da lui? La realtà sembra più complessa. Nel momento in cui Feuerbach comincia ad elaborare autonomamente il suo idealismo, il contatto con Fichte sembra farsi più vivo e positivo. In effetti l'impostazione problematica e lo spessore teoretico dell'*Abelardo*, mentre vennero praticamente ignorati o addirittura respinti dalla scuola hegeliana¹¹⁰, furono apertamente apprezzati da Fichte jr., il cui lusinghiero giudizio è citato con soddisfazione da Feuerbach¹¹¹. È proprio in questo periodo (autunno 1835 - primavera 1836), che Feuerbach legge con entusiasmo *Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel*¹¹² e studia con

¹⁰⁷ « Quum quodlibet hominis studium relationem exprimat, quae intercedit inter ipsum, utpote singularem, et universale aliquid, quod etsi conjunctum quodammodo, simul tamen separatum est ab eo — nam cuilibet studio repugnantia inest — etiam rerum cognoscendarum studium sic definiri licet, ut sit illud studium, quo homo tendit et conatur se ipsum superare ac tollere ut individuum utpote quod sejunctus a ratione » (*S. W.*, XI, p. 62 nota 45).

¹⁰⁸ C. Cesa, *Il giovane Feuerbach ...*, p. 106.

¹⁰⁹ L. Feuerbach, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie ...*, pp. 126-7.

¹¹⁰ Lettera a Ch. Kapp, 14 gennaio 1835, in: *S. W.*, XII, p. 284.

¹¹¹ Lettera a Berta Löw, autunno 1835, *ibidem*, p. 297.

¹¹² I. H. Fichte, *Johann Gottlieb Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel ...*, Sulzbach, J. E. v. Seidel, 1830-31. Citato nella lettera a Berta Löw, novembre 1835, in: *S. W.*, XII, pp. 298-99, dove commenta: « Das war ein Mensch, ein Mann, ein Philosoph ».

impegno Fichte's *Nachgelassene Werke*¹¹³, ambedue editi dal figlio. Che significato ha questo studio in un momento in cui Feuerbach stava recuperando, attraverso il concetto di *Leidenschaft*, di *Trieb*, molto vicini al *πάθος* aristotelico, l'individualità e la sensibilità e, attraverso lo studio del panteismo rinascimentale, la natura e la materia?

Nel corso del 1836 Feuerbach muta radicalmente il suo giudizio sulla monadologia di Leibniz¹¹⁴. Se fino alle *Lezioni sulla storia della filosofia moderna* (1835-36) le monadi, sulla stregua dell'interpretazione di Hegel, gli erano apparse come povere di vita spirituale e incapaci di stabilire reali rapporti¹¹⁵, nel *Leibniz* (1837) al contrario risultano essere fonte di mediazione, di individualità, di vita e rappresentano perciò un vero superamento del dualismo cartesiano¹¹⁶. Il concetto di monade viene ora nettamente distinto da quello di atomo e avvicinato a quel concetto di 'anima'¹¹⁷, che tanta importanza ha avuto per Feuerbach fin dall'*Abelardo* come principio di mediazione, come sintesi di universalità e individualità.

Su questo punto Feuerbach si è allontanato da Hegel. In verità egli cerca di spiegare la sua divergenza dal maestro riconducendola a una differenza di metodo: quello si sarebbe limitato a una mera critica fondamentalmente riduttiva, lui al contrario seguirebbe un nuovo metodo, il metodo « genetico »¹¹⁸. Questa spiegazione però lungi dall'attuire la divergenza, l'accentua ancor più. In realtà, come A. Philonenko ha sot-

¹¹³ Johann Gottlieb Fichte's *Nachgelassene Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Bonn, A. Marcus, 1834-35. Citato nella lettera a Berta Löw, giovedì, febbraio 1836, in: *S. W.*, XII, p. 300. Si noti che qui Feuerbach afferma anche di aver iniziato a studiare l'italiano « per capire il capolavoro di Giordano Bruno, che non è stato ancora tradotto ».

¹¹⁴ La portata di questo mutamento è stata con tanto acume messa in luce da A. Philonenko, che ha confrontato la *Kritik des Antihegels* (1835) con il *Leibniz* (1837); cfr. A. Philonenko, *Étude leibnizienne: Feuerbach et la monadologie*, in: « *Revue de Métaphysique et de Morale* » (75), 1970, pp. 20-46 (in particolare p. 23). Le *Lezioni sulla storia della filosofia moderna* (1835-36) recentemente pubblicate non solo confermano la validità delle intuizioni di Philonenko, ma ancor più mettono in risalto il carattere di « svolta » e l'importanza teoretica della nuova lettura della monadologia fatta nel *Leibniz*.

¹¹⁵ L. Feuerbach, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie ...*, pp. 102-9.

¹¹⁶ L. Feuerbach, *Geschichte der neueren Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, in: *G. W.*, III, pp. 46-51, 59-72.

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 46-9, 60.

¹¹⁸ *Ibidem*, pp. 4-5.

tolineato¹¹⁹, un nuovo approccio a Leibniz e una nuova lettura della monadologia come intersoggettività erano stati richiesti da Fichte. E Feuerbach cita di Leibniz passi in cui la monade è paragonata all'io¹²⁰. Possiamo allora riconoscere nella rivalutazione della monade leibniziana un'influenza di Fichte?

La contrapposizione metodologica fra Hegel e Feuerbach si accentua negli scritti successivi a tal punto che nel *Bayle* (1838) si parla non più di metodo, ma di « filosofia genetico-critica »¹²¹ e nella *Critica della filosofia hegeliana* questa appare come il criterio di giudizio e di correzione delle mistificazioni hegeliane¹²². La denominazione « genetico-critica » non richiama forse il metodo filosofico di Fichte¹²³? In effetti la rigorosa distinzione fra soggettivo e oggettivo, invocata contro il misticismo hegeliano, non può non richiamare la distinzione fichtiana di io e non-io¹²⁴. Questa appare come la garanzia perché la filosofia sia veramente critica e animata dall'impulso morale della libertà. In questo senso la critica alla metodologia dialettica hegeliana si accompagna negli anni 1938-39 alla richiesta di una filosofia, che insieme congiunga la soggettività fichtiana con l'oggettività hegeliana¹²⁵.

Ad essa sembra già rispondere l'impostazione della recensione al

¹¹⁹ A. Philonenko, art. cit., pp. 27-8.

¹²⁰ G. W., III, pp. 49, 53.

¹²¹ L. Feuerbach, *P. Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit*, in: G. W., IV, pp. 340-41 (nota 31).

¹²² G. W., IX, pp. 52-3.

¹²³ L'incidenza della filosofia di Fichte sulla problematica e sulla metodologia di Feuerbach nel momento del distacco da Hegel e della formazione della « nuova » filosofia è stata fortemente sottolineata da J. Mader nel suo libro *Fichte, Feuerbach, Marx. Leib, Dialog, Gesellschaft*, Wien 1968 (cfr. in particolare pp. 93-200). Solo in questo orizzonte riceverebbero piena luce i problemi feuerbachiani del rapporto teoria-vita, dell'io corporeo come principio di deduzione universale, del dialogo come « criterio di verità ». « Feuerbach prende da J. G. Fichte anche il metodo della filosofia [ossia quello genetico-critico, *N. d. A.*] e ne capovolge il senso » (p. 118). Un collegamento fra le critiche al metodo hegeliano e Fichte è suggerito anche da C. Cesa, *Introduzione a Feuerbach...*, p. 27.

¹²⁴ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, in G. W., IX, pp. 52-3.

¹²⁵ L. Feuerbach, *Zur Rezension Dr. Karl Bayer, "Die Idee der Freiheit"*, Nürnberg 1837, in: S. W., II, pp. 114-5; « *Dr. Christian Kapp und seine literarischen Leistungen. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts* », Leipzig 1839, bei Brockhaus, Mannheim, bei Bensheimer, in: G. W., IX, pp. 64-66.

libro di Reiff, scritta nell'ottobre-novembre 1841¹²⁶, dunque successiva all'*Essenza del cristianesimo* e contemporanea probabilmente a *Übergang*.

È vero che nulla può venire all'io e nell'io, per il quale non si possa rinvenire nell'io stesso un fondamento, almeno una recettività, sicché in ultima analisi ogni determinazione dall'esterno è insieme anche un'autodeterminazione e l'oggetto stesso non è altro che l'io oggettuale. Ma come nell'oggetto l'io, così allo stesso modo anche l'oggetto si pone e si convalida nell'io¹²⁷.

L'io è corporeo — ciò non significa però altro che: l'io è non solo un attivo, ma anche un passivo. È falso dedurre questa passività dell'io immediatamente dalla sua attività o volerla presentare come attività, al contrario: il passivo dell'io è l'attivo dell'oggetto¹²⁸.

In verità si può anche — benché sempre in contraddizione con il significato che a partire da Fichte colleghiamo al concetto o alla parola «io» — fare dell'io un principio universale di deduzione, ma solo a condizione che nell'io stesso si scopra e si mostri un non-io e in generale differenze, contrasti; infatti con la monotona elementare litania dell'eterno io = io non è assolutamente possibile combinare alcunché.

La scienza prima, universale, che precede tutte le altre è però allora soltanto la psicologia, in quanto questa non ha altri compiti che quello di declinare l'io per dedurre dai diversi rapporti dell'io principi in loro stessi diversi¹²⁹.

Feuerbach ha qui preso a prestito dall'interlocutore una terminologia, che rimaneva fundamentalmente estranea al suo pensiero? Sulla base dell'evoluzione tracciata ci parrebbe proprio il contrario. Egli, dopo aver contrastato una certa tendenza ascetica della dialettica hegeliana e un concetto negativo dell'astrazione dando più peso teorico a motivi come l'istinto, la passione, il πάθος, che avevano grande rilievo nel pensiero fichtiano¹³⁰, si sforza di delineare l'inizio della filosofia appoggian-

¹²⁶ Cfr. lettera di Feuerbach a Ruge del 4 novembre 1841, in *S. W.*, XIII, p. 381.

¹²⁷ L. Feuerbach, *Einige Bemerkungen über den "Anfang der Philosophie"*, von Dr. J. F. Reiff, in: *G. W.*, IX, p. 148.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 150.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 152.

¹³⁰ A questo proposito il punto d'arrivo dell'interpretazione di J. Mader, ossia la radicale divergenza fra la filosofia di Fichte e quella di Feuerbach ci sembra di gran lunga limitare, se non impoverire, l'analisi di affinità problematiche e metodologiche. Certamente Fichte è idealista e, in quanto tale, opposto a Feuerbach, ma è proprio un criterio ermeneutico adeguato al suo sviluppo e alla sua carica critica assumere come fondamentale criterio interpretativo il suo «teismo» (J. Mader, op. cit., pp. 103-4, 107-12, 130 etc.)? Ci pare inoltre che l'autore nel momento di opporre i due dimentichi o semplifichi la complessità di concetti feuer-

dosi a una soggettività fichtiana, resa corporea, materiale. Qui giunge per così dire a termine uno sviluppo, i cui primi inizi si possono addirittura ravvisare nelle *Lezioni di logica e metafisica* di Erlangen, in quella visione dell'essere come principio del suo sviluppo, come essere che *d e v e*¹³¹, che è bisogno, *Trieb*.

Ritornati così al punto di partenza, a quel momento nodale del 1841-42, vogliamo riassumere, pur con le inevitabili semplificazioni, i risultati della nostra indagine:

1) La critica e il rifiuto dell'alienazione speculativa, in particolare hegeliana, avvengono in Feuerbach non mediante il rigetto della dialettica, ma al contrario mediante un uso particolare e significativo di essa. « Dialettica » è la denominazione che Feuerbach stesso dà a quello svolgimento che porta a una nuova concretezza, alla vera libertà. Essa non è una patina esteriore, ma anzi mette in luce strutture basilari della « nuova » filosofia, enunciata nelle *Tesi* e nei *Principi*. Si tratta di una dialettica che mutua i suoi momenti principali da una *Fenomenologia dello spirito*, della quale fa suo il cammino verso la libertà e l'autocoscienza, ma elimina il percorso verso lo spirito assoluto.

2) Questa operazione, che conferisce alla dialettica di Feuerbach un aspetto più immanentistico, è frutto di una lunga evoluzione. Fin dal 1830-31 infatti, dalle *Lezioni di logica e metafisica*, Feuerbach sottolinea più l'unità di finito e infinito, che il superamento del primo nel secondo, più la complessità nascosta dell'essere, che la sua astrattezza e il suo esser-tolto nel divenire. Nel corso degli anni 1834-36 da un lato l'influenza delle indagini aristoteliche porta Feuerbach a una analisi morfologica della dialetticità dell'essere soprattutto nella *q u a l i t à*, dove vengono recuperate le hegeliane determinazioni della riflessione e insieme la sensibilità, d'altro lato il panteismo rinascimentale, riconosciuto come orizzonte normativo dello stesso idealismo, accentua le tendenze immanentistiche e crea un primo distacco nei confronti dell'idea astratta, separata dalla natura.

3) Queste tendenze immanentistiche sono nello stesso tempo animate da una carica di soggettività, giacché i concetti nodali, mediatori sono rappresentati dall' 'istinto' (*Trieb*), dalla 'passione' (*Leiden-*

bachiani come vita (cfr. *ibidem*, p. 103), principio di deduzione soggettivo (cfr. *ibidem*, p. 118), corporeità (cfr. *ibidem*, pp. 125-6), etc.

¹³¹ L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik ...*, p. 56, inoltre pp. 21-2.

schaft), dall' 'anima' (*Seele*). Al fondo si fa sempre piú chiara l'influenza di Fichte. Questi diventa un primo, esplicito riferimento significativo, quando in Feuerbach si fa strada l'idea di integrare e correggere l'unilateralità hegeliana, e un secondo, ancor piú importante riferimento, quando si impone la necessità di una novità radicale, di un nuovo inizio e Fichte sembra offrire, pur in forma astratta, un reale punto di partenza per una filosofia che voglia essere critica ed emancipatrice.

È proprio l'ombra di Fichte però che ci avverte di alcune aporie fondamentali¹³². Che senso ha una dialettica, che finisce per ancorare tutto il discorso dell'universo e dell'essere all'uomo? Sia nel periodo idealistico, sia nel momento della proclamazione della nuova filosofia l'uomo rimane per Feuerbach « l'essenza della natura »¹³³. Questo antropocentrismo non è la conservazione-realizzazione dell'idealismo, in modo tale da accentuare, da rendere stridenti contraddizioni già esistenti in quello? Esso è sí connotato del messaggio di liberazione, ma non mantiene anche aspetti di mistificazione e di assolutezza?

Fin dal 1841¹³⁴ Feuerbach sente l'urgenza di prendere come oggetto del suo studio il « rapporto dello spirito con la natura »; egli però riconosce che « qui ci sono punti estremamente difficili ». In realtà in questo momento gli uomini sono ancora « l'essenza, la luce della ragione ». Solo quattro anni dopo, nel 1845, queste istanze troveranno finalmente una realizzazione, una risposta ben definita nell'*Essenza della religione*, ma intanto la posizione dell'uomo nella natura avrà subito un netto ridimensionamento. Gli sforzi, i problemi teorici, il cammino percorso da Feuerbach in questi anni per superare i limiti dell'antropocentrismo saranno da noi messi in luce in un prossimo lavoro.

¹³² Cfr. anche C. Cesa, *Introduzione a Feuerbach* ..., pp. 53-4.

¹³³ L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien*, herausgegeben von einem seiner Freunde, Nürnberg 1830, in: *S. W.*, XI, pp. 135-60; *Aristoteles, Qualität* ..., 9^r (« l'uomo è l'essenza, la verità della natura »); *Grundsätze* ..., in: *G. W.*, IX, pp. 335, 337, 338 [trad. it. cit., pp. 269, 271, 272].

¹³⁴ Lettera di Feuerbach a Ruge del 20 dicembre 1841, in: *S. W.*, XIII, p. 388.

SUMMARY

This introductory article focuses on why the publication, in the present volume, of the two unpublished texts is meaningful in order to follow up Feuerbach's development and his theoretical scope. They are: *Aristoteles, Qualität, Metaphysik*, Δ 14 and *Übergang von der Theologie zur Philosophie. Die Dialektik des Ens begriffes. Nebst Anhang über cartesianischen Dualismus (Parallela zwischen Cartesius und Luthier)*.

The second one suggests in its very subtitle « the dialectic of the concepts of being » a central question, much debated not only today: dialectic in Feuerbach's « new » philosophy. For it was composed not in the idealistic period, but at a time of leaving it and reversing his positions (1841-42) and supplies not only a conceptual basis, but also a textual one to *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843). If in it the whole process leading to a retrieval of sensibility and selfconscious freedom is a dialectical one, this means that the reaching of his « new » philosophy cannot be considered as a complete rejection of mediation and the adoption of a new « adialectical » frame of thought (K. Löwith). The two manifestoes, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1842) and *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, tend, for polemical reasons, to hide the continuous thread running through from his previous philosophy. The way to sensibility is actually dialectical and in particular it draws its inspiration from Hegel's *Die Phänomenologie des Geistes*, from which trends towards selfconsciousness, liberty and totality are taken.

A criticism of speculative alienation rises therefore inside a dialectic position, not outside it, not from an almost instinctive or unconscious tendency to immediacy, as a number of scholars has maintained. The *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (1830-31), which have been recently published by E. Thies, show that Feuerbach, ever since his strictest idealistic-hegelian years, was making clear and conscious attempts at mending the starting-point of the hegelian logic, the treatment of being. Being is not merely an abstraction, but negation of negation and as such it is the beginning. The dialectic development is then not a soaring above the compass of being, the compass of immediacy, but a way of penetrating into its complexity below one-side and immediate representations. The unity of finite and infinite is an unrenouncable principle and gives a highly immanentistic mark to the whole dialectic structure of Feuerbach's logic.

The link connecting this mending and a first sort of retrieval of sensibility is supplied by the first unpublished work, *Aristoteles, Qualität ...*, probably written in 1834-5. In quality the dialectic of being actually appears: in it both the determinations of reflection and sensible properties merge. This junction supplies a new scope, the tendency of his theoretical production between 1835 and '41. On it one can perceive the influence of Aristotle when enquiring into the morphology of being as well as of a Renaissance pantheism, considered as a return to nature and sources.

One can also trace, nevertheless, some connection with Fichte. In his effort to make the dialectic of being an immanent one, to be experienced by senses, Feuerbach underlines to opposition of subject to object and the I's inescapable scope, although its bodily quality is clearly underlined. In the first wordings of his « new » philosophy echoes of Fichte's dialectic can be perceived. His contemporaries therefore accused him of subjectivism and Feuerbach was obliged to restate man-nature relationship, a work which turned out to be quite strenuous for him and the analysis of which will be taken into consideration in a further study.

LUDWIG FEUERBACH

ARISTOTELES, QUALITÄT, METAPHYSIK, Δ 14

Nota storico-filologica

Nel *Nachlaß* di Feuerbach sono stati provvisoriamente catalogati insieme¹ otto doppi fogli bianchi, le cui facciate hanno dimensioni di cm. 21,7 (altezza) e cm. 18,3 (larghezza). Ciascuna è divisa all'incirca nel mezzo da una piegatura, che funge da margine: a sinistra c'è il testo, a destra le note. I fogli non sono materialmente legati fra loro; tuttavia tre indicano un chiaro legame: uno ha in alto come titolo « *Aristot[eles] Qualität, Metaph[ysik], Δ 14* », il secondo e il terzo in alto a destra rispettivamente « *Qualit[ät] II* » e « *Quali[tät] III* ». Altri tre fogli non hanno a lato alcuna indicazione. Infine gli ultimi due portano in alto l'indicazione l'uno « *Intensive Größe* », l'altro « *Sein I* ».

La carta usata presenta una stessa tonalità di colore, la grafia in tutte le sfumature e impressioni dell'inchiostro è identica, tranne che per il doppio foglio « *Sein I* », dove, soprattutto nella prima facciata, è un po' più sottile. L'aspetto esteriore lascerebbe dunque presumere che questi otto doppi fogli, con qualche riserva per « *Sein I* », siano stati scritti in momenti cronologicamente non lontani l'uno dall'altro.

Possiamo però sostenere che essi formano un'unità? Chiaramente i titoli apposti in alto fanno pensare a una trattazione riguardante la logica. Ora proprio nel periodo della privata docenza a Erlangen (1829-1836) Feuerbach tenne lezioni di logica e metafisica. Quale rapporto c'è tra questi fogli e quelle lezioni? Il problema, che si pone come

¹ U. B. - München 4^o cod. ms. 935^a 18^b.

pregiudiziale per poter risolvere la questione della loro unità, è attualmente molto complesso e forse non liquidabile in linea definitiva, perché la distinzione fra un corso di lezioni e un altro non è facile e l'ordine delle lezioni, così come è stato dato da E. Thies, non appare né completo, né affatto sicuro².

Se forse una sistemazione definitiva sarà possibile solo quando l'intero *Nachlaß* di Feuerbach sarà meglio catalogato sulla base di criteri più obiettivi, ci pare più utile e più stimolante per la stessa ricerca storiografica, anziché cullarsi nell'attesa di quel giorno, se mai verrà, in cui migliaia di fogli troveranno quasi per incanto la loro giusta collocazione, accostarsi agli inediti di Feuerbach operando con quelle ipotesi già in parte convalidate per la paziente ricerca di studiosi come, primo fra tutti, W. Schuffenhauer, H.-M. Saß, C. Ascheri, E. Thies, consci che si tratta ancora soltanto di ipotesi di lavoro, passibili di correzione e di completamento, sicché ogni contributo va inteso nella linea di una progressiva verifica e convalida di quelle, con le quali condivide il carattere di provvisorietà.

Nella sua edizione delle *Lezioni di logica e metafisica* E. Thies ha distinto due redazioni, una molto ampia, da lui collocata come testo, e un'altra molto più concisa posta in fondo come « *Beilagen* » 1-10. Oltre a queste, nel *Nachlaß* è riconoscibile un altro gruppo di fogli, più di un centinaio, contraddistinto da una indicazione segnata sul margine del primo foglio: « *Vorlesungen über Logik und Metaphysik 1831-32* »³. Esso espone la storia della logica, a partire dalla antica filosofia greca.

Quale rapporto hanno i nostri fogli con queste unità, già provvisoriamente identificate?

— *Lunga redazione delle Vorlesungen* (testo base dell'edizione di E. Thies). I fogli di questa redazione⁴ risultano segnati ai margini con due tipi di numerazione — a inchiostro nero e a matita blu —, presenti alternativamente o contemporaneamente, che non corrispondono fra loro e il cui ordine non sembra per ora chiarito. Al contrario i fogli del nostro scritto non presentano a lato alcuna numerazione e questo

² L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (1830-21), bearbeitet von C. Ascheri und E. Thies, Darmstadt 1976. Già le avvertenze del curatore, E. Thies (*ibidem*, p. 1), ci offrono indizi sul modo con cui questi ha lavorato e lasciano intravedere importanti problemi, rimasti insoluti.

³ U. B. - München 4° *cod. ms.* 935^c III. Kapsel.

⁴ U. B. - München 4° *cod. ms.* 935^c II. Kapsel.

sembrerebbe escludere che potessero far parte della lunga redazione. In questa tuttavia, e precisamente all'interno del doppio foglio autografo segnato a inchiostro con 29) 198 sono contenuti due doppi fogli simili ai nostri dalle dimensioni di cm. 21,9 (altezza) e cm. 17,8 (larghezza), che non hanno a lato alcuna indicazione di pagina e nondimeno appartengono indubbiamente a questa redazione, come dimostra chiaramente il proseguire del testo⁵. Non potrebbero dunque anche i nostri fogli far parte della lunga redazione, pur non essendo numerati come gli altri?

Il primo foglio che merita di essere considerato è il doppio foglio « *Sein I* », che non solo per le caratteristiche esterne sopra indicate, ma anche per il contenuto appare piuttosto eterogeneo rispetto agli altri. Esso infatti rinvia a un precedente esempio del bambino⁶ e dà un seguito di argomenti trattati⁷, che non trovano riscontro nei nostri fogli, mentre potrebbero essere ritrovati nella lunga redazione⁸. Provando a collocare materialmente il nostro foglio accanto a quelli, abbiamo individuato due possibilità:

1^a: che esso venga inserito dopo il doppio foglio 29)198 e prima del doppio foglio, segnato ad inchiostro con 200. In tal caso il brano verrebbe ad inserirsi dopo la frase: « [...] allein so unterschieden die Art des Seins ist, welche Art vom Inhalt abhängt, so löst sich doch wieder zuletzt auf diese Artenverschiedenheit in die einfache Unmittelbarkeit des Seins. » e prima del paragrafo: « a) Die Bestimmung des Seins [...] Es ist etwas an und für sich klares [...] »⁹.

⁵ Essi iniziano con la citazione: « Bülfinger in s[einer] Dilucid. [...] », che evidentemente si aggiunge alle citazioni di Baumeister e di Wolff, e terminano con la frase: « Die Zeit ist nun auch allerdings ein Ruhiges, Stilles, Gleiches ununterbrochen », che ha il suo naturale compimento nel foglio successivo: « fortgehendes, weil jeder Augenblick zwar untergeht und den andern erzeugt [...] »: cfr. L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik ...*, pp. 13 e 19.

⁶ U. B. - München 4^o cod. ms. 935^d 18^b, 15^r (« Um das frühere Beispiel wieder zu gebrauchen [...] »).

⁷ *Ibidem*, 16^v (« Entstehung des Begriffs des Daseins, das Werden dieses Begriffs; zweitens der Begriff selbst der Bestimmtheit. Schon in dem früher Entwickelten, um den Begriff des Seins zu erklären, wurde antizipiert der Begriff des Bestimmteins und in ihm unterschieden Sein und Nichtsein »).

⁸ Cfr. L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik ...*, dove l'esempio del bambino è fatto proprio nelle primissime pagine (p. 8) e l'ordine degli argomenti richiama la parte iniziale (pp. 8-27).

⁹ *Ibidem*, p. 20.

2^a: che esso venga inserito dopo il doppio foglio 200, bianco, e prima dei doppi fogli di colore azzurrino. Il brano verrebbe allora inserito dopo la frase: « Alles Werden kommt aus Entbehrung, Nichtsein, Mangel, Beschränkung; wo diese nicht sind, ist kein Trieb, kein Grund des Werdens, kein Leben und keine Thätigkeit » e prima di: « [...] so ist das Werden nur eine Sinnenerscheinung [...] »¹⁰.

La seconda possibilità ci pare molto più verosimile. Infatti non solo lo svolgimento concettuale del nostro brano, ma anche lo schema esplicito ivi contenuto, cui prima abbiamo fatto riferimento, sembrano meglio adattarsi a questo contesto. Qui collocato, il brano sembrerebbe colmare una lacuna e in effetti l'ultimo periodo potrebbe completare quella frase tronca con cui nell'edizione di E. Thies si apre il paragrafo intitolato « *Werden* »¹¹.

In conclusione che questo foglio facesse parte della lunga redazione non solo non si può escludere, ma anzi è una eventualità da prendere in considerazione nella prospettiva di una risistemazione definitiva delle *Lezioni di logica e metafisica*, per questo ci pare opportuno pubblicarlo come ' *Beilage zu den Vorlesungen über Logik und Metaphysik* '.

Proviamo ora ad operare lo stesso tipo di confronto anche per gli altri fogli, in particolare per il doppio foglio « *Intensive Größe* », la cui caratteristica di frammento è rivelata dalla prima frase tronca¹², che potrebbe rappresentare un utile indizio. Accostato al gruppo di fogli che nell'ampia redazione trattano della « *Intensive Größe* », rivela non solo nei tratti esteriori (questi fogli sono di colore lievemente azzurro e numerati con matita blu) la sua estraneità. Infatti non soltanto non trova l'aggancio sperato, ma il suo contenuto anziché completare le argomentazioni contenute in quelli, le ripete in modo più rapido e quindi non può che rientrare in una diversa redazione. Se allora in questa redazione il foglio « *Intensive Größe* », non trova un suo inserimento,

¹⁰ *Ibidem*, p. 22.

¹¹ « [...] im bestimmten Sein verschwindet der Gedanke des bloßen Seins und des bloßen Nichts, bestimmtes Sein ist eine Verneinung des reinen Seins, des Seins als solches » (U. B. - München 4^o cod. ms. 935^d 18^b, 16^r) sembrerebbe completare: « so ist das Werden nur eine Sinnenerscheinung, es existiert nur für uns in der Sinnlichkeit [...] » (L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik un Metaphysik* ..., p. 22).

¹² « ... und zugleich als Eine Bestimmtheit ... » (U. B. - München 4^o cod. ms. 935^d 18^b, 13^r).

a maggior ragione ci pare di poterlo escludere per gli altri, sicché in conclusione solo « *Sein I* » potrebbe averne fatto parte.

— *Concisa redazione delle Vorlesungen* (« *Beilagen 1-10* » nell'edizione di E. Thies)¹³. Prima di operare un confronto bisogna chiedersi in linea preliminare se queste « *Beilagen* » costituiscono una redazione, pur parziale, di lezioni, in cui i nostri fogli possano essere inseriti, oppure se sono soltanto dei frammenti. Ora le prime nove « *Beilagen* » si presentano anche esteriormente come un'unità, ben distinta dalla decima. Esse sono infatti su identica carta azzurrina e mostrano un'identica grafia, al contrario la decima è costituita da un solo doppio foglio bianco, non molto simile agli altri. Se dunque è verosimile supporre nelle prime nove « *Beilagen* » una redazione, pur parziale, delle *Vorlesungen*¹⁴, i nostri fogli e, per cominciare, quello segnato con « *Intensive Größe* », trovano spazio in essa?

Ci pare proprio di doverlo escludere: anche qui l'argomento della grandezza intensiva viene trattato con identici passaggi, ma senza offrire l'aggancio desiderato.

Per quanto riguarda la decima « *Beilage* », il problema andrebbe posto, a nostro avviso, in termini opposti: trova forse un inserimento all'interno dei nostri fogli? In effetti questo doppio foglio si presenta materialmente non molto diverso dai nostri. L'argomento trattato poi — l'essenza — lo avvicina molto a uno dei nostri doppi fogli¹⁵. Tuttavia un semplice accostamento basta a dimostrare che l'uno non implica, anzi esclude l'altro. In entrambi infatti, con termini press'a poco analoghi, viene introdotta la distinzione fra essenza e apparenza¹⁶. Le coincidenze, a volte quasi letterali, unite a differenze curiose e significative, ci fanno piuttosto pensare a diverse redazioni rispetto a un

¹³ L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik ...*, pp. 315-47.

¹⁴ Lo svolgimento delle prime quattro « *Beilagen* » è stabilito da E. Thies rovesciando il primo doppio foglio rispetto alla numerazione blu, segnata a lato, e partendo da « *Dasselbe ist hier der Fall* » (*ibidem*, p. 315) invece che da « *So sagt Campanella* » (*ibidem*, p. 317). Questa operazione, pur conferendo un certo ordine, non ci sembra del tutto immune da dubbi e perplessità.

¹⁵ U. B. - München 4° cod. ms. 935^d 18^b, 9^r - 10^r.

¹⁶ « oder die nähere Bestimmung, die das Sein für sich hat in Bezug auf das Wesen, ist, daß es nicht mehr Sein, sondern Schein ist » (L. Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik ...*, p. 345), cfr. con: « es knüpft sich hieran gleich eine weitere Betrachtung: das Wesen ist das Wahre, sagt man; d.h. wie ein Ding sich selbst ist, so ist es; wie es Andern ist, so ist es nicht, est ist blos Schein » (U. B. - München 4° cod. ms. 935^d 18^b, 9^r).

unico problema e sono oggetto di analisi nel nostro articolo, che qui precede.

— *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* 1981-32 (che trattano la storia della logica), ancora del tutto inedite¹⁷. Non è possibile che per es. i fogli che piú direttamente si richiamano ad Aristotele facessero parte di questa storia della logica?

I fogli di queste lezioni, di carta azzurrina e numerati con matita blu, si presentano come diversi dai nostri. Inoltre in essi Aristotele è già trattato abbastanza ampiamente (cinque fogli e mezzo contro i tre dedicati a Platone). Infine « *Aristoteles, Qualität* », non è affatto una trattazione di storia della logica, ma uno sviluppo semplicemente logico di concetti, in parte già elaborati da Aristotele.

In conclusione ci pare che il confronto con le tre unità di *Lezioni di logica e metafisica* abbia dimostrato per sette degli otto doppi fogli, da noi considerati, una loro autonomia. Se poi tale confronto si rivolge in particolare al contenuto, questi sette fogli rivelano una loro impostazione, che ben li differenzia dalle *Lezioni* sopra considerate. Anche in essi ritornano le antitesi di essere puro e essere determinato, esser-a-sé ed esser-fuori-di-sé, essenza ed esser-ci, qualità e quantità, ma la trattazione non sembra piú correre verso l'idea, al contrario sembra volersi appuntare sulla qualità per dimostrarne la profondità ontologica. Per questo, pur con tutte le cautele necessarie tenuto conto dello stato complessivo delle indagini sul *Nachlaß* di Feuerbach, ci pare per il momento sufficientemente giustificato pubblicare questi sette fogli come uno scritto a sé stante, benché frammentario e chiamarlo, seguendo il titolo dei primi tre: « *Aristoteles, Qualität, Metaphysik, Δ 14* ».

Ma quando sarebbe stato redatto?

Nella loro materialità (tipo e colore della carta, sfumature della grafia...) i nostri fogli indicano approssimativamente due termini:

— da un lato il 1830: anche nelle *Lezioni di logica e metafisica* pubblicate come testo base da E. Thies, presumibilmente del 1830-31, ci sono alcuni fogli simili;

— dall'altro lato il 1835: nelle *Lezioni di storia della filosofia moderna* (1835-36) compaiono ancora fogli abbastanza simili ai no-

¹⁷ U. B. - München 4° cod. ms. 935^c, III. Kapsel.

stri, come quelli su Spinoza o Jacobi¹⁸, mentre altri, quelli per es. su Bruno, presentano già una grafia piuttosto diversa.

L'interesse per Aristotele ci offre un'altra traccia molto utile. Per quanto riguarda il periodo giovanile, abbiamo isolato nel *Nachlaß* di Feuerbach quattro documenti significativi:

1) Una ventina circa di fogli¹⁹, costituiti da estratti e citazioni dal *Commentario alla metafisica di Aristotele* di E. Soner²⁰, tutti in latino. Studiati sono i rapporti di principio e principiato, sostanza e accidente, forma e materia, potenza e atto, intelletto attivo e passivo. In questo contesto sono oggetto di particolare attenzione la materia come principio di individuazione e Dio come atto puro.

2) Un grosso foglio, diviso in quattro parti, di cui una è però strappata²¹, con appunti e citazioni dal Buhle²². L'interesse ritorna qui al problema del rapporto fra intelletto attivo e passivo e alla materia. Significativa è qui l'affermazione di un terzo principio di natura, accanto alla forma e alla materia, la privazione, *στέρησις*, tradotto in tedesco con 'Beraubung', un termine prediletto da Feuerbach nelle *Lezioni di logica e metafisica* (1830-31), quando si tratta di dimostrare il significato positivo del limite, della negazione.

3) Un lungo doppio foglio di colore azzurrino²³, che tratta prima in circa mezza facciata del problema dell'*ἀρχή*, poi espone in modo molto dettagliato, per una facciata e mezza circa, la vita di Aristotele. Compare poi un breve appunto su Xenofane di Colofone. Le fonti utilizzate nel testo²⁴ non vanno oltre il 1831, tuttavia in margine e in

¹⁸ Cfr. U. B. - München 4° *cod. ms.* 935^e, IV. Kapsel, i fogli così numerati a lato: 122-27, 133, 134-61.

¹⁹ U. B. - München 4° *cod. ms.* 935^d 18^a.

²⁰ Ernesti Soneri Professoris Philosophiae olim celeberrimi in *Libros XII metaphysicos Aristotelis commentarius*. Ed. a Joh. Paulo Felwinger Norimbergensi, Jenae 1657.

²¹ U. B. - München 4° *cod. ms.* 935^d 25^d.

²² Cfr. Johann Gottlieb Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, Göttingen 1796-1804, Tom. II, 252-411, inoltre anche l'art. *Aristoteles* in: Ersch und Gruber, *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, Fünfter Theil, Leipzig 1820, pp. 273-304.

²³ U. B. - München 4° *cod. ms.* 935^d 24^f.

²⁴ In particolare Aristoteles, *Physik*, übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von C. H. Weisse, Leipzig 1829; Aristoteles, *Von der Seele und von der Welt*, übers. und mit Anm. begleitet von C. H. Weisse, Leipzig 1829; Adolf Stahr, *Aristotelia*, Teil I, Halle 1830.

fondo compaiono riferimenti bibliografici a opere su Aristotele²⁵ o in generale sulla logica, sull'uomo o sull'anima²⁶, che giungono fino al 1835. L'inchiostro diverso insieme alla collocazione dimostra però che questi costituiscono aggiunte successive. Con tutta probabilità dunque il testo rappresenterebbe uno studio preparatorio a quelle *Lezioni di logica e metafisica* del 1831-32, che trattavano di storia della logica e dedicavano particolare attenzione alla filosofia greca. Le aggiunte successive, dal canto loro, documenterebbero il perdurare dell'interesse per Aristotele, intrecciato all'interesse per i problemi della logica, della psicologia e dell'antropologia.

4) Lo scritto « *Aristoteles, Qualität, Metaphysik, Δ 14* ».

Se questo viene confrontato con gli appunti presi dal commentario del Soner, immediatamente ci colpisce il suo uso diretto delle fonti. Aristotele non è più studiato attraverso il mezzo di un commentatore e della lingua latina, ma direttamente²⁷. Quale dei due approcci è precedente? Senza dubbio quello mediante l'ausilio del commentario. Se ora estendiamo il confronto agli altri due documenti, osserviamo come la loro problematica sia molto più vicina al primo studio di Aristotele che al secondo. Per questo ci sembra del tutto verosimile che lo scritto da noi pubblicato venga dopo i tre studi sopra menzionati. Il primo potrebbe essere inquadrato nell'elaborazione concettuale legata alla dissertazione *De ratione una, universali, infinita* (1828), il secondo potrebbe essere visto in connessione alle *Lezioni di logica e metafisica* del 1830-31, il terzo a quelle *Lezioni* del 1831-32, che trattavano di storia della logica. La collocazione cronologica di questo scritto va dunque ricercata dopo questa data.

Ora l'interesse per Aristotele non è più « metafisico » e « logico »

²⁵ A. Stahr, *Aristoteles bei den Römern*, Leipzig 1834.

²⁶ Friedrich Fischer, *Die Naturlehre der Seele für Gebildete*, Basel 1835; Carl Friedrich Lessing, *Die Lehre vom Menschen*, 3 voll., Leipzig 1835; *Neue natürliche Darstellung der Logik*, von Prof. Dr. A. Victoria, 1835.

²⁷ Quale edizione delle opere ha usato Feuerbach? La cura non particolare da lui dimostrata nella trascrizione dei passi (si noti per es. la curiosa attribuzione al cavallo di tre piedi) rende più difficile l'identificazione. In ogni caso si tratta di una edizione precedente a quella curata dal Bekker (Berolini 1831), con la quale non coincide; potrebbe trattarsi addirittura di un'edizione cinquecentesca, il testo corrisponde per es. all'edizione del Casaubonus (Lugduni 1590), riprodotta per quanto riguarda il brano delle Categorie dall'edizione, rimasta incompleta, di J. G. Buhle (Biponti 1791).

in senso tradizionale, ma per così dire morfologico e fenomenologico. Il cambiamento ha necessariamente richiesto un cammino teoretico importante. In effetti la visione della qualità attraverso la passione, il πάθος, fa pensare che la rielaborazione problematica di *Abelardo ed Eloisa* (1834) sia già avvenuta. Pur con un « forse » si afferma che « la vera psicologia è la più profonda metafisica che possa mai darsi »²⁸.

Abbiamo già rilevato in un documento il perdurare fino al 1835 dell'interesse per Aristotele, unito ai problemi della logica, della psicologia e dell'antropologia. In realtà molti altri fogli nel *Nachlaß* documentano un collegamento e una contemporaneità fra uno studio intenso della filosofia greca e un altro altrettanto intenso sull'umanesimo²⁹. Ora è proprio la rivalutazione dell'umanesimo che caratterizza le *Lezioni sulla storia della filosofia moderna* (1835-36) rispetto alla *Storia della filosofia moderna* (1833). La datazione dunque più probabile del nostro scritto sembra il 1834-35, un momento che la recente ricerca sta togliendo sempre più dall'ombra e rivalutando come nodo per capire il primo affermarsi in modo esplicito di una autonomia di Feuerbach pur nell'ambito dell'idealismo hegeliano.

²⁸ L. Feuerbach, *Aristoteles, Qualität ...*, 13^v.

²⁹ Cfr. U. B. - München 4^o cod. ms. 935^d 24^{b-i}; 32^e, g, k; 39^b, d, e.

Criteria e segni tipografici della trascrizione

- L'ortografia, conforme alla scelta già operata da Werner Schuffenhauer nella fondamentale edizione delle *Gesammelte Werke* (Berlino 1967 ss.) e da Carlo Ascheri nella pubblicazione dello scritto *Notwendigkeit einer Veränderung* (« De Homine », 19-20, 1966, cfr. p. 253) è stata rimodernata secondo l'uso corrente della lingua tedesca.
- L'interpunzione di Feuerbach è stata in genere seguita, anche quando alcuni periodi, uniti insieme solo da un seguito di virgole, avrebbero richiesto una articolazione più stretta. Infatti questa particolare caratteristica si riscontra anche nelle opere date alla stampa da Feuerbach stesso, in particolare nel periodo giovanile (cfr. per es. *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit ...*, Nürnberg 1830). Le modifiche sono state introdotte solo quando carenze, ambiguità o imprecisioni dipendevano chiaramente dalla conformazione, dalla natura, dallo stato del manoscritto. In primo luogo infatti Feuerbach tende a omettere alla fine della riga la punteggiatura, inoltre allo stato attuale degli inediti non è sempre facile distinguere fra un punto e una virgola, infine alcune imprecisioni risultano chiaramente come tali. In ogni caso aggiunte o modifiche del curatore sono segnalate come tali.
- Per le abbreviazioni, di cui Feuerbach fa uso abbastanza frequentemente, ci siamo comportati come già Carlo Ascheri: quelle più comuni e ovvie, come per es. M. = Mensch w. = wird s. = sein etc., sono state completate senza alcuna segnalazione, per le altre abbiamo distinto le lettere presenti nel manoscritto dalla nostra integrazione.
- Le correzioni o le integrazioni al testo, fatte da Feuerbach anche fra le righe o a lato, sono state direttamente incorporate senza alcuna indicazione.
- Le note, da Feuerbach collocate a lato nel margine, compaiono nella nostra edizione a piè pagina. Giacché quasi mai si allacciano a una parola specifica, il nostro rinvio è alla riga, in prossimità della quale iniziano.
- Correzioni o modifiche, apportate dal curatore al testo feuerbachiano per esclusivi e imprescindibili motivi linguistici, sono indicate nelle note del curatore, dove prima si riporta il testo modificato, poi, dopo l'indicazione *ms:* , il testo originale. Quando il passo modificato è superiore a due parole, si riportano solo la parola iniziale e finale, inframmezzate dai punti di sospensione. Se la modifica riguarda un segno d'interpunzione, vengono riportate anche la parola precedente e seguente.

Diamo ora la *tavola dei principali segni tipografici* introdotti dal curatore:

[]	— Hinzufügungen des Herausgebers	— aggiunte del curatore
< >	— vom Herausgeber eliminiert	— espunzioni del curatore
[...]	— Lücke im Manuskript	— lacuna nel manoscritto
[...?]	— unlesbare Stelle	— passo illeggibile
[?]	— unsichere Lesung des vorhergehenden Wortes	— lettura incerta della parola precedente
[??]	— unsichere Lesung der vorhergehenden Stelle	— lettura incerta del passo precedente
[*][**][etc.]	— Feuerbachs Randanmerkungen	— note marginali di Feuerbach
[1][2][etc.]	— Herausgebernoten	— note del curatore

Infine distinguiamo fra:

— gesperrte Wörter = bedeutende, von Feuerbach selbst unterstrichene Wörter

— parole spaziate = significative, sottolineate da Feuerbach stesso

e

— kursive Wörter = vom Herausgeber oder selten (in diesem Falle wird es angegeben) von Feuerbach ausgezeichnete Titeln und fremde Wörter.

— parole in corsivo = titoli o vocaboli stranieri distinti dal curatore o raramente (in questo caso è stato indicato) da Feuerbach.

Die Qualität heißt auf eine Weise <die> der Unterschied [*] der οὐσία, z. B. der Mensch ist qualitativ, weil er zweifüßig, das Pferd, weil es vierfüßig [³] und der Kreis ist ein ποιόν τι σχῆμα, weil er winkellos ist, in dem also der Unterschied der Substanz noch die *Poiotes* ist. Auf die andere Weise, wie die Unbewegten und die mathem[atischen] Dinge, wie die Zahlen gewisse ποιοί τινες sind, wie die zusammengesetzten, καὶ μὴ μόνον ἐφ' ἓν ὄντες, ἀλλ' ὧν μίμημα τὸ ἐπίπεδον καὶ στερεόν. Desgleichen die πάθη τῶν κινουμένων οὐσιῶν, wie Wärme und Kälte, Weiß und Schwärze, Schwere und Leichtigkeit und alles das, wonach, was es sich ändert, die Körper[,] gesagt wird, daß sie sich verändern. Desgleichen noch Tugend und Schlechtigkeit und überhaupt das Gute und Böse. Die vorzüglichste Weise, in der die Qualität gebraucht und gesagt wird, ist die *diafora* der οὐσία. Aber dieser ist auch die Beschaffenheit in den Zahlen ein Teil. Denn es gibt die [⁴] *diafora* der οὐσιῶν, aber nicht derer, die sich bewegen, oder nicht, wiefern sie sich bewegen.

[*] [⁵] ποιότητα δὲ λέγω καθ' ἣν ποιοί τινες εἶναι λέγονται. Eine Art der *Poiotes* ist die *Exis* und διαθέσεις. διαφέρει δὲ ἕξις διαθέσεως τῷ κρονιώτερον εἶναι καὶ μονιμώτερον. τοιαῦται δὲ αἱ τε ἐπιστήμαι καὶ αἱ ἀρεταί; διαθέσεις δὲ λέγονται ἃ ἔστιν εὐχρίνητα καὶ ταχὺ μεταβάλλοντα, wie Wärme und Kälte, Gesundheit und Krankheit. Die andere Art der *Poiotes* begreift Alles das, was ausgesagt wird gemäß einem natürlichen Vermögen oder Unvermögen; z. B. zur Gesundheit, Krankheit geneigt sein. Die dritte Gattung der Qualität sind διαπαθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη, wie Süßigkeit und Bitterkeit, desgleichen Wärme und Kälte, τῷ δὲ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἐκάστην τῶν εἰρημένων ποιότητων πάθος εἶναι ποιητικὴν παθητικαὶ ποιότητες λέγονται. Die vierte Gattung der *Poiotes* ist die Gestalt und die jedes Ding umgebende Form. Ὑπάρχει δὲ καὶ ἐναντιότης κατὰ τὸ ποιόν.

« Si dice “qualità” in un senso la differenza della sostanza, come [*], ad esempio, un uomo è una “qualità” perché è un animale bipede, e un cavallo perché è quadrupede, e un cerchio è una figura geometrica avente una certa “qualità” perché è privo di angoli, le quali cose mostrano che la differenza della sostanza è una qualità ». « In un altro senso questo termine viene attribuito agli enti immobili, ossia agli enti matematici, in quanto i numeri sono, in un certo modo, qualità, come, ad esempio, i numeri composti, cioè quei numeri che sono geometricamente rappresentabili non mediante una linea, ma mediante una superficie o un solido ». « Inoltre tutte le affezioni delle sostanze in movimento come il caldo e il freddo, la bianchezza e la nerrezza, la gravità e la leggerezza, e tutte le altre cose di tal genere, secondo il cangiamento delle quali si dice che anche i corpi subiscono alterazione. Infine il termine “qualità” è usato in riferimento alla virtù e al vizio o, in genere, al bene e al male ». Il senso preminente, in cui il termine « qualità » è usato è « la differenza della sostanza e nell’ambito di questa accezione rientra anche la qualità numerica, giacché questa è una differenza sostanziale, anche se si tratta di sostanze che non sono in movimento o, comunque, non in quanto siano in movimento ».

[*] [2] « Chiamo poi “qualità” la categoria, in virtù della quale gli individui si dicono possedere una qualità ». Una specie di qualità è « il possesso e la disposizione. Il possesso differisce d’altro canto dalla disposizione, poiché risulta qualcosa di più stabile e di più duraturo. Tanto le scienze, quanto le eccellenze hanno appunto una tale natura ». « Si dicono invece disposizioni le qualità che subiscono mutamenti con facilità e si trasformano rapidamente, ad esempio, il calore e il raffreddamento, la malattia e la salute ». Il secondo genere di qualità comprende « tutto ciò che trae la sua denominazione da una capacità o da un’incapacità fisica », per esempio essere predisposto alla salute, alla malattia. « Un terzo genere di qualità è poi costituito dalle qualità affettive e dalle affezioni. Tali sono, ad esempio, il dolce e l’amaro », « inoltre, il caldo e il freddo »; « tutte le qualità suddette si dicono qualità affettive, piuttosto, per il fatto che ciascuna di esse produce un’af-

- [1] Δ *ms*: T.[eil] [?]
 [2] [1020^a 34 - 1020^b 25]
 [3] vierfüßig *ms*: dreifüßig
 [4] die *ms*: der
 [5] [vgl. Arist., *Categoriae*, 8^b 25 - 10^b 13]

1v Die πάθη aber sind [*] von den

κινουμένων ἢ κινούμενα, καὶ αἱ τῶν κινήσεων διαφοραί. ἀρετὴ δὲ καὶ κακία τῶν παθημάτων μέρος τι διαφορᾶς γὰρ δηλοῦσι τῆς κινήσεως καὶ τῆς ἐνεργείας, καθ' ἃς ποιοῦσιν ἢ πάσχουσι καλῶς ἢ φαύλως τὰ ἐν τῇ κινήσει ὄντα. τὸ μὲν γὰρ ὡδὶ δυνάμενον κινεῖσθαι ἢ ἐνεργεῖν ἀγαθὸν τὸ δ' ὡδὶ καὶ ἐναντίως μοχθηρόν, μάλιστα δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν σημαίνει τὸ ποιὸν ἐπὶ τῶν ἐμφύχων, καὶ τούτων μάλιστα ἐπὶ τοῖς ἔχουσι προαίρεσιν.

Die Qualität wird also bestimmt, definiert als die Bestimmtheit des Seins, die unmittelbar Eins mit dem, was sie bestimmt, sie ist Dasein, sie ist Bestimmtheit, sie ist Realität. Die Qualität ist nur als Qualität Gegenstand des Denkens, als Qualität ein Objekt der sinnlichen Wahrnehmung, der Empfindung. Eine Bestimmung der Qualität ist es daher selbst, daß sie Objekt der Empfindung ist, denn daß sie Objekt der Empfindung ist, hängt ja ab von der Natur der Q[ualität]. Die Empfindung ist subjektiv, dem Subjektiven

[*] Die Wolffianer bestimmten die Qualität als die [«]internam rei determinationem, quae sine alio assumpto intelligi potest [»]. Unter einer innerlichen Bestimmung verstanden sie das Alles, was in einer Sache ist und bewirkt, daß eine Sache genau diese und keine andere ist. Die Qualität wird eingeteilt in physische und moralische, diese in den freien Handlungen des Menschen, jene in den natürlichen Dingen. Die Alten bestimmten[,] Aristot[eles] zufolge[,] die Qualität als ein Akzidenz solches, [«] a quo substantia denominatur qualis [»].

[«] Jede Qualität (Schelling) [1] ist eine Aktion von bestimmtem Grade, für die es kein anderes Maß gibt, als ihr Produkt [»].

[1] [vgl. *Schellings Werke*, hersg. von K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart, 1859-61, III, 24].

fezione nei sensi ». « Il quarto genere di qualità è costituito dalla figura e dalla forma appartenente ad ogni oggetto ». « Alla qualità appartiene inoltre la contrarietà ».

[1] [1020^a 34 - 1020^b 25, trad. it. A. Russo, Aristotele, *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973, III, pp. 150-1].

[2] [Arist., *Cat.*, 8^b 25 - 10^b 13, trad. it. G. Colli, *Ibidem*, I, pp. 27-32].

Le πάθη invece sono [*]

degli oggetti mossi in-quanto-mossi e le differenze dei movimenti. E virtù e vizio rientrano, in un certo senso, nell'ambito delle affezioni, giacché stanno ad indicare certe differenze del movimento e dell'attività, in grazia di cui le cose che sono in movimento compiono un'azione o la subiscono bene oppure male: infatti è buono ciò che può muoversi o agire in un determinato modo, ed è cattivo ciò che esercita queste funzioni in un altro determinato modo, ossia in quello contrario. E il bene e il male stanno a indicare la qualità specialmente negli esseri animati, e soprattutto in quelli che, tra questi esseri, hanno libertà di scelta.

La qualità è dunque determinata, definita come la determinazione dell'essere, che è immediatamente una sola cosa con ciò che determina, essa è esser-ci, esser-determinato, realtà. La qualità è solo in quanto qualità oggetto del pensiero, in quanto qualità un oggetto della percezione. È perciò una determinazione della qualità stessa di essere oggetto della sensazione, infatti dipende appunto dalla natura della qualità il fatto che questa sia oggetto della sensazione. La sensazione è soggettiva, oggetto di ciò che è soggettivo

[*] I Wolffiani determinarono la qualità come « *internam rei determinationem, quae sine alio assumpto intelligi potest* ». Per una determinazione interna essi intendevano tutto quanto in una cosa c'è e fa sí che essa sia proprio questa e nessun'altra. La qualità viene suddivisa in fisica e morale, questa si riscontra nelle azioni libere dell'uomo, quella nelle cose naturali. Gli antichi, sulle orme di Aristotele, determinarono la qualità come un accidente tale che « da esso la sostanza è denominata qual'è ».

« Ogni qualità (Schelling) [1] è un'azione d'un grado determinato, per la quale non c'è altra misura che il suo prodotto ».

[1] [cfr. *Schellings Werke*, ed. K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart, 1859-61, III, 24].

- 2r ist nur Subjektives Gegenstand; die Qualität muß selbst gefaßt werden als die erste, die natürliche Subjektivität, die eben deswegen als erste schlechthin Determination, Bestimmtheit ist. Die Qualität ist Eins mit dem Etwas, sie ist seine Schranke, außer und unter die es hinaus nicht kann, ohne aufzuhören das zu sein, was es ist, aber zugleich seine Sichselbstgleichheit, seine Beziehung auf sich selbst und darin Subjektivität; da (er) diese Beziehung auf sich selbst Bestimmtheit, Schranke ist, so ist die Qualität die Subjektivität, die nur Leidenschaft ist. Das, was man in dem Menschen Leidenschaften nennt, sind Qualitäten, wie sie im Freien und Geistigen Existenz haben. Der Zorn z. B. heißt eine Leidenschaft, aber in Wahrheit [ist] eine Leidenschaft. Die freie und bewußte Seele schließt die Qualität aus, weil sie eine unmittelbare unfreie Bestimmtheit ist. Die Hitze der Leidenschaft kommt nur daher, weil die Seele in der Leidenschaft zugleich von ihr frei sein will, denn das zügellose Ausbrechen und Austoben derselben hat ja gerade die Bestimmung, von der Leidenschaft frei zu werden. Die Leidenschaften erscheinen daher auch äußerlich endlich in Qualität, der Zorn in der Röte des Gesichtes z. B. Am besten erhellt es an der Liebe, wie sie Leidenschaft ist. Sie ist eine unmittelbare Determination, eine Schranke
- 2v der Seele, eine Beklommenheit und Gefangenheit derselben, der Mensch ist unfrei, weil er eine Schranke in sich walten läßt, sie nicht aufhebt, ideell setzt. Die subjektivste Subjektivität ist die Leidenschaft, aber eben deswegen ist sie die außersichkommende, unbesonnene, verstandesloseste Subjektiv[ität], wie die Qualität der Natur die Subjekt[ivität] ist, aber die zugleich nur Bestimmtheit; Dasein in der Natur ist zugleich Außersichsein. Wie man die Leidenschaft nur aus der Qualität erkennen kann, so umgekehrt die Qualität nur aus der Leidenschaft [1]. Etwas ist in seiner Qualität in beständigem Terror, in Wallung, in beständigem Affekt. Sie ist eine in sich selbst versenkte und vertiefte Bestimmtheit. Die Qualität als schlechthin Bestimmtheit ist zugleich wesentlich Gegenstandsein, gleichwie der Mensch in seinem Zorn der Leidenschaft überhaupt nicht sich selbst, sondern Anderen schlechthin Gegenstand ist. Gegenstandsein liegt wesentlich im Begriff des Daseins; Beschaffen- und Bestimmtheit

è soltanto il soggettivo; la qualità deve essere addirittura intesa come la prima, la naturale soggettività, che proprio per questo è come la prima determinazione, il primo esser-determinato in assoluto. La qualità è tutt'uno con il qualcosa, è il suo limite, al di là e al di sotto del quale non può andare senza cessare di essere ciò che è, ma nello stesso tempo è la sua uguaglianza con sé stesso, il suo riferimento a sé e in questo è soggettività; giacché questo riferimento a sé è esser-determinato, limite, la qualità è quella soggettività che è semplicemente passione. Quelle che nell'uomo si chiamano passioni, sono qualità così come hanno esistenza nella sfera spirituale e libera. L'ira per es. è detta una passione, ma in verità è una passione. L'anima cosciente e libera esclude da sé la qualità, giacché questa è una determinazione immediata, non libera. L'ardore della passione viene proprio dal fatto che l'anima nella passione vuole parimenti essere libera da essa, infatti lo sfrenato prorompere e sfogarsi della passione ha proprio appunto come scopo la liberazione da essa. Le passioni perciò appaiono anche, alla fine, esteriormente nella qualità, l'ira per es. nel rossore del viso. Ciò è illustrato con la massima chiarezza dall'amore, in quanto è passione. Esso è una determinazione immediata, un limite

dell'anima, una oppressione e prigionia di essa, l'uomo non è libero, poiché lascia tiranneggiare in lui un limite, non lo toglie, non lo pone idealmente. La soggettività piú soggettiva è la passione, ma proprio per questo è la soggettività che esce da sé stessa, irriflessiva, la piú priva di intelletto, come appunto la qualità della natura è soggettività, che però nello stesso tempo è semplicemente esser-determinato; esser-ci nella natura è insieme esser-fuori-di-sé. Come la passione può essere riconosciuta solo dalla qualità, così viceversa la qualità solo dalla passione. Il 'qualcosa' nella sua qualità è in perenne terrore, agitazione, in perenne affetto. La qualità è una determinazione immersa e sprofondata in sé stessa. La qualità in quanto semplicemente esser-determinato è insieme essenzialmente esser-oggetto, allo stesso modo in cui l'uomo nel suo impeto della passione in generale è assolutamente oggetto non a sé stesso, ma agli altri. Esser-oggetto è implicato essenzialmente nel concetto di esser-ci; esser-costituiti ed esser-determinati significa parimenti esser-per-

ist zugleich Sein für Anderes; was Etwas für sich ist, ist wesentlich auch Etwas für Anderes, was nicht bestimmt ist, ist nicht Gegenstand, durch seine Bestimmtheit ist Etwas Gegenstand.

[1] umgekehrt ... der Leidenschaft *ms*: umgekehrt die Leidenschaft nur aus der Qualität.

- 3r Aber als bestimmtes Sein ist es nicht reine Verneinung, [*] sondern selbst bestimmte Verneinung. Es erhellt, daß zum Begriff des Bestimmtheits nicht hinreicht weder bloßes Sein, noch bloßes Nichts.

Bestimmtes ist nicht bloßes, sondern beraubtes, beschränktes Sein, die Beraubung des Seins ist Nichtsein. Also ist bestimmtes Sein Sein mit Beraubung, mit Nichtsein. Indem wir aber jetzt näher nicht mehr abstraktes Sein haben, so haben wir auch nicht mehr abstraktes Nichtsein; an die Stelle des Begriffes des Nichtseins tritt jetzt der Begriff der Schranke. Vom Dasein oder Bestimmtheits ist unzertrennlich der Begriff der Schranke. Alles, was Dasein hat, hat Dasein nur vermöge seiner Schranke. Die Schranke ist selbst das Prinzip des Daseins, ohne Schranke gäbe es kein Dasein. Der Ursprung alles dessen, was ist, aller Dinge[,] beruht nur auf der Beraubung des reinen Seins, wäre nur Sein, so wäre gar Nichts, es existierte keine Welt, aus dem Nichts wurde die Welt erschaffen, d. h. aus der Beraubung des Seins, alle Dinge setzen die Schranke als ihren Grund voraus.

Wie es nun aber wesentlich ist, im bloßen Sein die Negation selbst desselben zu erkennen, so ist es ebenso wesentlich, die Schranke nicht nur als Schranke, sondern sie als ein Nichtsein mit Sein, als eine Beraubung des Seins, die selbst Sein ist

[*] *Qualität* II.[1]

[1] [Zweites Doppelblatt]

- 3v zu erkennen. Die gewöhnliche Auffassung der Schranke ist, sie nur als Schranke zu fassen, wird die Schranke nur so gefaßt, so wird dann im

altri; ciò che è qualcosa per sé, è essenzialmente qualcosa anche per l'altro, ciò che non è determinato, non è oggetto, qualcosa è oggetto mediante la sua determinazione.

Ma, in quanto essere determinato, non è pura negazione, [*] ^{3r} ma appunto determinata negazione. È chiaro che per avere il concetto dell'esser-determinato non basta né il puro essere, né il puro nulla.

Determinato è non l'essere puro, bensí l'essere derubato, delimitato, la spoliazione dell'essere è non-essere. Dunque l'essere determinato è l'essere con spoliazione, con non-essere. Nel momento in cui però ormai non abbiamo piú l'essere astratto, non abbiamo piú neppure il non-essere astratto; al posto del concetto di non-essere subentra ora quello di limite. Dall'esser-ci o esser-determinato è inseparabile il concetto del limite. Tutto ciò che ha esser-ci, ha esser-ci solo in virtù del suo limite. Il limite è addirittura il principio dell'esser-ci, senza limite non ci sarebbe esser-ci. L'origine di tutto ciò che è, di tutte le cose, si fonda soltanto sulla spoliazione del puro essere, se ci fosse soltanto essere, non ci sarebbe proprio nulla, non esisterebbe un mondo, il mondo fu creato dal nulla, ossia dalla spoliazione dell'essere, tutte le cose presuppongono il limite come loro fondamento.

Ora però come è essenziale riconoscere nel mero essere la sua stessa negazione, così è altrettanto essenziale riconoscere il limite non soltanto come limite, bensí come un non-essere con essere, una spoliazione dell'essere, che è essa stessa essere.

[*] *Qualità* II.[¹]

[¹] [Secondo foglio doppio]

Il modo consueto di intendere il limite è di concepirlo soltanto ^{3v} come limite, se il limite viene concepito solo così, allora per contrasto

Gegensätze dagegen das Wahre, Unendliche, Göttliche als ein nur Schrankenloses gefaßt, die Schrankenlosigkeit als die höchste, einzige Bestimmung des Absoluten und Unendlichen gefaßt, eine Auffassung, die uns der Begriff des Seins, welches eben wegen seiner Schrankenlosigkeit ein Leeres, Nichts ist, als eine nur einseitige, unwahre zeigt. Die Schranke ist vielmehr es, worin und wodurch das Sein erst Seiendes, Realität, Etwas ist. Das bloße Sein ist ein bedeutungsloses Sein, Bedeutung hat es erst in der Schranke. Das bloße Sein ist sinn-, geschmack- und bedeutungslos, reelle Realität ist daher das Sein erst in der Schranke, denn Realität ist Sein mit Bedeutung; deswegen, daß Etwas ist, hat es noch nicht Realität: Realität hat nur das, was Etwas bedeutet, hat Etwas nur durch seine Bestimmtheit, aber die Bestimmtheit ist Schranke. Der Bedeutung setzen wir entgegen das hohle, leere Schale, es ist ein bloßes Wort ohne Bedeutung, d. h. es sagt nichts Bestimmtes aus, das bloße Sein ist aber ein hohles, schales Sein. Die Schranke beraubt das Sein, sie beraubt es aber eben seiner ersten Unbestimmtheit und Schrankenlosigkeit

- 4r also seiner Hohlheit, Bedeutungslosigkeit, Unrealität. Das Sein verliert im Feuer des Werdens seine Unbestimmtheit, es ist ein gewordenes Sein, deswegen bestimmtes Sein, Dasein. Das Sein wird beraubt, es wird ihm entzogen, es wird geschmälert, mit dieser Beraubung entsteht der Begriff der Schranke und der Bestimmtheit. Denn, daß dem Sein seine Unbestimmtheit genommen wird, ist ja nur der negative Ausdruck dafür, daß es bestimmt wird. Mit der Bestimmtheit aber der Begriff der Qualität. Der Begriff der Schranke, der Beraubung des Seins ist in Wahrheit der Begriff der Qualität; was die Schranke sei, wird erst erkannt an der Qualität. Dem Sein wird seine Unbestimmtheit, dem Sein wird Sein genommen, heißt eben[:] das Sein wird farbiges, fühlbares, geschmack- und geruchvolles d. i. qualitatives Sein, Qualität. Sein ist Realität erst als Qualität. Die Alten sagten, es komme nicht darauf an, daß man lange, sondern darauf an, wie man gelebt habe, d. h. eben das Sein für sich ist gleichgültig, ist unreell, es kommt Alles an auf die Art, das Wie, die Beschaffenheit des Lebens, die Qualität. Die Qualität des Lebens ist erst seine Realität. Die Qualität kann man fassen zunächst als ein Modus, eine Weise des Seins, eine Art zu

il vero, l'infinito, il divino è inteso come qualcosa di assoluta-
 mente illimitato, l'esser-privo-di-limiti è visto come la massima, l'unica de-
 terminazione dell'assoluto, una concezione che il concetto dell'essere, il
 quale appunto per la sua illimitatezza è qualcosa di vacuo, nulla, ci di-
 mostra essere semplicemente unilaterale, non vera. Il limite è piuttosto
 ciò, in cui e per cui l'essere soltanto è un essere, realtà, qualcosa. Il
 mero essere è un essere senza significato, esso ha significato
 solo nel limite. Il mero essere è privo di senso, di sapore e di significato,
 l'essere è perciò una realtà reale solo nel limite, infatti realtà è essere
 con significato; qualcosa per il fatto di essere, non è ancora
 realtà: solo ciò che significa qualcosa, ha realtà, il qualcosa ha realtà
 solo mediante la sua determinatezza, ma la determinatezza è limite. Al
 significato noi contrapponiamo la vacua, vuota ciancia, ossia una mera
 parola senza significato, che non dice nulla di determinato, il mero es-
 sere è però proprio un essere vacuo, scipito. Il limite deruba l'essere,
 ma lo deruba appunto della sua prima indeterminatezza e illimitatezza.

quindi della sua vacuità, della sua insensatezza, della sua irrealtà. L'es-
 sere perde la sua indeterminatezza nel fuoco del divenire, sicché è un ^{4r}
 essere diventato, perciò essere determinato, esser-ci. L'essere vie-
 ne derubato, privato, ridotto; con questa spoliazione sorge il concetto
 del limite e della determinazione. Infatti se si dice che all'essere è tolta
 la sua indeterminatezza, non si fa che affermare in una forma negativa
 il fatto che viene determinato. Con la determinazione c'è però il con-
 cetto della qualità. Il concetto del limite, della spoliazione
 dell'essere è in verità il concetto della qualità; solo dalla qualità
 si capisce che cosa sia il limite. All'essere è tolta la sua indeterminatezza,
 all'essere è tolto essere, ciò significa appunto: l'essere diventa colorito,
 tangibile, pieno di sapore e di odore, ossia essere qualitativo, qualità.
 L'essere è realtà solo in quanto qualità. Gli antichi dicevano che impor-
 tante era non la lunga vita, bensì il modo in cui si era vissuto, ciò si-
 gnifica appunto che l'essere per sé è indifferente, irreali, tutto sta nel
 modo, nel come, nella conformazione della vita, nella qualità. Solo la
 qualità della vita è la sua realtà. La qualità può essere intesa di primo
 acchito come un modo, una modalità dell'essere, una maniera di

sein; inwiefern [1] aber Weise mehr an ein Flüchtliges,

[1] sein; inwiefern *ms*: sein, inwiefern

- 4^r Vergängliches erinnert, so ist es besser[,] für Modus den Ausdruck *D e t e r m i n a t i o n*, Bestimmtheit und Bestimmung zu gebrauchen. Die erste Bestimmtheit und Bestimmung des Seins ist die Qualität. Durch den Ausdruck Bestimmung ist vermieden das Schiefe, was der Ausdruck Modus mit sich führt. Denn in der Bestimmung ist enthalten, daß die Bestimmtheit nicht ihre Realität im Sein, sondern dieses vielmehr seine Realität, sein Wesen, das, was es sein soll, erst hat in der Bestimmtheit. Der Modus ist die Qualität der Substanz, die unverändert bleibt was sie ist in ihren Modis, der Modus dringt nicht aufs Mark ein, geht nicht auf Grund und Boden. Er ist nur eine Weise, wie die Substanz ist, er ist nur auf der Substanz, nicht i n i h r, er ist keine i n n e r e, die Substanz selbst in sich spezifizierende, verneinende Bestimmung derselben. Die Modi sind nur kommende und verschwindende Farben auf dem dunklen, unbeweglichen Grunde der Substanz, oberflächliche Modifikationen derselben, die sowenig den Sinn und Begriff der Substanz verändern, innerlich bestimmen, als die verschiedenen Ausdrucksweisen den Begriff bestimmen und verändern. Die Modi aber haben ihr *B e s t e h e n* nur in der Substanz, sie sind nur vorübergehende Schatten an der festen unerschütterlichen Wand der Substanz.
- 5^r Die Qualität darf also nicht gefaßt werden als ein bloßer Modus [*] des Seins, noch der Ausdruck des Modus für sie gebraucht werden. Denn die Qualität ist eine solche Bestimmtheit, die *i n s i c h s e l b s t* Bestehen hat, die die Einheit des bloßen reinen Seins unterbricht und zerteilt, eine wirkliche Verneinung des Seins, in welcher erst das Sein Realität hat. Von dem Standpunkt der Substanz aus ist es daher unmöglich die Qualität zu fassen, denn vor der Substanz ist die *d e t e r m i n a t i o* nur *n e g a t i o*, ist die Einheit der Substanz mit sich das allein Wirkliche, die Schranke n u r Schranke, ein Unreelles. Im Unterschied vom Modus läßt sich also die Qualität bestimmten als eine *i n s i c h s e l b s t*

essere; dal momento che però « modo » fa pensare piú a qualcosa di fugace,

di passeggero, allora è meglio al posto di « modo » usare l'espressione « d e t e r m i n a z i o n e » , determinatezza e determinazione. La prima determinatezza e determinazione dell'essere è la qualità. Mediante l'espressione « determinazione » è evitato l'equivoco che l'espressione « modo » comporta. Infatti nel concetto di determinazione è implicato il fatto che non questa ha la sua realtà nell'essere, quanto piuttosto questo ha la sua realtà, la sua essenza, ciò che d e v e essere, unicamente nella determinazione. Il modo è la qualità della sostanza che rimane inalterata ciò che è nei suoi modi, il modo non penetra fino al midollo, non va al fondo e alla base. È soltanto una modalità in cui è la sostanza, è soltanto sulla sostanza, non i n essa, non è una determinazione i n t r i n s e c a che in sé specifici, neghi la sostanza stessa. I modi sono soltanto colori che appaiono e scompaiono sul fondo buio, immutabile della sostanza, modificazioni superficiali di essa, che tanto poco alterano e determinano intrinsecamente il senso e concetto della sostanza, quanto i diversi modi di dire determinano e alterano il concetto. I modi però hanno la loro s u s s i s t e n z a solo nella sostanza, essi sono semplicemente ombre passeggiere sulla solida, incrollabile parete della sostanza.

La qualità dunque non può essere intesa come un semplice modo [*] dell'essere, né ad essa si può applicare l'espressione di modo. Infatti la qualità è una determinazione tale che ha sussistenza i n sé stessa , che interrompe e spezza l'unità del mero, puro essere, una reale negazione dell'essere, nella quale soltanto l'essere ha realtà. Dal punto di vista della sostanza è perciò impossibile capire la qualità, infatti rispetto alla sostanza la *determinatio* è solo *negatio*, l'unica realtà è l'unità della sostanza con sé stessa, il limite è solo limite, un'irrealtà. A differenza del modo la qualità si può dunque definire un limite che è i n sé stesso , che sussiste i n sé stesso . La qualità è un limite

seiende, in sich selbst bestehende Schranke. Die Qualität ist eine Schranke, die nicht nur Schranke, sondern die als Schranke Bestehen hat, eine substantielle Bestimmtheit, eine Schranke[,] also eine Privation, die in sich selbst Substantialität hat, die also nicht auf einer Substanz, wie Farben auf einem Grund, aufgetragen ist, sondern die den Grund und die Quelle ihres Lebens in sich selbst hat. Den lateinischen Ausdruck Qualität erschöpfen nur die: Bestimmtheit und Bestimmung; Beschaffenheit drückt mehr eine Weise schon der Bestimmtheit aus, die Farbe Rot ist

[*] *Quali[tät]* III.[¹]

[¹] [Drittes Doppelblatt]

- 5v eine Qualität[,] diese Qualität hat selbst wieder Bestimmtheiten, diese sind dann Beschaffenheiten. Die Beschaffenheit ist der Modus der Qualität. Die Qualität, die Beraubung des Seins, muß daher nicht bloß als Schranke, als Bestimmtheit, sondern als Bestimmung des Seins gefaßt werden. Der erste Zweck, die erste Bestimmung des Seins ist die Qualität. Die Qualität ist Zweck, Geist, Bestimmung; der Geist des Lebens ist die Art des Lebens, der Zweck, der Sinn, der Geist des Seins ist die Qualität. Die Realität des Modus ist die Substanz, aber die Qualität ist die Realität des Seins. Durch die Qualität bedeutet das Sein nicht nur Etwas, zwischen der Bedeutung und dem, was sie bedeutet, ist noch keine Trennung, das Sein ist selbst Etwas durch die Qualität. Etwassein und Qualitativsein ist identisch, oder die Qualität ist wesentlich zugleich ein Qualitatives, die Determination unmittelbar ein Determiniertes, das Bestimmtein oder das Dasein ein Bestimmtes, ein Etwas, oder Etwas ist nichts anderes, als die Qualität *in concreto*. Daß die Schranke nicht nur Schranke ist, ist offenbar an dem Etwas. Etwas ist Etwas nur vermöge und innerhalb seiner Schranke, seine Schranke ist selbst sein Sein, wie Bestimmtes ist das Bestimmte, welches es ist, nur in seiner Schranke, es ist sein Wesen

che non è soltanto limite, ma ha sussistenza in quanto limite, una determinazione sostanziale, un limite, quindi una privazione, che ha sostanzialità in sé stessa, che perciò non poggia su una sostanza, come i colori su un fondo, ma ha in sé stessa il fondamento e la fonte della sua vita. Solo i termini « determinatezza » e « determinazione » sono adeguati all'espressione latina « qualità »; « costituzione » esprime piuttosto una modalità già a sua volta della determinatezza, il colore rosso è

[*] *Qualità* III. [1]

[1] [Terzo foglio doppio]

una qualità, questa qualità ha anch'essa di nuovo determinatezze, queste sono appunto costituzioni. La costituzione è il modo della qualità. La qualità, la spoliazione dell'essere deve essere perciò intesa non semplicemente come limite, come determinatezza, bensì come determinazione dell'essere. Il primo scopo, la prima determinazione dell'essere è la qualità. La qualità è scopo, spirito, determinazione; lo spirito della vita è la maniera di vivere; lo scopo, il senso, lo spirito dell'essere è la qualità. La realtà del modo è la sostanza, ma la qualità è la realtà dell'essere. Mediante la qualità l'essere non soltanto significa qualcosa; fra il significato e ciò che esso significa non c'è affatto separazione, l'essere è appunto qualcosa mediante la qualità. Esser-qualcosa ed esser-qualitativo si identificano, ossia, la qualità è nello stesso tempo essenzialmente un qualitativo, la determinazione immediatamente un determinato, l'esser-determinato o esser-ci un determinato, un qualcosa, oppure, qualcosa non è altro che la qualità in concreto. Che il limite sia non soltanto un limite, appare evidente dal qualcosa. Qualcosa è qualcosa solo in virtù e all'interno del suo limite, il suo limite è appunto il suo essere, come soltanto nel suo limite un essere determinato è quell'essere determinato che è, la sua essenza e il suo limite

- 6r und seine Schranke identisch. Oder die Schranke ist zwar *Determinatio*, aber nicht nur *Negatio*, sondern auch *Affirmatio*, eine sich selbst gleiche, mit sich identische, eine seiende Negation. Es kann hier noch einmal erinnert werden an das früher schon gegebene Exempel. Die Farbe stellt in Bezug auf die bestimmte Farbe das reine Sein vor. Die bestimmte Farbe ist die Farbe in einer Schranke, ist eine Beraubung, eine Negation der reinen Farbe, eine Aufhebung ihrer Unbestimmtheit, was sie ist, ist sie nur in ihrer Bestimmtheit; nicht die Farbe, sondern das Bestimmte ist das [1] Wesen dieser Farbe. Richtiger erhellt es aber, wenn man einer Farbe andere gegenüber setzt: Rot ist nicht grün, nicht gelb u. s. w. Diese Negation, dieses Nicht ist nicht nur in unserer Vergleichung, sondern in der Farbe selbst, Rot als Rot ist daher die Verneinung der anderen Farben, ein Beschränktes, eine Negation, das Rot hat sein Ende nicht nur an den anderen Farben außer ihm, sondern die anderen Farben sind nur die sinnliche Erscheinung davon, daß es an sich selbst sein Ende hat, seine Schranke hat, an und in sich selbst, ohne Beziehung auf die anderen, ein Negatives, Privatives, Beschränktes ist. Aber eben damit, daß das Rot an und in sich selbst seine Schranke hat, ist die Schranke nicht nur Schranke, ist die Schranke sich auf sich selbst beziehende, mit sich selbst identische, an sich selbst seiende Schranke,

[1] das *ms*: die

- 6v Negation, d. h. eben diese Negation ist Qualität, ist Etwas, ist Wesen, ist Seiendes, ist Realität. Die Schranke ist deswegen als Verkümmern, Schmälerung des Seins Zusammenziehung, Kontraktion, Druck, Zwang, Hemmung. Die Dinge, die Qualitäten haben, sind gleichsam unfreie, gefangene, gedrückte Wesen; aber dieses ist nur eine Seite der Schranke, die sich selbst aufhebt; Etwas ist in seiner Schranke in sich selbst befriedigt, mit sich einig. Wohl und Weh, Lust und Schmerz kommen nur aus der Schranke, sind nur in Schranken möglich. Die Schranke, wiefern sie Realität ist, identisch mit dem Etwas, sein Wesen[,] ist seine Lust und Freude, sein Frieden: es ist Alles, was es ist, innerhalb seiner Schranke, die Schranke ist daher für es keine Schranke, subjektiv ausgedrückt, keine Qual, kein Weh und Druck.

si identificano. In altri termini il limite è sí *determinatio*, ma non solo *negatio*, bensí anche *affirmatio*, una negazione uguale a sé stessa, identica con sé, una negazione sussistente. Possiamo qui ancora una volta richiamare l'esempio che già prima abbiamo fatto. Il colore rappresenta rispetto al colore determinato il puro essere. Il colore determinato è il colore in un limite, è una spoliazione, una negazione del colore puro, una soppressione della sua indeterminatezza, esso è ciò che è solo nel suo essere determinato, non il colore, bensí il determinato è l'essenza di questo colore. Piú esattamente però questo risulta se a un colore se ne contrappongono altri: rosso è non verde, non giallo etc. Questa negazione, questo 'non' non è nel nostro confronto, ma nel colore stesso, rosso in quanto rosso è perciò la negazione degli altri colori, un qualcosa di limitato, una negazione, il rosso ha il suo termine non al di fuori negli altri colori, questi sono soltanto il fenomeno sensibile del fatto che esso ha il suo termine, il suo limite a sé stesso, è un negativo, privativo, limitato a sé e in sé stesso senza riguardo agli altri. Ma proprio per il fatto che il rosso ha il suo limite a sé e in sé stesso, il limite è non soltanto limite, bensí limite, negazione riferentesi a sé stessa, identica con sé stessa, sussistente a sé stessa,

ciò significa appunto che questa negazione è qualità, è qualcosa, è *essenza*, è ente, è realtà. Il limite è perciò, in quanto restringimento, riduzione dell'essere, concentrazione, contrazione, oppressione, costrizione, impedimento. Le cose, che hanno qualità, sono nello stesso tempo non libere, imprigionate, oppresse; ma questo è semplicemente un lato del limite, che toglie sé stesso; nel suo limite il qualcosa è soddisfatto in sé stesso, unito con sé stesso. Bene e male, piacere e dolore vengono solo dal limite, sono possibili solo in limiti. Il limite, in quanto è realtà, in quanto è identico con il qualcosa, in quanto è la sua essenza, rappresenta il suo piacere e la sua gioia, la sua pace: esso è tutto ciò che è all'interno del suo limite, il limite non è perciò per esso un limite, non è, detto in termini soggettivi, un tormento, un dolore e

Lust und Schmerz sind nur die Bestimmungen, die in der Schranke und Qualität identisch sind, wie sie in besonderer Existenz im Subjektiven erscheinen — denn was im Begriff Bestimmung nur ist, Moment, wird im Dasein Existenz — im Schmerz ist die Schranke nur als Schranke Gegenstand des Gefühles, aber ist das Moment der Schranke fühlbar, wonach sie Schranke ist, in der Lust ist mir auch Schranke Gegenstand, aber nicht als Schranke, als Eins mit mir selbst, ist mir die Schranke als aufgehoben gegenständlich. Lust ist Gefühl der Schranke in der Aufhebung der Schranke. Ohne Schranke kein Gefühl.

- 7r Was nicht Gegenstand ist, ist nicht und umgekehrt. Die Qualität ist wesentlich Schranke, und deswegen Beziehung auf Anderes, wie in der Leidenschaft der Mensch auf sich selbst bezogen ist, aber diese subjektive Beziehung seiner auf sich selbst ist zugleich Beziehung auf Anderes, wie z. B. der Mensch in der Ehrsucht nur subjektiv ist, sich nicht auf eine Sache um ihrer selbst willen bezieht und doch ist diese subjektivste Beziehung auf sich zugleich die äußerlichste, sich selbst verlierende Beziehung auf Andere, deren Meinungen und dergleichen. Wenn man das Gegenstandsein nicht wesentlich identisch erkennt mit der mit Etwas identischen Qualität, Bestimmung, oder wenn man die Qualität nur unter der Bestimmung des Gegenstandseins faßt, so muß man zu dem Resultat kommen, daß man die Dinge nicht erkennen könne. Aber eben das ist wesentlich[,] eben zu erkennen, daß, was ein Ding an sich ist, ebendas es auch Anderen ist, was Etwas ist, ist auch Etwas für Anderes, d. h. Gegenstand; ein Satz, den die gemeinsten Erfahrungen beweisen. Wenn man daher sagt, Gott, das Absolute, sei unerkennbar, so wäre, wenn es wirklich wäre, wie man sagte: Gott Nichts; so viel er Etwas ist, so weit ist er erkennbar.

- 7v Die Qualität, wiefern sie unmittelbares Dasein und Bestimmtheit, unmittelbarer Sinngegenstand ist, ist freilich nicht die einzige Bestimmung eines Dinges, in der es erschöpft ist und insofern ist es ganz richtig, daß die sinnlichen Qualitäten uns noch nicht das wahre Wesen zeigen. Was diesen Gegenstand betrifft, so ist es eine häufige Vorstellung,

un'oppressione. Piacere e dolore sono soltanto le determinazioni che si identificano nel limite e nella qualità, così come nella sfera soggettiva appaiono in esistenza particolare — infatti ciò che nel concetto è soltanto determinazione, momento, diventa nell'esser-ci esistenza — nel dolore il limite è oggetto del sentire solo in quanto limite, tuttavia se è percepibile il momento del limite, ciò per cui esso è limite, anche nel piacere il limite mi è oggetto, ma non in quanto limite, bensí facendo tutt'uno con me stesso, è a me oggettuale in quanto tolto. Piacere è sentimento del limite nella soppressione di esso. Senza limite nessun sentimento.

Ciò che non è oggetto, non è e viceversa. La qualità è essenzialmente relazione ad altri, similmente nella passione l'uomo è riferito a sé stesso, ma questa relazione soggettiva di sé a sé stesso è nello stesso tempo relazione ad altri, come per es. nell'ambizione l'uomo è solo soggettivo, si riferisce a una cosa non per lei stessa, e tuttavia questa relazione verso di sé, che è la piú soggettiva, è nello stesso tempo la relazione piú esteriore, piú alienante nei confronti degli altri, delle loro opinioni e simili. Se non si ammette che l'esser-oggetto è essenzialmente identico alla qualità, alla determinazione, identica a sua volta al qualcosa, oppure se si intende la qualità solo sotto la determinazione dell'esser-oggetto, si arriva necessariamente alla conclusione che è impossibile conoscere le cose. Al contrario è essenziale appunto riconoscere che ciò che una cosa è a sé stessa, ugualmente lo è anche per gli altri, che ciò che è *q u a l - c o s a*, è *q u a l c o s a* anche per gli altri, ossia oggetto, un'affermazione convalidata dalle esperienze piú comuni. Se perciò si dice che Dio, l'assoluto, è inconoscibile, ciò equivarrebbe a dire, se effettivamente fosse così: Dio non è nulla; tanto egli è qualcosa, altrettanto è conoscibile. 7r

La qualità, in quanto è immediato esser-ci ed esser-determinato, immediato oggetto sensibile, non è certo l'unica determinazione di una cosa, in cui essa si esaurisca, e in questo senso è del tutto vero che le qualità sensibili non ci mostrano ancora la vera essenza. Riguardo a questo argomento di solito si pensa che se avessimo piú organi, se avessimo piú 7v

daß wir mehr Qualitäten erkennen würden, wenn wir mehr Organe hätten, mehr(,) als fünf Sinne. Dies ist ganz richtig, aber eine Frage ist, ob diese Annahme und Vermutung von mehr Sinnen mehr als eine Vermutung ist, umgekehrt ist der Satz richtiger: da wir nicht mehr als 5 Sinne haben, so sind wir auch von der Natur darüber belehrt, daß es nicht mehr als 5 Gattungen sinnlicher Qualitäten gibt. Daß das Gegenstandsein in der Natur der Qualität liegt, zeigt uns schon die Leidenschaft am Menschen als eine Qualität der freien Seele. Die Leidenschaft verrät sich, gibt sich preis, sie ist äußerlich in der Farbe z. B. Gegenstand, während die inneren Gesinnungen, Gedanken als in der freien Einheit mit der freien Seele nicht Gegenstand Anderer sind. Der Mensch hat freilich auch die Kraft gewisse Leidenschaften wenigstens zu verstecken und zu verheimlichen, aber das ändert nichts am Begriff der Leidenschaft selbst.

- 8^r Noch mehr aber und reiner erscheint es am Menschen in anderen Verhältnissen noch, durch seine Bestimmtheiten wird er bekannt; auf der leeren *Tabula rasa* ist Nichts Gegenstand, so wie ich aber Charaktere auf ihr einkratze, so ist Etwas Gegenstand, es hebt sich Etwas heraus, tritt hervor und die Qualitäten sind auch Charaktere, die den bloßen Stoff des Seins unterscheiden, bestimmen, formen und in diesem Bestimmen dasselbe empfindbar machen.

Näher aber ist Etwas, eins mit seiner Qualität, wesentlich bezogen auf ein Anderes, welches auch ein Etwas so gut ist, wie das Erste. Etwas deswegen der Veränderung nicht nur fähig, sondern notwendig sich verändernd. Die Veränderung ist das *bestimmte*, qualitative Werden. Die Veränderung hat ihre bestimmte Stelle nur in der Sphäre der Qualität, die Veränderung drückt ein unfreiwilliges, schlechthin bestimmtes, leidendes Übergehen aus. Etwas wird ein Anderes; aber dieses Werden ist ein durch das irgendwie beschaffene Etwas bestimmtes Werden. Wie das Etwas nach Innen zu, insofern es mit seiner Schranke identisch ist, dieselbe aufhebt, so ist die Veränderung die Aufhebung der Schranke des Etwas nach Außen; aber [¹] da Etwas nichts außer seiner Schranke ist, so wird es mit der wirklichen Aufhebung seiner Schranke ein Anderes. Die Veränderung ist eine ganz gewöhnliche Erscheinung,

di cinque sensi, conosceremmo piú qualità. Questo è certamente vero, ma bisogna chiedersi se questa ipotesi e supposizione d'un numero maggiore di sensi sia qualcosa di piú che una semplice supposizione, al contrario è piú giusto dire: giacché non abbiamo piú di 5 sensi, la natura stessa ci insegna che non ci sono piú di 5 generi di qualità sensibili. Che l'esser-oggetto sia insito nella natura della qualità, ci è indicato già dalla passione nell'uomo, in quanto questa è una qualità dell'anima libera. La passione si tradisce, si espone, è esteriormente oggetto, per es. nel colore, mentre gli interni sentimenti e pensieri, essendo nella libera unità con l'anima libera, non sono oggetto d'altri. L'uomo ha certamente anche la forza di nascondere e di tenere per sé almeno certe passioni, ma questo non muta nulla nel concetto della passione in sé stessa.

Ma ancor piú e con maggiore chiarezza ciò appare nell'uomo anche sotto altri riguardi: egli si fa conoscere mediante le sue determinatezze; sulla vuota *tabula rasa* nulla è oggetto, ma appena io incido su di essa dei caratteri, qualcosa è oggetto, qualcosa si impone, spicca e le qualità sono anche caratteri, che distinguono, determinano, plasmano la mera materia dell'essere e determinandola la rendono percepibile. 8r

Anche il qualcosa però, essendo tutt'uno con la sua qualità, è essenzialmente riferito a un altro, che è altrettanto un qualcosa quanto il primo. Il qualcosa perciò è non solo passibile di mutazione, ma deve necessariamente mutarsi. Il mutamento è il divenire *d e t e r m i n a t o*, qualitativo. Esso ha il suo posto determinato solo nella sfera della qualità, 'mutare' significa un trapassare involontario, semplicemente determinato, passivo. Qualche cosa diventa un'altra; questo divenire però è un diventare determinato dal fatto che il qualcosa sia costituito in un certo modo. Come all'interno il qualcosa, essendo identico al suo limite, lo toglie, così il mutamento è la soppressione del limite del qualcosa all'esterno; ma giacché il qualcosa oltre il suo limite non è nulla, così esso con la soppressione reale del suo limite diviene un altro. Il mutamento è un fenomeno assolutamente comune, il suo concetto però non

ihr Begriff ist aber nicht gewöhnlich und leicht. Die Veränderung, streng gefaßt, ist auf

[¹] Außen; aber *ms*: Außen, aber

- 8^v den Geist, streng gefaßt, nicht anzuwenden, denn der Geist ist in reinem Zusammenhang, in ungetrübter, alles Besondere, Verschiedene, Entgegengesetzte in sich fassender Einheit mit sich selbst; im Leben spricht man wohl oft: ein [¹] veränderlicher Geist, d. h. aber ein veränderlicher Mensch. Es ist nur bildweise gesprochen, wenn man sagt, seine Gedanken, Gesinnungen[,] verändern; veränderlich [²] ist der Mensch eigentlich nur in seinen Qualitäten, wie wenn seine Seele oder er aus Lust in Ekel, Freude in Trauer, Zorn in Erschlaffung und dergleichen übergeht. Bei der Veränderung ist wesentlich zu erkennen, daß sie, obwohl sie Leiden ist, doch aus der eigenen Natur des sich Verändernden kommt, seine eigene Bestimmtheit es der Veränderung preisgibt, daß, was sich verändert, den Grund seiner Veränderungen in sich selbst hat, ein Satz der in der Leibniz[schen] Monadologie von der größten Wichtigkeit war. Obgleich aber Etwas aus sich selbst sich verändert, so ist doch nicht zu übersehen, daß Etwas *b e s t i m m t* wird von Außen, vom Anderen, aber dieses so und nicht anders Bestimmtwerden ist selbst bestimmt von der mit dem Etwas identischen Bestimmung und das Andere, welches bestimmt das Etwas, ist kein gleichgültiges Andere, sondern welches selbst *d i e s e s b e s t i m m t e* Andere dieses bestimmten Etwas ist, und die Bestimmung von Außen, vom Anderen[,] keine äußerliche, fremde, gewaltantwende Bestimmung. Das Andere ist nichts [...]

[¹] oft: ein *ms*: oft, ein

[²] verändern; veränderlich *ms*: verändern, veränderlich

- 9^r *S i c h* selbstsein ist also Bestimmung des Wesens, Anderensein Bestimmung des Seins, oder Daseins. Es knüpft sich hieran gleich eine weitere Betrachtung: das Wesen ist das Wahre, sagt man; d. h. *w i e* ein Ding sich selbst ist, so ist es; *w i e* es Anderen ist, so ist es nicht, es ist bloß Schein; aber man muß sagen: *w i e* es sich selbst

è comune, né facile. Il mutamento, in senso stretto non

è applicabile allo spirito, in senso stretto, infatti lo spirito è in pura ^{8v} coerenza, in immota unità con sé stesso, la quale in sé racchiude tutto il particolare, il diverso, l'opposto; nella vita, è vero, si dice spesso: uno spirito mutevole; questo però significa: un uomo mutevole. Quando si dice: i suoi pensieri, sentimenti mutano, si parla solo in senso metaforico; propriamente parlando l'uomo è mutevole solo nelle sue qualità, come quando la sua anima o lui stesso trapassa dal piacere nella nausea, dalla gioia nell'afflizione, dalla collera nella spossatezza e simili. Nel mutamento bisogna essenzialmente riconoscere che esso, pur essendo un patire, proviene dalla natura propria di ciò che si altera, il quale abbandona al cambiamento la sua propria determinatezza, che dunque ciò che si altera, ha in sé stesso il fondamento dei suoi mutamenti, un assioma che rivestì la più grande importanza nella Monadologia di Leibniz. Benché però il qualcosa si alteri da sé stesso, non bisogna tuttavia dimenticare che il qualcosa è d e t e r m i n a t o dall'esterno, dall'altro, ma questo esser determinato così e non altrimenti è a sua volta determinato dalla determinazione identica al qualcosa e che l'altro, il quale determina il qualcosa, non è un altro indifferente, bensì appunto q u e s t o d e t e r m i n a t o altro di questo determinato qualcosa e la determinazione dall'esterno, dall'altro non è una determinazione esteriore, estranea, che faccia violenza. L'altro non è nulla [...]

Esser-sé-stesso è dunque determinazione dell'essenza, esser-per-gli altri ^{9r} determinazione dell'essere, o dell'esser-ci. A ciò si collega subito un'ulteriore considerazione: l'essenza è il vero, si dice; ciò significa, u n a c o s a c o m e è a s é s t e s s a, così è; come è p e r g l i a l t r i, non è, è semplicemente apparenza; al contrario bisogna dire: così come

ist, so ist es auch Anderen, was es sich selbst, Anderen; denn wie wäre es möglich, daß es anders für Andere wäre, als es für sich ist? Wie käme diese Trennung und Unterschied in es? Und [1] sein Schein nach Außen ist also auch sein Schein nach Innen. Es erhellt dies weiter, wenn wir besonders antizipieren: in seinem Wesen ist also ein Ding *sich selbst*; nun fragt es sich[,] welchen Inhalts es ist, und welchen Inhalts das ist, welchem es ist; ist das Andere mehr Wesen, höheres, so ließe sich erwarten[,] daß das Ding nicht so ist, wie es sich, sondern so ist, wie es Anderen ist. Es ist ein wahrer Unsinn, wenn man sagt, das Wesen des Lichts und dergleichen sei unerkennbar, denn dieses [2] setzt voraus, daß das Licht, die Wärme [,] höhere, wahrere Wesen sind als der Mensch; der Mensch ist das Wesen, die Wahrheit der Natur, also ist die Reflexion dieser Wesen in den Menschen eine Reflexion in ein Höheres, in ihre Wahrheit, und so *s i n d* sie, wie sie scheinen in den Menschen; ihre [3] Reflexion in Anderes, in ihnen ist die Reflexion in sich.

[1] es? Und *ms*: es. Und

[2] dieses *ms*: diese

[3] Menschen; ihre *ms*: Menschen, ihre

- 9^v Insofern allein ist die Erkenntnis dieser Natur schwer, weil die Beziehung derselben auf den Menschen zugleich nur vermittelt ist durch das Verhältnis und die [1] Beziehung dieser Wesen aufeinander. Das in die Sinne fallende, das sinnliche Wesen ist der Schein; das Wesen, wie es Objekt des Verstandes, ist Wesen, wie es Objekt der Sinne, ist es Schein.

Die nähere, innerere Bestimmung des Wesens ist die *Einheit*, die des *Scheins* der Unterschied. Erst mit dem Wesen entsteht der Begriff des Unterschieds und der Einheit und umgekehrt; der erste Begriff des Wesens ist, daß es Idealität, Einheit ist, der erste des Scheins, daß er Unterschied. Sich zum Wesen erheben, heißt, sich zur Einheit erheben; mir ist das Wesen einer Sache Gegenstand, heißt, ihre Einheit ist mir Objekt. Ohne zu besitzen die Kunst und Kraft der Dialektik, muß man, wenn man beim Wesen in seiner Abstraktion stehen bleibt, auch dabei stehen bleiben, daß der Unterschied nur Schein ist. In einem abstrakten, die Dialektik ausschließenden Satz ließe es sich so ausspre-

essa è a sé stessa, altrettanto è anche per gli altri, ciò che è a sé stessa, lo è per gli altri; infatti come sarebbe possibile che per gli altri fosse diversamente da ciò che è per sé? come sorgerebbe in lei questa separazione e differenza? E la sua apparenza all'esterno è dunque anche la sua apparenza all'interno. Questo risulta ancor più se in particolare noi anticipiamo: nella sua essenza una cosa è dunque sé stessa; ora ci si può chiedere, quale contenuto lei abbia e quale contenuto abbia quella cosa per la quale lei è; se l'altra è più essenza, è superiore, allora ci si potrebbe aspettare che la cosa non sia così come è a sé stessa, ma come è per gli altri. È una vera assurdità dire: l'essenza della luce e simili sono inconoscibili, infatti questo presuppone che la luce, il calore siano essenze superiori, più vere dell'uomo; l'uomo è l'essenza, la verità della natura, quindi la riflessione di queste essenze nell'uomo è una riflessione in qualcosa di più alto, nella loro verità, ed esse sono così come appaiono nell'uomo; la loro riflessione nell'altro, è in loro la riflessione in sé stesse.

La conoscenza di questa natura è ardua solo per questa ragione, che la relazione di essa con l'uomo è nello stesso tempo soltanto mediata dal rapporto e dalla relazione reciproca di questi esseri fra loro. L'essenza che cade sotto i sensi, l'essenza sensibile è il fenomeno; l'essenza, in quanto oggetto dell'intelletto, è essenza, mentre in quanto oggetto dei sensi, è fenomeno. ^{9v}

La determinazione più profonda, più interna dell'essenza è l'unità, quella del fenomeno la differenza. Solo con l'essenza sorge il concetto della differenza e dell'unità e viceversa; il primo concetto dell'essenza è che essa è idealità, unità, il primo del fenomeno che è differenza. Elevarsi all'essenza significa elevarsi all'unità; se mi è oggetto l'essenza di una cosa, ciò significa che la sua unità mi è oggetto. Se non si possiede l'arte e la forza della dialettica, bisogna, arrestandosi all'essenza nella sua astrazione, anche limitarsi a riconoscere che la differenza è soltanto fenomeno. In un'affermazione astratta, escludente la dialettica, ci si potrebbe esprimere in questo modo: solo l'unità è l'essenza,

chen: Einheit allein ist das Wesen, alles Andere ist nur Schein, nichtig [2]. Aber das Andere ist eben [das] der Einheit[,] ist eben der Unterschied, nur die Einheit ist das Wahre, der

[1] die *ms*: das

[2] nichtig *ms*: Nichtig

10r Unterschied das Nichtige. Als Antithesis vermöge der Kraft der Dialektik muß sogleich entgegengesetzt werden: der Unterschied ist eben so Wesen, wie die Einheit; eben so viel kommt auf die Einheit, als den Unterschied an [1], er ist eben so wesentlich, als sie, eine absolute Bestimmung des Wesens schlechthin. Der Unterschied ist zunächst nichts als die Reflexion in Anderes; was unterschieden wird, wird ja von einem Anderen unterschieden, ist also Reflexion in das, wovon es unterschieden wird; eine absolute, notwendige Bestimmung des Wesens selber, der Dinge, der Wahrheit, der Vernunft[,] ist die Reflexion in Anderes. Wahres Sein, Realität kommt dem Unterschied zu.

Der Unterschied fällt in die Sinne, die Einheit in die Vernunft; also ist es eine absolute Bestimmung des Wesens selber, in die Sinne zu fallen, sinnlich zu sein. Allein der Unterschied, weil er selbst Wesen ist, fällt auch in die Vernunft, ist in der Vernunft. Diese Wesentlichkeit des Unterschieds erhellt: die Einheit ist Einheit nur als Einheit des Unterschieds, eine Einheit, in der kein Unterschied ist, ist keine Einheit, sondern eine einfache Abstraktion nur; die Einheit begreift und faßt also selbst den Unterschied in sich: eine den Unterschied aus sich weglassende, ausschließende Einheit ist nur

[1] an *ms*: auf

10v ein selbst Unterschiedenes; umgekehrt der Unterschied ist nur Unterschied, indem er die Einheit in sich faßt; denn der Unterschied, dem Unterschied nach Unterschiedenes gedacht, ist ja nur unterschieden, als von der Einheit, also gehört die selbst zum Unterschied, ich kann ihn nicht allein, nicht für sich denken, als wäre gar nicht Einheit.

tutto l'altro è semplicemente fenomeno, nullo. Ma l'altro è appunto l'altro dell'unità, è appunto la differenza, solo l'unità è il vero, la

differenza è nulla. Come antitesi grazie alla forza della dialettica bisogna addirittura replicare: la differenza è altrettanto essenza, quanto l'unità; tanto conta l'unità, quanto la differenza, questa è altrettanto essenziale quanto quella, è in quanto tale una determinazione assoluta dell'essenza. La differenza non è anzitutto se non la riflessione in altri; ciò che è diverso, è appunto diverso da un altro, dunque è riflessione in ciò da cui è distinto; ora la riflessione in altri è una determinazione assoluta, necessaria dell'essenza stessa, delle cose, della verità, della ragione. Vero essere, realtà spetta alla differenza. 10r

La differenza cade sotto i sensi, l'unità sotto la ragione; è dunque una determinazione assoluta dell'essenza stessa di cadere sotto i sensi, di essere sensibile. Però la differenza, giacché essa stessa è essenza, cade anche sotto la ragione, rientra nella ragione. Questa essenzialità della differenza appare evidente: l'unità è unità solo come unità della differenza, una unità in cui non ci sia differenza, non è unità, bensì soltanto una semplice astrazione; l'unità quindi comprende e abbraccia in sé anche la differenza: una unità che tralasci, che escluda da sé la differenza, è soltanto

essa stessa un diverso; viceversa la differenza è soltanto differenza in quanto include in sé l'unità; infatti la differenza, pensata come differente secondo la differenza, è appunto differente soltanto dall'unità, dunque questa stessa è implicata nella differenza, io non posso pensarla da sola, per sé, come se non ci fosse assolutamente alcuna unità. 10v

Zum Unterschied gehört er ebensowohl, wie die Einheit, denn sonst ist kein Unterschied in ihm, wenn keine Einheit in ihm ist, ein Unterschied ohne Einheit ist ein Unterschied ohne Unterschied; beide also, sowohl die Einheit in einfacher Abstr[aktion] gedacht, wie gewöhnlich, und der Unterschied, heben sich in einen Begriff auf, in die wahre Einheit, in der beide nur Momente oder Bestimmungen, nicht Selbständigkeiten sind. Mit dem Begriffe des Unterschieds ist zugleich gesetzt der Begriff des Gegensatzes und des Widerspruchs; der Unterschied ist Gegensatz[,] denn die Einheit ist entgegengesetzt (ist) dem Unterschied, das eine ist nicht, was das andere ist, und jedes ist nur so viel, als das Andere nicht, denn der Gegensatz ist das, wo das Eine gerade präzise Das ist, was das Andere nicht ist, also das Eine die Negation des Anderen; indem [1] aber die Entgegengesetzten Eins sind, den Begriff des Unterschieds ausmachen, so ist der Gegensatz Widerspruch.

[1] des Anderen; indem *ms*: des Anderen, indem

- 11r Das was ein Ding ist, ist es nur durch seine Form, aber das, was ein Ding ist, ist es nur im Ganzen, als Ganzes, geteilt ist ein Ding nicht mehr. Das, was es ist: der Begriff des Wesens[,] ist also auch der des Ganzen [1] und der Form. Das Wesen ist die Form einer Sache und umgekehrt. Die Form ist aber auch wesentlich zugleich der Stoff selbst, die Sache, der Inhalt einer Sache[.] Der Inhalt ist nichts als die Reflexion der Form in sich selbst, wie die Form die Reflexion des Inhalts in Anderes; die Form ist nichts anderes, als der Inhalt nach Außen, die Einheit einer Sache, wie sie Abgrenzung, Abschließung derselben von anderen ist, im Zusammenhang mit ihnen, der Inhalt die Form nach Innen zu, die Form trennt und unterscheidet, begrenzt und zwingt ab, in dieser Abgrenzung konzentriert s[ich] ein Ding auf sich selbst und ist in dieser Konzentration Inhalt: die konzentrierte Form ist also der Inhalt. Der Inhalt einer Sache ist also selbst ihre Form — eine bestimmte Sache hat nur diese bestimmte Form, eine bestimmte Form nur diesen bestimmten Inhalt; der Inhalt ist aber in seiner Einheit mit der Form und ihrer Energie die Ursache,

Nella differenza è implicata tanto lei stessa, quanto l'unità, infatti se al contrario non v'è in essa unità, non c'è neppure differenza, una differenza senza unità è una differenza senza differenza; ambedue gli estremi quindi, sia l'unità pensata secondo la semplice astrazione, come di solito, sia la differenza, si tolgono in un concetto, nella vera unità, in cui entrambi sono soltanto momenti o determinazioni, non entità a sé stanti. Con il concetto della differenza è nello stesso tempo posto il concetto dell'antitesi e della contraddizione; la differenza è antitesi, infatti l'unità è contrapposta alla differenza, l'una cosa non è quello che è l'altra, e ciascuna è solo in tanto in quanto non è l'altra, infatti l'antitesi c'è quando l'una cosa è proprio, precisamente, ciò che l'altra non è, quindi l'una è la negazione dell'altra; ma i contrari, essendo tutt'uno, costituiscono il concetto della differenza, così l'antitesi è contraddizione.

Ciò che una cosa è, lo è soltanto mediante la sua forma, ma ciò che una cosa è, lo è soltanto nella totalità, in quanto totalità, 11r
 divisa una cosa non è piú. Ciò che è: il concetto dell'essenza, è dunque anche quello della totalità e della forma. L'essenza è la forma di una cosa e viceversa. La forma è però insieme anche essenzialmente la materia stessa, la cosa, il contenuto di una cosa. Il contenuto non è nient'altro che la riflessione della forma in sé stessa, come la forma è la riflessione del contenuto in altri; la forma non è nient'altro che il contenuto all'esterno, l'unità di una cosa in quanto è delimitazione, chiusura rispetto agli altri, pur essendo in rapporto con essi, il contenuto è la forma all'interno, la forma separa e distingue, delimita e comprime e in questa delimitazione una cosa si concentra su sé stessa ed è in questa concentrazione contenuto: il contenuto è dunque la forma concentrata. Il contenuto di una cosa è quindi anche la sua forma — una determinata cosa ha solo questa determinata forma, una determinata forma solo questo determinato contenuto; il contenuto è però nella sua unità con la forma e la sua energia la causa, la prima cosa

die erste ursprüngliche Sache; die Ursache ist so jetzt der Begriff des Wesens[.]

[1] Ganzen *ms*: Ganzes

- 11v die Existenz, die Erscheinung ist jetzt Wirkung, ein Gesetztes; das Wesen ist allein der Inhalt einer Sache, der Inhalt ist aber (ist) die Ursache, ohne Inhalt keine Ursache; wenn ich die Ursache von Etwas angebe, so gebe ich auch seinen Inhalt an. Die Ursache der Uhr ist der Geist des Uhrmachers, aber dieser ist eben (ist) nicht das Holz, der Inhalt, die Sache der Uhr. Das, was sie ist, ihr Positives ist sie nur in ihrer Ursache; der Inhalt als t ä t i g gesetzt, in seiner Einheit mit der Form, als lebendiger, abgrenzender, negativer Einheit[.] ist er Tätigkeit, Erschaffen, Erzeugen; das Leere, das Inhaltslose kann nie Ursache sein[.] was Nichts i n s i c h hat, auch nichts außer sich setzen, die Wirkung ist nichts als die gesetzte Ursache selbst, der Inhalt, der in der Ursache und als Ursache noch identisch ist mit der unendlichen und unerschöpflichen Einheit der Kraft und des Geistes[.] herausgesetzt; und in der Wirkung darum n i c h t s , was nicht in der Ursache, nur als Werk gesetzt ist jetzt als zweite, nachfolgende Sache; es ist aber keine unterschiedene Inhaltsbestimmung zwischen beiden.
- 12r Die Ursache ist nur die M ö g l i c h k e i t der Sache, die Wirkung die Wirklichkeit selbst. Der Inhalt einer Sache ist ihre Möglichkeit, was keinen Inhalt mehr hat, das hat auch keinen S t o f f mehr zum Sein, H a b e n und K ö n n e n ist identisch; w i r k l i c h ist ein Ding nur so lange, als es s e i n k a n n , als sein Sein K ö n n e n ist, als es in seinem Inhalt noch die Ursache hat, daß es ist, und die Kraft, die unausgeschöpfte Möglichkeit, zu sein hat. Eine kraftlose, lederne Existenz ist eine solche, die nicht mehr zur N a h r u n g hat, die sie erhält, den Inhalt, sondern die nur der äußere Weltzusammenhang der Dinge, die Verhältnisse erhalten. Die Möglichkeit kann nicht getrennt werden von der Wirklichkeit; sie sind identisch; der bestimmte Begriff der Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit ist der der Notwendigkeit. Ein Ding, bei dem sich die Möglichkeit von der Wirklichkeit losgerissen hat, ist

originaria; la causa è così allora il concetto dell'essenza,

l'esistenza, il fenomeno è allora effetto, qualcosa di posto; l'essenza è 11v
unicamente il contenuto di una cosa, il contenuto è però la causa, senza
contenuto nessuna causa; se io indica la causa di qualcosa, indico anche
il suo contenuto. La causa dell'orologio è lo spirito dell'orologiaio, que-
sto appunto, non il legno, è il contenuto, la sostanza dell'orologio. Ciò
che esso è, il suo positivo, è soltanto nella sua causa; il contenuto posto
come *a t t i v o*, nella sua unità con la forma, in quanto unità viva, de-
limitante, negativa, è attività, creare, produrre; ciò che è vuoto, privo
di contenuto, non può mai essere causa, ciò che non ha nulla *i n s é*
non può neppure porre alcunché al di fuori di sé, l'effetto non è nient'al-
tro se non la causa stessa posta, il contenuto alla fine esternato, che nella
causa e in quanto causa era ancora identico all'unità infinita e inesauri-
bile della forza e dello spirito; e perciò nell'effetto non c'è *n u l l a* che
non sia nella causa, solo che, essendo posto come opera, è ora come
una seconda, una successiva cosa; fra le due però non c'è una differente
determinazione di contenuto.

La causa è solo la *p o s s i b i l i t à* della cosa, l'effetto la realtà 12r
stessa. Il contenuto di una cosa è la sua possibilità, ciò che non ha piú
contenuto, non ha piú neppure *m a t e r i a* per l'essere, *a v e r e* e
p o t e r e si identificano; una cosa è *r e a l e*, solo fin tanto che può
essere, che il suo essere è *p o t e r e*, che nel suo contenuto ha ancora
la causa per cui è, e ha la forza, l'inesausta possibilità di essere. Una
fiacca, arida esistenza è un'esistenza tale che non ha piú per *n u t r i -*
m e n t o che la possa mantenere, il contenuto, ma che è conservata solo
dalla esteriore connessione delle cose del mondo, dall'ambiente. La pos-
sibilità non può essere separata dalla realtà; esse si identificano; il con-
cetto determinato dell'unità di possibilità e realtà è quello della neces-
sità. Una cosa in cui la possibilità si è scissa dalla realtà, resta soltanto
una cosa casuale. Necessaria è solo quella cosa, la cui realtà è nello stes-

nur noch ein zufälliges. Notwendig ist nur, dessen Wirklichkeit zugleich seine Möglichkeit[,] und umgekehrt; nur das muß sein, was sein kann. Nur was durch sein K ö n n e n ist, dessen Sein Vermögen, unendliche, unerschöpfliche Kraft [ist], ist notwendig; aber das auch ist nur wirklich. Der Begriff der

- 12v Wirklichkeit ist daher der der Notwendigkeit selbst und umgekehrt; nur das Notwendige ist *w i r k l i c h*, nur das Wirkliche notwendig. Notwendigkeit drückt innere wesentliche Verbindung, Einheit aus; die Notwendigkeit ist darum das Wesen selbst. Beispiel der Notwendigkeit ist z. B. die Liebe. Sie drückt aus die wesentliche Einheit zweier Wesen, die zwar äußerlich getrennt sind, aber von denen doch eines nicht ohne das [andere] sein kann und wovon das eine nur die Möglichkeit (nur) des anderen ist; wirklich [1] bin ich nur, wenn ich eins mit dir bin, deine Existenz ist die Möglichkeit meiner, mein Sein ist nur ein sinnliches, äußerliches, wesen- und inhaltsloses Sein, ein Zufälliges ohne dich; diese Notwendigkeit nun, daß Eins nur ist mit dem Anderen, diese Einheit ist die Liebe; das Ernste, das Schmerzliche, das Tragische der Notwendigkeit ist, daß wenn beide getrennt werden, in dieser Trennung die Notwendigkeit Schicksal wird [2], indem sie getrennt werden, so gehen beide zu Grunde. In [3] der Einheit als Notwendigkeit, als Not und Unglück erscheint nur die Notwendigkeit, wenn die, die nicht ohne einander sein k ö n n e n, jetzt ohne einander sind: dieser Widerspruch zerstört sie.

[1] ist; wirklich *ms*: ist, wirklich

[2] Trennung... wird *ms*: Trennung wird die Notwendigkeit Schicksal

[3] Grunde. In *ms*: Grunde, in

- 13r [...] und zugleich als Eine Bestimmtheit, und die Wärme ist daher [*] in diesem Grade, in dieser Größe, die Intensivität, nicht Indifferenz, nicht geteiltes Außereinandersein ist, Gegenstand augenblicklicher Empfindung; *j e t z t* [1], in diesem *e i n f a c h e n* Augenblick empfinde ich alle 20 Grade, aber in einfacher Einheit, als ein intensives Zugleichsein, selbst als *e i n e n* bestimmten Grad. Gegen Kant ist aber wesentlich

so tempo la sua possibilità e viceversa; deve essere solo ciò che può essere. Solo ciò che sussiste mediante il suo *p o t e r e*, il cui essere è capacità, forza infinita, inesauribile, è necessario; ma pure soltanto questo è reale. Il concetto della

realtà è perciò quello della necessità stessa e viceversa; solo il necessario ^{12v} è *r e a l e*, solo il reale necessario. Necessità esprime la connessione, l'unità interna, essenziale; la necessità è perciò l'essenza stessa. Esempio della necessità è per es. l'amore. Esso esprime l'unità essenziale di due esseri, che sono sí esteriormente separati, ma di cui l'uno non può stare senza l'altro e quindi l'uno non è che la possibilità dell'altro; io sono reale solo se sono una cosa sola con te, la tua esistenza è la possibilità di me stesso, senza te il mio essere è soltanto un essere sensibile, esteriore, privo di essenza e contenuto, un essere puramente casuale; ora questa necessità, in base alla quale l'uno è soltanto con l'altro, questa unità è l'amore; il lato serio, doloroso, tragico della necessità è che se i due vengono separati, in questa separazione la necessità diventa destino, venendo separati, periscono ambedue. Nell'unità in quanto necessità, in quanto bisogno e infelicità, non fa che disvelarsi la necessità, se quelli che non *p o s s o n o* essere l'uno senza l'altro, ora lo sono: questa contraddizione li distrugge.

[. . .] e insieme come unica determinatezza, e il calore è perciò [*] ^{13r} oggetto di percezione immediata in questo grado, in questa grandezza, che è intensività, non indifferenza, non esteriorità divisa; *o r a*, in questo *s e m p l i c e* istante percepisco tutti i 20 gradi, ma in unità semplice, come un intensivo esser-nello-stesso-tempo, appunto come un grado determinato. Contro Kant è però necessario ricordare che la gran-

zu erinnern, daß die intensive Größe wesentlich zugleich auch [eine] extensive ist und es ist zu verwundern, wie Kant dies übersah; schon [2] in dem Ausdruck [«] intensive Größe [»] liegt es ja^[3], denn Größe heißt überhaupt Ausdehnung, Extension, eine intensive Größe heißt doch wirklich nichts anderes als eine intensive Extension, und also, daß die intensive Größe auch extensive ist; eine intensive Größe, die nur intensiv wäre, die also nicht mehr das wesentliche Merkmal und Moment der Größe, die Extension, an sich hätte, wäre ja nur Qualität; der Grad ist die bestimmte Quantität der bestimmten Qualität[;] inwiefern er bestimmt ist, ist er intensiv, inwiefern er aber Quantität, extensiv. Aber beides ist unzertrennlich zu fassen: die Extension geht hinein in die Intensivität im Grade, und diese

[*] *Intensive Größe 2*

[1] Empfindung; jetzt *ms*: Empfindung, jetzt

[2] übersah; schon *ms*: übersah, schon

[3] es ja *ms*: ja es

- 13v in jene heraus. Beispiele zeigen dies am besten: ein intensiverer Geruch, ein Geruch von stärkerem Grade, als einer von schwächerem Grade, ist auch sowohl der Zeit als dem Raum nach ausgedehnterer, extensiv größerer, ein anhaltenderer, dauernder und um sich greifenderer, weiter sich ausbreitender Geruch. Diese Unzertrennlichkeit der Intens[ion] und Exten[sion] kann uns am wenigsten schon befremden durch den Ursprung der Quanti[tät], daß die höchste Intensivität der Qualität eben übergeht in die Äußerlichkeit der Quantität. Es ist dasselbe Verhältnis überhaupt zwischen Qualität und Quantität, wie zwischen der Empfindung und ihrer Äußerung, und wie vielleicht überhaupt die wahre Psychologie die tiefste Metaphysik ist, die es geben kann, so kann nur dieses noch in der Seele recht erkannt werden. Wir wissen alle, daß von Freude und Schmerz unzertrennlich ist die Äußerung derselben. Dem sinnlichen Schmerz die Äußerung verwehren [1], heißt den Schmerz verdichten [2], potenzieren; die [3] einzige Erleichterung und Erlösung, so weit sie möglich ist, ist der Ton, daher auch das Himmlische der Musik, weil sie in der Tat das Himmelreich [ist], in dem der Mensch

dezza intensiva è nello stesso tempo anche essenzialmente una grandezza estensiva e c'è da stupirsi al constatare come Kant abbia ignorato questo, che peraltro è già implicito nell'espressione « grandezza intensiva », infatti grandezza significa in generale dimensione, estensione, sicché una grandezza intensiva non significa altro in realtà che una *e s t e n s i o n e i n t e n s i v a* e quindi che la grandezza intensiva è anche estensiva; una grandezza intensiva, che fosse soltanto intensiva, che quindi non avesse più in sé l'essenziale contrassegno e momento della grandezza, l'estensione, sarebbe appunto soltanto qualità; il grado è la determinata quantità della determinata qualità; in quanto è determinato, è intensivo, in quanto però quantità, è estensivo. Entrambi i lati però devono essere intesi come inseparabili: nel grado l'estensione penetra nell'intensività e questa

[*] *Grandezza intensiva 2*

fuoriesce in quella. Ciò è dimostrato nel modo più chiaro dai seguenti esempi: un odore più intenso, di grado più forte, è, rispetto a uno più debole, sia nello spazio che nel tempo più esteso, estensivamente maggiore, un odore più persistente, più duraturo, un odore che più lontano si propaga, più ampiamente si diffonde. Questa indissolubilità di intensione ed estensione non ci può minimamente stupire già per l'origine stessa della quantità, secondo cui la massima intensità della qualità trapassa appunto nell'esteriorità della quantità. Fra qualità e quantità c'è in generale lo stesso rapporto che fra la sensazione e la sua *e s t e r i o r i z z a z i o n e*, sicché come forse in generale la vera psicologia è la più profonda metafisica che possa mai darsi, così soltanto questo può essere ancora giustamente riconosciuto nell'anima. Noi tutti sappiamo che dalla gioia e dal dolore è inseparabile la sua esteriorizzazione. Precludere al dolore l'esteriorizzazione significa comprimere, potenziare il dolore; l'unico sollievo e liberazione, per quanto è possibile, è il tono, da qui proviene anche il celestiale della musica, giacché questa è di fatto il regno dei cieli, in cui l'uomo esterna la sua gioia e i suoi dolori,

seine Freude und Schmerzen äußert, aber eben deswegen sich von beiden befreit und in dieser Befreiung in das Gefühl der Unendlichkeit

[1] die Äußerung verwehren *ms*: verwehren die Äußerung

[2] verdichten *ms*: verdichgeben

[3] potenzieren; die *ms*: potenzieren, die

- 14r sich erhebt und die Musik daher auch das wahre Organ der Seele, die wahre Sprache der empfindenden Seele. Der sinnliche Schmerz — an ihm vorzüglich erscheint die Natur der Qualität — ist im Allgemeinen die Konzentration eines individuellen Wesens auf sich, wie die Sonnenstrahlen nur im Brennglase verdichtet und gesammelt zünden, so ist der Schmerz nichts anderes als die Sammlung des Daseins, die Zusammensetzung auf einen Punkt, der Brennpunkt, Schmerz ist. Schon [1] die gemeinen Ausdrücke im Leben, wie Bedrängnis, Not, von Nötigen, Zwingen, Beklommenheit, Druck, Angst, von Enge und dergleichen weisen darauf hin. Der Schmerz darf daher durchaus nicht als eine bloße Depression gefaßt werden, allerdings ist er eine Depression[,] aber eine Depression, die das Leben im höchsten Grade feurig aufflammen läßt, indem das Leben seine ganze Kraft zusammennimmt auf die höchste Potenz, den höchsten Punkt der Anstrengung, als das Leben in der höchsten *E x t a s e*, der stärkste Schmerz geht daher über in Wut und Rasen. In ihm äußert das Leben seine furchtbarste [2] Stärke — der größte Schmerz ist daher eben sowohl die höchste Passion, Leiden, als die allerstärkste Aktivität. Der Schmerz ist daher Intensivität, eben als eine Sammlung, Einigung und Zusammendrängung des ganzen Seins, aller Kräfte; aber eben in dieser Bedrängnis und Drang, in diesem intensiven In sich sein äußert sie sich im Ton[,]

[1] ist. Schon *ms*: ist, schon

[2] furchtbarste *ms*: furchtbärste

- 14v sie dehnt sich aus, sie macht sich Luft im Schreien, sie gibt sich Extension; oder [1] der höchste Grad des Lebens[,] intensivste[,] ist auch eine extensive Größe, ein Schreien[.] Der Schmerz existiert zugleich als

ma proprio per questo si libera da entrambi e in questa liberazione si innalza al sentimento dell'infinità

e la musica è perciò anche il vero organo dell'anima, la vera lingua dell'anima sensibile. Il dolore sensibile — in esso appare preminentemente la natura della qualità — è in generale la concentrazione di un essere individuale su di sé; come i raggi solari solo condensati e raccolti nella lente convergente si accendono, così il dolore non è nient'altro che la concentrazione dell'esser-ci, la compressione in un punto, che è punto focale, dolore. Già le espressioni consuete nella vita come pena, bisogno, necessitare, costringere, angustia, oppressione, angoscia, ristrettezza vi accennano. Il dolore perciò non può affatto essere inteso come una mera depressione, esso è sí depressione, ma una depressione che al massimo grado fa infuocare con ardore la vita, dal momento che questa concentra tutta la sua forza alla massima potenza, al massimo di tensione, in quanto vita nella massima *e s t a s i*, il piú forte dolore trapassa perciò in furia e smanie. In esso la vita manifesta la sua forza piú terribile — il dolore piú grande è perciò appunto tanto la massima passione, un subire, quanto la piú forte attività. Il dolore è perciò intensività, appunto in quanto concentrazione, unificazione e compressione dell'intero essere, di tutte le forze; ma proprio in questa pena e impulso, in questo intensivo esser-in-sé tale intensività si esterna nel tono,

si estende, si fa largo nel grido, si dà estensione; in altri termini il massimo grado della vita, il piú intensivo, è anche una grandezza estensiva, un gridare. Il dolore esiste nello stesso tempo come tono, che in rap-

Ton, der im Verhältnis zur Empfindung eine extensive Größe genannt werden kann. Als Empfindung ist der Schmerz[,] ist er in der Intensivität, als Ton in der Extension. Kurz, die Ä u ß e r u n g ist unzertrennlich von dem Insichsein des Schmerzes[.] Wie die Freude, gerade als die höchste Zusammenziehung und intensivste Beziehung der Seele auf sich selbst[,] muß er sich wesentlich extendieren[,] auslassen, entäußern; wie die bedrängte Seele sich im Tone, so machen sich die Dinge in Raum und Zeit, in der Quantität[,] Luft, äußern und entäußern sich in ihr, kommen wie der Mensch in Freude und Schmerz, in ihr[,] außer sich, aber eben so die intensive Größe ist notwendig auch [eine] extensive, denn die intensive Größe verhält sich eben so zum Begriff der reinen[,] d. i. abstrakten[,] Quantität, wie die Qualität zur Quantität als solcher[,] denn wie die intensive Größe die Quantität der Qualität, so kann sie umgekehrt die Qualität der Quantität, oder die Qualität in der Quantität genannt werden. Oder: jedes Ding ist nicht bloß eine zeitliche Größe, sondern auch eine räumliche.

[¹] Extension; oder *ms*: Extension, oder

[*Beilage zu den Vorlesungen über Logik und Metaphysik*]

15r Das reine bloße Sein entspricht nicht seinem Begriffe, es ist [*] nicht das, was es sein soll, oder was es an sich ist, es ist darum Werden, die Anschauung davon ist das Werden; in [¹] jedem Widerspruch liegt aber an sich schon seine Auflösung, das Nichtentsprechen setzt vielmehr schon als seine Möglichkeit das Entsprechen voraus, nur das entspricht nicht, was nicht <nicht> entsprechen soll; der Widerspruch widerspricht sich selbst; und darin ist er eben selbst seine Auflösung. Das Werden, als der gesetzte, angeschaute Widerspruch im Sein selbst, löst sich daher selbst auf: nämlich wenn reines Sein nicht seinem Begriffe entspricht, so entspricht diesem notwendig *B e s t i m m t s e i n*. Werden ist das bloße Sein nur wegen seiner Reinheit, seiner Abstraktion, indem daher das Werden sich zur Ruhe setzt, der Fluß des Werdens sich setzt, fest wird, so ist das Sein nicht mehr unbestimmtes, sondern bestimmtes Sein. Von der Offenbarung des Widerspruchs ist die Auflösung des Widerspruchs unabgetrennt, nur der versteckte, der verbor-

porto alla sensazione può essere definito una grandezza estensiva. Come sensazione è dolore, è nell'intensività, in quanto tono è nell'estensione. In breve, l'esteriorizzazione è inscindibile dall'esser-in-sé del dolore. Come la gioia, proprio in quanto è la massima concentrazione e la più intensiva relazione dell'anima a sé stessa, esso deve essenzialmente estendersi, sfogarsi, esternarsi; come l'anima oppressa nel tono, così le cose si fanno largo in spazio e tempo, nella quantità, in questa si esternano e si alienano, come l'uomo nella gioia e nel dolore, così esse escono da sé nella quantità, ma proprio in questo modo la grandezza intensiva è necessariamente anche estensiva, infatti la grandezza intensiva sta al concetto della quantità pura, cioè astratta, proprio come la qualità alla quantità in quanto tale, infatti come la grandezza intensiva è la quantità della qualità, così viceversa essa può essere definita la qualità della quantità o la qualità nella quantità. O, in altri termini: ogni cosa è non soltanto una grandezza nel tempo, ma anche nello spazio.

[*Supplemento alle Lezioni di logica e metafisica*]

Il puro, mero essere non corrisponde al suo concetto, non è [*] 15r
 ciò che deve essere o che è a sé, è perciò divenire, il divenire ne è la dimostrazione intuitiva; in ogni contraddizione però sta già in sé la sua risoluzione, anzi il non-corrispondere presuppone già come sua possibilità il corrispondere, non corrisponde solo ciò che non deve corrispondere; la contraddizione contraddice sé stessa; e in tal modo è appunto essa stessa la risoluzione di sé. Il divenire, in quanto è la contraddizione posta, resa palese nell'essere stesso, si risolve perciò da sé stesso: infatti se al suo concetto non corrisponde il mero essere, ad esso corrisponde necessariamente l'essere-determinato. Il mero essere è divenire solo a causa della sua purezza, della sua astrazione, perciò nel momento in cui il divenire si acquieta, il fiume del divenire si posa, si arresta, l'essere non è più essere indeterminato, bensì determinato. Inseparabile dalla rivelazione della contraddizione è la sua soluzione, irrisolta rimane soltanto la contraddizione occulta, dissimulata e discono-

gene und unerkannte Widerspruch ist unaufgelöster. Um das frühere Beispiel wieder zu gebrauchen: dem Menschen als Kind kommt Sein zu, aber noch unentschiedenes, unentwickeltes, bloßes Sein, er ist darum nur Werden, das Werden ist die Erscheinung, daß das Kind nicht ist, was es sein

[*] *Sein* I

[!] Werden; in *ms*: Werden, in

15v und ist was es nicht sein soll. Aber eben dieses Werden ist zugleich in sich Auflösung des Widerspruchs, indem ja im Werden das, was ist, negiert wird und das, was noch nicht ist, aber sein soll, gesetzt wird; so ist das Werden als die Verwirklichung nur dessen, was sein soll, in und an sich selbst die Auflösung des Widerspruchs; indem das Nichtentsprechende als Nichtentsprechendes im Werden gesetzt wird, gezeigt, geoffenbart wird, wird es eben gezeigt als ein Nichtseinsollendes, als ein nicht Bleibendes, als ein Aufzuhebendes und das Werden ist daher als die Offenbarung des Widerspruchs die Überwindung desselben. Der Planet bewegt [sich], weil ihm das Dasein in einer bestimmten Örtlichkeit, ortgebundene Existenz widerspricht; die Bewegung selbst ist ein Widerspruch, denn indem sich Etwas von Ort zu Ort zu bewegt, ist es an einem bestimmten Ort und zugleich nicht, es ist immer an einem anderen Orte, es ist immer an bestimmten Örtern und doch nie zugleich in einem bestimmten Orte. Indem der Planet jetzt da ist, an diesem Orte, hat er ortgebundene Existenz, aber er ist frei von diesem Ort, er hebt ihn auf, er geht weiter.

16r Der Planet bewegt sich, weil er jetzt hier ist, dieses Hiersein aber seinem Begriffe widerspricht; in dieser Bewegung ist aber zugleich die Auflösung des Widerspruchs: denn die Bewegung ist eine Offenbarung des Wesens des Planeten, sie ist in der Aufhebung dessen, was ist, und was nicht sein soll, die Verwirklichung dessen, was sein soll, die Verwirklichung des Begriffs des Planeten, als eines ortsfreien, in sich selbst und für sich selbst seienden, selbständigen, ursprünglichen[,] originellen

sciuta. Per riprendere l'esempio precedente: l'uomo in quanto bambino ha l'essere, ma un mero essere, non ancora deciso, sviluppato, è perciò soltanto divenire, il divenire è la manifestazione del fatto che il bambino non è ciò che deve essere

[*] *L'essere I*

ed è ciò che non deve essere. Ma proprio questo divenire è nello stesso tempo in sé risoluzione della contraddizione, dal momento che nel divenire è appunto negato ciò che è e posto ciò che non è ancora, ma deve essere; così il divenire, essendo il farsi reale soltanto di ciò che deve essere, è in sé e a sé stesso la risoluzione della contraddizione; dal momento che ciò che non corrisponde è posto, mostrato, rivelato come non corrispondente, esso è appunto mostrato come una cosa che non deve essere, una cosa che non permane, una cosa da sopprimere e il divenire perciò, essendo la rivelazione della contraddizione, ne è il superamento. Il pianeta si muove, poiché è a lui contraddittorio l'esser-ci in una determinata località, l'esistenza vincolata a un luogo; il movimento stesso è una contraddizione, infatti il qualcosa muovendosi da luogo a luogo, nello stesso tempo è e non è in un luogo determinato, è sempre in un altro luogo, è sempre in punti determinati e tuttavia nello stesso tempo mai in un luogo determinato. Il pianeta essendo ora qua, in questo luogo, ha un'esistenza vincolata a un luogo, ma esso è libero da questo luogo, lo toglie, va oltre. 15r

Il pianeta si muove, poiché ora è qui, ma questo esser-qui contraddice al suo concetto; in questo movimento c'è parimenti la risoluzione della contraddizione: infatti il movimento è una rivelazione dell'essenza del pianeta, esso, sopprimendo ciò che è e non deve essere, è la realizzazione di ciò che deve essere, la realizzazione del concetto del pianeta, in quanto corpo svincolato da un luogo, essente in sé e per sé stesso, indipendente, originario, originale. Qui ora il divenire, come ci è dato, nel suo 16r

Körpers. Das Werden nun hier, wie wir es haben, in seinem allgemeinen[,] reinen Begriffe, ist an und für sich die Auflösung des Widerspruchs, welches es selbst ist, also, da wir hier nicht das Werden eines Bestimmten haben, das Werden mit einem Inhalte, so ist es die Auflösung seiner selbst. Im Werden ist Sein und Nichtsein in Einem, aber im Werden ist der Widerspruch gesetzt als Widerspruch, oder in der Form des Gegensatzes; indem aber zugleich das Werden die Auflösung desselben ist, so erzeugt sich aus dem Begriffe des Werdens der Begriff des Bestimmteins, des Daseins, in welchem, weil es die Auflösung des Widerspruchs, die Momente, die im Werden noch als Widerspruch gesetzt sind, in ruhiger Einheit gesetzt sind.

16v Das Bestimmtein unterscheidet sich zunächst, am Anfang, seiner Entstehung nach[,] nur darin vom Werden, daß zwar dieselben Bestimmungen, die im Werden sind, auch im Dasein sind, aber im Dasein gesetzt ist die Auflösung, die Einheit, die auch im Werden ist, aber noch nicht gesetzt, geoffenbart ist. Bestimmtein ist also erst das Sein, so wie es sein soll; erst bestimmtes Sein ist Sein, ist wahrhaftes, wirkliches Sein. Entstehung des Begriffs des Daseins, das Werden dieses Begriffs; zweitens der Begriff selbst der Bestimmtheit.

Schon in dem früher Entwickelten, um den Begriff des Seins zu erklären, wurde antizipiert der Begriff des Bestimmteins und in ihm unterschieden Sein und Nichtsein. Bestimmtes Sein ist bestimmtes Sein eben sowohl durch das Nichts, als durch das Sein; bestimmtes Sein ist aber weder bloßes Sein, noch bloßes Nichts, nicht reine Positivität, nicht reine Negativität, in ihm ist ebensowohl die Unbestimmtheit des Seins, als die des Nichts aufgehoben; als [1] bestimmtes Sein ist [es] eben sowohl bestimmtes Sein, als bestimmtes Nichts; im bestimmten Sein verschwindet der Gedanke des bloßen Seins und des bloßen Nichts, bestimmtes Sein ist eine Verneinung des reinen Seins, des Seins als solches [...]

[1] aufgehoben; als *ms*: aufgehoben, als

concetto puro e universale, è in sé e per sé la risoluzione della contraddizione che esso stesso è, quindi, poiché qui non abbiamo il divenire di una cosa determinata, il divenire con un contenuto, è la risoluzione di sé stesso. Nel divenire essere e non-essere vengono a coincidere, ma nel divenire la contraddizione è posta come contraddizione, o nella forma dell'antitesi; dal momento che però il divenire è nello stesso tempo la risoluzione di essa, così dal concetto del divenire si produce il concetto dell'esser-determinato, dell'esser-ci, nel quale, giacché questo è la risoluzione della contraddizione, i momenti, che nel divenire vengono posti ancora come contraddizione, sono posti in quiete unità.

L'esser-determinato si distingue ora dapprima, secondo la sua genesi, dal divenire solo per il fatto che sí, anche nell'esser-ci, vi sono le medesime determinazioni, contenute nel divenire, tuttavia in esso è posta la risoluzione, l'unità, che anche nel divenire c'era, ma non ancora posta, rivelata. Solo l'esser-determinato è dunque l'essere così come deve essere; solo l'essere determinato è essere, è essere vero, reale. Genesi del concetto dell'esser-ci; secondo, il concetto stesso della determinatezza.

Già in ciò che abbiamo prima sviluppato, per spiegare il concetto dell'essere fu anticipato il concetto dell'esser-determinato e in esso distinto essere e non-essere. Essere determinato è appunto essere determinato sia mediante il nulla, che mediante l'essere; essere determinato non è però né mero essere, né mero nulla, né pura positività, né pura negatività; in esso è tolta tanto l'indeterminatezza dell'essere, quanto quella del nulla; in quanto essere determinato, è altrettanto essere determinato, quanto nulla determinato; nell'essere determinato scompare il concetto del mero essere e del mero nulla, essere determinato è una negazione del puro essere, dell'essere in quanto tale [...]

LUDWIG FEUERBACH

« ÜBERGANG VON DER THEOLOGIE ZUR PHILOSOPHIE ».
DIE DIALEKTIK DES ENSBEGRIFFES. NEBST ANHANG ÜBER
CARTESIANISCHEN DUALISMUS (PARALLELA ZWISCHEN
CARTESIUS UND LUTHER)

Nota storico-filologica

L'inedito¹ è costituito da cinque fogli bianchi (tutti, tranne il secondo, doppi), le cui facciate hanno le dimensioni di cm. 21,7 (altezza) e cm. 17,8 (larghezza), un foglio singolo di colore azzurro dalle dimensioni di cm. 22,8 (altezza) e cm. 18,4 (larghezza) e da un doppio foglio bianco, piú fine e piú scuro degli altri, che funge da copertina e sul quale è scritto ad inchiostro a mo' di titolo: « *Übergang von der Theol[ogie] zur Phi[losophie]* ». *Die Dialektik des Ensbegriffes. Nebst Anhang über Cartes[ianischen] Dualismus (Parallela zwischen Cart[esius] und Luth[er])*. Il titolo è concisamente riportato anche sul primo, sul secondo, sul terzo, sul sesto foglio. Se dunque il titolo scritto per esteso sul foglio esterno si riferisce indubbiamente a questo inedito, i fogli interni ne fanno indubitabilmente parte e con un ordine preciso. Infatti in margine ai cinque fogli bianchi è indicata la loro successione da una linea obliqua intersecata da uno fino a cinque segmenti, riprodotta approssimativamente nella nostra edizione. Il sesto foglio, azzurro, non ha questo tipo di indicazione, tuttavia avendo nel margine concisamente segnato il titolo, fa parte dello scritto e necessariamente segue ai primi cinque.

Ogni facciata è piegata, press'a poco a un terzo dal bordo, in modo da formare, secondo l'abitudine di Feuerbach, un margine, nel quale sono state collocate le note. Grafia e inchiostro ci lasciano presumere

¹ U. B. - München 4^o cod. ms. 935^d 27^a.

che esse siano nella quasi totalità² contemporanee alla stesura del testo.

A quale periodo possiamo far risalire questo scritto? In assenza di riferimenti diretti o indiretti negli epistolari e nelle biografie fondamentali, dobbiamo anche qui fondarci su analisi comparative accettando quel margine di dubbio e di rischio che inevitabilmente comportano.

Le caratteristiche esteriori (carta, inchiostro, grafia...) avvicinano questi fogli a quelli di *Notwendigkeit einer Veränderung*³, trascritti dal compianto Carlo Ascheri e da lui collocati nell'anno 1842⁴ e a quelli con a lato l'indicazione per mano di Feuerbach: '*Wesen des Christenthums*' e le cui annotazioni con segnalazioni precise di pagine ci riportano al lavoro di revisione della prima edizione dell'*Essenza del cristianesimo* (1841) in vista della seconda (1843)⁵.

Il contenuto non solo ci conferma questa indicazione, ma ci permette di stabilire precisi rapporti con importanti opere di Feuerbach. Infatti l'impostazione dello scritto, che poggia sulla riduzione di Dio all'essenza della ragione e proprio in virtù di questa equivalenza attacca non solo l'astrazione della teologia, ma anche quella della filosofia, presuppone come già acquisita la critica all'alienazione teologica contenuta nella prima edizione dell'*Essenza del cristianesimo* e fa pensare a quel lavoro di estensione dei suoi risultati nel campo filosofico, che si è concretizzato nelle *Tesi preliminari per la riforma della filosofia* (1842) e nei *Principi della filosofia dell'avvenire* (1843).

Ma i rapporti non si fermano all'idea centrale. Uno sguardo anche superficiale basta per cogliere la strettissima parentela fra questo scritto e i *Principi*.

In ambedue la prima parte, rappresentata dalla riduzione di Dio all'essenza della ragione, presenta significative coincidenze non solo nell'uso di concetti nodali, ma addirittura e, alla lettera, in importanti passaggi. La contraddizione fra « punto di vista dell'uomo » e « punto di vista di Dio », fra « apparenza » ed « essenza », che affiora nei *Principi*⁶,

² Qualche dubbio si può avere per le note di 6^r che, tranne la prima (« Die Philosophie [...] »), presentano una grafia piú sottile, rapida e spezzata, e sono di difficile lettura.

³ U. B. - München 4^o cod. ms. 935^d 17^a.

⁴ C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, in: « De Homine », 19-20 (1966), pp. 248-52; vedi il testo feuerbachiano trascritto e tradotto: *ibidem*, pp. 256-93.

⁵ U. B. - München 4^o cod. ms. 935^d 36^a.

⁶ G. W., IX, pp. 272, 282 [trad. it. C. Cesa, S. F., pp. 207, 217].

ma lí è piú richiamata che svolta, rappresenta nel nostro scritto il punto d'inizio di tutta l'argomentazione⁷. Il superamento di tale contraddizione è annunciato con termini simili:

Übergang, 1^{r-v}:

[...] so ist es eine heilige Notwendigkeit [...] daß der Mensch das Wesen Gottes zum Wesen seiner Vernunft macht, mit der Vernunft identifiziert — den Standpunkt Gottes zum allein vernünftigen macht.

Grundsätze, § 6:

Es ist daher eine innere, eine heilige Notwendigkeit, daß das von der Vernunft unterschiedene Wesen der Vernunft endlich mit der Vernunft identifiziert, das göttliche Wesen als das Wesen der Vernunft erkannt, verwirklicht und vergegenwärtigt werde⁸.

In effetti tutta la dimostrazione dell'identità fra Dio e ragione presenta argomentazioni simili, quasi alla lettera:

Übergang, 1^v:

Was aber für Gott eine Schranke, das ist für die Vernunft selbst eine Schranke [...] Nur eine unbeschränkte Vernunft hat einen unbeschränkten Gott.

2^r:

Im unendlichen Wesen vergegenständlicht, bewährt, zeigt die Vernunft ihre eigene Unendlichkeit.

Grundsätze, § 6:

Aber was keine Grenze oder Schranke Gottes, das ist auch keine Schranke der Vernunft [...] Die Vernunft, welche Gott als ein unbeschränktes Wesen denkt, die denkt in Gott nur ihre eigene Unbeschränktheit.

Così l'elenco delle proprietà di Dio, che spettano anche alle « verità di ragione », corrisponde nei due scritti⁹, come, ancor piú, le spiegazioni:

Übergang, 2^r:

[...] es ist ihr ein schlechterdings durch sich selbst gewisses, notwendiges, schlechterdings zu bejahendes Gesetz.

Grundsätze, § 6:

Das notwendige Wesen ist das notwendig zu denkende, schlechterdings zu bejahende, schlechterdings unleugbare oder unaufhebbare Wesen¹⁰.

⁷ *Übergang ...*, 1^r.

⁸ G. W., IX, p. 266 [trad. it. cit., p. 202].

⁹ Cfr. *Übergang ...*, 2^r e *Grundsätze*, § 6, G. W., IX, pp. 266-69 [trad. it. cit., pp. 202-204].

¹⁰ G. W., IX, p. 268 [trad. it. cit., p. 203].

Aber — Allgemeinheit, Notwendigkeit, Unveränderlichkeit, Unaufhebbarkeit — absolute Wesenhaftigkeit — vindiziert die Vernunft auch den Vernunftwahrheiten.

Aber Unbedingtheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Allgemeinheit sind selbst nach dem Urteil der metaphysischen Theologie auch Eigenschaften der Vernunftwahrheiten¹¹.

Se dunque le coincidenze si riscontrano lungo tutto lo svolgimento di questa prima parte, esse si estendono anche alla nuova trattazione che ad essa si collega: quella dell'astrazione. La ragione astratta è la ragione per sé stessa considerata¹². Il teismo ha in sé la contraddizione fra universalità e sensibilità, sapere speculativo ed empirico¹³. Si confronti in particolare:

Übergang, 3^v (nota):

Das erschaffende Denken Gottes ist das Denken der Spekulation. Der endliche Verstand wird bestimmt von den Dingen.

4^r:

Der Verstand Gottes ist also nichts anderes als die spekulative Vernunft, im Unterschied von dem empirischen Denken, welches von den sinnlichen Dingen bestimmt wird [...]

3^v (nota):

Dieses Denken, welches die Theologie also in Gott versetzt, ist das spekulative Denken, nur daß die Theologie diesem Denken eine sinnliche, die sinnlichen Dinge in ihrer Sinnlichkeit hervorbringende Kraft beilegt.

Die Ideen Gottes, die Dinge in Gott sind nicht verschieden von

Grundsätze, § 12:

Der Unterschied zwischen dem Wissen oder dem Denken Gottes, welches als Urbild den Dingen vorausgeht, sie schafft, und dem Wissen des Menschen, welches den Dingen nachfolgt als Abbild derselben ist nichts anderes als der Unterschied zwischen dem apriorischen oder spekulativen und dem aposteriorischen oder empirischen Wissen.

Der Theismus verlegt jedoch in Gott nicht nur das spekulative, sondern auch das sinnliche, empirische Wissen und zwar in seiner höchsten Vollendung¹⁴.

Grundsätze, § 11:

Gott ist ein denkendes Wesen, aber die Gegenstände, die er denkt, in sich

¹¹ *Ibidem*, p. 268 [trad. it. cit., p. 204].

¹² Cfr. *Übergang* ..., 2^v e *Grundsätze*, § 10, G. W., IX, pp. 274-76 [trad. it. cit., pp. 209-11].

¹³ Cfr. *Übergang* ..., 2^v - 3^r e *Grundsätze*, §§ 7, 10, 12, G. W., IX, pp. 269-70, 274-77, 278-81 [trad. it. cit., pp. 204-7, 209-11, 212-15].

¹⁴ G. W., IX, p. 278 [trad. it. cit., pp. 212-13].

seinem Wesen, anders wie bei uns; er verhält sich nicht zu einem Anderen; er wird nicht bestimmt. Dies ist das logische Denken Hegels, der logische Geist, wo der Gegenstand des Denkens nicht unterschieden ist vom Wesen des Denkens.

begreift, sind, wie sein Verstand, nicht unterschieden von seinem Wesen[...] Diese Einheit des Denkenden und Gedachten ist aber das Geheimnis des spekulativen Denkens. So sind z.B. in der Hegelschen "Logik" die Gegenstände des Denkens nicht unterschieden vom Wesen des Denkens¹⁵.

La contraddizione fra astrattezza del pensiero e concretezza della realtà ha il suo primo superamento per ambedue gli scritti nel panteismo:

Übergang, 3^v:

Die einzige Weise, Gott zu verwirklichen, ist daher der Pantheismus.

Die erste Verwirklichungsweise, der erste Pantheismus ist aber der ideale Pantheismus [...] Gott ist alle Dinge oder enthält alle Dinge, aber auf ideale Weise [...].

Das eigentliche Reale, Materielle bleibt hier stehen außer Gott. Gott enthält nur die materiellen Dinge auf immaterielle Weise. Die Materie ist hier dem Wesen nach Nichts, aber ein unbegreifliches Nichts [...].

Es muß daher zum realen Pantheismus kommen, wo die Materie selbst in Gott gesetzt, d. h. Gott als ein materielles Wesen gefaßt wird.

Grundsätze, § 14:

Alle Vorstellungen des Theismus [...] führen notwendig zum Pantheismus. Der Pantheismus ist der konsequente Theismus [...].

Aber Gott enthält oder ist alles nur auf ideale Weise, in der Weise der Vorstellung.

Gott aber als immateriell bestimmen heißt nichts anderes als die Materie als ein nichtiges Ding, als ein Unwesen bestimmen [...].

Die Materie ist für ihn (den Theismus) ein rein unerklärliches Dasein.

Dieser ideale Pantheismus führt nun aber notwendig zum realen oder wirklichen [...]. Gott ist ein materielles, in Spinozas Sprache: ein ausgedehntes Wesen¹⁶.

Il superamento di questa scissione approda a una nuova totalità, definita con una identica terminologia¹⁷. Si noti la stupefacente vicinanza dei due brani:

¹⁵ *Ibidem*, p. 277 [trad. it. cit., pp. 211-12].

¹⁶ *G. W.*, IX, pp. 283-85 [trad. it. cit., pp. 217-20].

¹⁷ Cfr. *Übergang ...*, 4^{r-v} e *Grundsätze*, §§ 35, 36, 37, 51, 52, 53, 54, 60, *G. W.*, IX, pp. 319-20, 333-36, 338 [trad. it. cit., pp. 253-54, 268-71, 272].

Übergang, 4^r:

So löst sich also die Theologie in der Philosophie — d. h. Gott im Verstand des Menschen ab, aber was einmal im Verstand aufgelöst ist, muß sich endlich auch im Herzen, in Menschheit, im Leben auflösen.

Grundsätze, § 53:

Die neue Philosophie ist die vollständige, die absolute, die widerspruchlose Auflösung der Theologie in der Anthropologie [...] denn was einmal im Verstande aufgelöst ist, muß sich endlich auch im Leben, im Herzen, im Blute des Menschen auflösen.

Così la definizione della verità:

Übergang, 4^v:

Die Verwandlung der göttlichen Substanz in Fleisch und Blut ist das Abendmahl der Philosophie.

Grundsätze, § 53:

[...] denn erst die Fleisch und Blut gewordne Wahrheit ist Wahrheit¹⁸.

Anche la trattazione del principio cartesiano, il *cogito*, che nel nostro scritto segue immediatamente, trova significativi riscontri nei *Principi*.

Übergang, 5^r:

Die neuere Philosophie suchte ein Unmittelbares, unmittelbar Gewisses [...]

Wenn Gott noch ein unmittelbar Gewisses gewesen wäre, wie er es in den frommen Denkern des Mittelalters war, was hätte dem Menschen näher gelegen, als eben dieses auch zum Prinzip der Philosophie zu nehmen? Aber eben dem Menschen war der Mensch gewisser und näher als Gott.

Grundsätze, § 38:

Die neuere Philosophie suchte etwas unmittelbar Gewisses.

Sie verwarf das grund- und bodenlose Denken der Scholastik [...] denn das Denkende ist dem Denken dem unendlich näher, gegenwärtiger, gewisser als das Gedachte¹⁹.

5^r (nota):

Da das Wesen der neueren Philosophie der Mensch — so ist sie wesentlich Philosophie nicht für sich — sondern für den Menschen: sie ist auch als theoretisch wesentlich

Grundsätze, § 66:

Die neue Philosophie dagegen, als die Philosophie des Menschen, ist auch wesentlich die Philosophie für den Menschen — sie hat, unbeschadet der Würde und Selbständigkeit

¹⁸ G. W., IX, p. 335 [trad. it. cit., p. 270].

¹⁹ *Ibidem*, p. 320 [trad. it. cit., p. 255].

praktisch. Die neuere Philosophie ist nichts anderes, als das zum Bewußtsein erhobene, als philosophisches oder religiöses Prinzip ausgesprochene Wesen der neuern Zeit [...]

Es wurde kein anderes Wort gefunden und keines, welches dem innersten Bedürfnis des Menschen allseitiger entsprach — als das Wort Mensch.

Übergang, 5v:

Daher entsteht der Beweis; daher das Bedürfnis eines Beweises. Der Beweis ist nichts anderes als der Beweis davon, daß Gott kein unmittelbares Objekt ist. Eben weil er ein gedachtes, soll bewiesen werden, daß er kein gedachtes.

6v:

Die Gewißheit, welche aber die neuere Philosophie setzt, ist selbst nur eine abstrakte, eine gedachte, denn es liegt zugleich die Voraussetzung, die Quelle der Theologie zu Grunde, daß das Sinnliche nichts Gewisses, nichts Unmittelbares ist.

der Theorie, ja, im innigsten Einklang mit derselben, wesentlich eine praktische, und zwar im höchsten Sinne praktische, Tendenz; sie tritt an die Stelle der Religion, sie hat das Wesen der Religion in sich, sie ist in Wahrheit selbst Religion²⁰.

Grundsätze, § 67:

Die unerläßlichste Bedingung einer wirklich neuen, d. i. selbständigen, dem Bedürfnis der Menschheit und Zukunft entsprechenden, Philosophie ist aber, daß sie sich dem Wesen nach, daß sie sich toto genere von der alten Philosophie unterscheide²¹.

Grundsätze, § 25:

Der Beweis daß etwas ist, hat keinen andern Sinn, als daß etwas nicht nur Gedachtes ist²².

§ 38:

Allein das Selbstbewußtsein der neuern Philosophie ist selbst wieder nur ein gedachtes, durch Abstraktion vermitteltes, also bezweifelbares Wesen²³.

§ 18:

Die neuere Philosophie ist von der Theologie ausgegangen — sie ist selbst nichts anderes als die in Philosophie

²⁰ *Ibidem*, p. 340, cfr. anche p. 333 [trad. it. cit., pp. 273-4, 268].

²¹ *Ibidem*, p. 340 [trad. it. cit., p. 274].

²² *Ibidem*, p. 303, questo discorso nei *Principi* è approfondito mediante l'analisi del rapporto fra pensiero ed essere, cfr. § 24, *ibidem*, p. 302 [trad. it. cit., pp. 238-9 e 237-8].

²³ *Ibidem*, p. 320, cfr. anche §§ 39, 37, *ibidem*, pp. 321, 319-20 [trad. it. cit., pp. 255 e 255-56, 254].

Es ist nur die individualisierte, auf den Menschen angewandte Gewißheit des ontologischen Beweises. [«] Cogito ergo sum [»]. Dieses Sum ist aber eben so ein abstraktes, von allen sinnlichen Realitäten abgesondertes Sein, wie das Sein im ontologischen Beweise — ein nur gedachtes Sein.

aufgelöste und verwandelte Theologie [...] «Die Sinne — sagt Cartesius — geben keine wahre Realität, kein Wesen, keine Gewißheit» [...] Cartesius verwandelt dieses objektive Wesen in subjektives, den ontologischen Beweis in einen psychologischen, das «Cogitatur deus ergo est» in «Cogito ergo sum» [...] Ein Wesen, das nur ist [...] als Gedachtes, als Gegenstand der Abstraktion von aller Sinnlichkeit, realisiert und versubjektiviert sich notwendig auch nur in einem Wesen, das nur ist als denkendes [...] ²⁴.

In antitesi alla astrazione, alla separazione cartesiana, questa è la definizione del reale nei due scritti:

Übergang, 6^r (nota):

Das Wirkliche ist nur das Totale — ganze und das wirkliche Ding ist nur das ganze Ding. Das ganze Ding ist nur dem ganzen Wesen auch Gegenstand.

Grundsätze, § 51:

Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit und Totalität, der Gegenstand der neuen Philosophie, ist auch nur einem wirklichen und ganzen Wesen Gegenstand ²⁵.

Sulla stessa linea di continuità rispetto al dualismo cartesiano vengono poi collocati Leibniz e Kant ²⁶. Solo la parte finale, lo sviluppo della contraddizione cartesiana nel rapporto servo-padrone e nel gesto risolutivo di liberazione non trova riscontri nei *Principi*.

Quali conclusioni possiamo trarre da questo confronto?

1) I due scritti sono a tal punto vicini non solo nei concetti, ma anche nelle formulazioni letterali, che non soltanto siamo indotti a collocarli in una stessa tappa di sviluppo del pensiero di Feuerbach, ma sembra addirittura che uno sia stato tenuto presente nella stesura dell'altro. Quale dei due è precedente? Indubbiamente *Übergang von der*

²⁴ *Ibidem*, p. 294 [trad. it. cit., pp. 228-9].

²⁵ *Ibidem*, p. 333 [trad. it. cit., p. 268].

²⁶ Cfr. *Übergang ...*, 8^v - 9^r con *Grundsätze*, §§ 10, 17, G. W., IX, pp. 275-6, 291-3 [trad. it. cit., pp. 209-11, 226-28].

Theologie zur Philosophie. Il contenuto di questo scritto infatti ritorna quasi integralmente nei *Principi*, mentre questi al contrario hanno una estensione molto piú ampia e dedicano molte pagine alla critica e al superamento dell'idealismo, che nel primo non trovano riscontro. È dunque piú ragionevole supporre che Feuerbach abbia utilizzato lo scritto *Übergang von der Theologie zur Philosophie* arricchendolo di nuovi sviluppi e inserendolo in un'opera piú vasta, anziché pensare che abbia estratto dai *Principi* una serie di argomentazioni sulla riduzione di Dio all'essenza della ragione per farne uno scritto in gran parte ormai superfluo. Inoltre se si confrontano le parti comuni nei due scritti, si constata immediatamente che mentre in *Übergang* le argomentazioni sono distesamente e compiutamente sviluppate, nei *Principi* sono richiamate per rapidi cenni. Infine le note marginali di *Übergang* fanno ormai parte integralmente del testo dei *Principi*. Anzi alcune giocano in questo scritto un ruolo fondamentale nell'organizzazione dell'opera. Così il confronto fra cattolicesimo e protestantesimo e il riconoscimento dell'importantissima funzione di passaggio, svolta dal protestantesimo e dalla teologia speculativa nel cammino verso la risoluzione della teologia nell'antropologia, annunciati in una nota marginale di *Übergang*²⁷, costituiscono l'apertura dei *Principi*²⁸ e permettono di passare dalla teologia speculativa al panteismo e all'idealismo²⁹. Ancor piú lo schema contenuto in un'altra nota sembra costituire lo spunto organizzativo di tutta l'opera dei *Principi*: « La risoluzione del cattolicesimo nel protestantesimo — della teologia nella cristologia — la risoluzione della teologia e cristologia nella filosofia speculativa — la risoluzione della filosofia speculativa nell'antropologia »³⁰. La peculiarità di queste due note è quella di prospettare la riduzione di Dio all'uomo, della teologia alla filosofia non come un ragionamento, una dimostrazione astratta, ma come un cammino storico, fatto di concreti superamenti dialettici. È appunto questa intuizione che rappresenta il criterio ispiratore e organizzativo dei *Principi*.

2) Quest'ultima osservazione ci pone un problema ulteriore. Se infatti è fuori dubbio che *Übergang* precede i *Principi*, quali rapporti cro-

²⁷ *Übergang*, 1r-v (nota).

²⁸ *Grundsätze*, §§ 1, 2, 3, 4, 5, G. W., IX, pp. 265-66 [trad. it. cit., pp. 201-2].

²⁹ *Grundsätze*, §§ 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 23, 24, *ibidem*, pp. 270, 272-74, 277, 278, 281-82, 282-85, 299-303 [trad. it. cit., pp. 205, 207-9, 209, 211-12, 212-213, 215-16, 216-20, 234-38].

³⁰ *Übergang* ..., 3r (nota).

nologici ha con le *Tesi*? Di primo acchito si sarebbe indotti a pensare che esso sia posteriore, infatti è stato usato nei *Principi*, non nelle *Tesi*. Tuttavia quella visione storica della riduzione di Dio, che troviamo in due note di *Übergang*, costituisce già il criterio ispiratore delle *Tesi* e avvicina molto più la struttura generale dei *Principi* a quella delle *Tesi*, che non a quella di *Übergang*. In realtà è possibile riconoscere una precisa linea di demarcazione. A quale filosofia si approda in *Übergang*? Questo scritto afferma la necessità di superare il dualismo fra pensiero e sensibilità in una unità chiamata « cuore, umanità, vita », ma non proclama ancora la « nuova filosofia ». Soltanto una nota marginale afferma: « La filosofia deve ora essere fondata su qualcosa di universalmente umano, di universalmente evidente »³¹. Anche qui è di nuovo una nota che accenna a un motivo dominante, anzi al punto culminante, al tema fondamentale non solo dei *Principi*, ma anche delle *Tesi*. In questo senso si sarà potuto osservare nel confronto che abbiamo operato fra due passi letteralmente molto vicini di *Übergang* e dei *Principi*³² che ciò che nel secondo scritto è compito e caratteristica della nuova filosofia annunciata da Feuerbach, nel primo spetta ancora alla filosofia moderna nelle sue tendenze fondamentali. In altri termini mentre l'approdo di *Übergang* è visto lungo una linea di continuità con la filosofia moderna a partire da Cartesio e consiste essenzialmente nel rendere esplicito ciò che in quella era già contenuto, il risultato dei *Principi* e, possiamo aggiungere, delle *Tesi* viene dopo la rottura con la filosofia precedente: « Le riforme fin qui tentate nella filosofia si differenziano più o meno dalla vecchia filosofia per la specie, non per il genere »³³. E questa rottura assume un significato storico-dialettico come ' *Aufhebung* ' proprio nella nuova visione della risoluzione di Dio nell'uomo in quanto cammino storico, susseguirsi di ' *Verwirklichungen = Aufhebungen* ', realizzazioni = superamenti, tipica delle *Tesi* e dei *Principi*³⁴. Per questi motivi ci pare che *Übergang von der Theologie zur Philosophie* debba essere collocato cronologicamente non solo prima dei *Principi*, ma anche prima delle *Tesi* in un momento nel quale Feuerbach estendeva la metodologia della critica religiosa alla filosofia e prospettava un risultato, un

³¹ *Übergang ...*, 6^r (nota).

³² Cfr. *Übergang*, 5^r (nota) e *Grundsätze*, § 66, sopra.

³³ *Grundsätze ...*, G. W., IX, p. 340 [trad. it. cit., p. 274].

³⁴ Per una valutazione teoretica di questo cambiamento vedi in questo volume il saggio introduttivo.

punto di approdo, la cui definizione non solo intrinseca, ma anche in rapporto alle precedenti filosofie rimaneva ancora generica e aperta. Le note appena esaminate però ci attestano che questo lavoro di definizione e di presa di posizione già stava iniziando.

In quale momento è dunque più verosimile che Feuerbach abbia steso questo scritto?

L'*Essenza del cristianesimo* fu pubblicata nel giugno del 1841 e Feuerbach fu impegnato fino in primavera con quest'opera³⁵, le *Tesi* furono redatte nel gennaio del 1842³⁶, perciò, tenendo conto anche della pausa estiva³⁷, siamo propensi a collocare il nostro scritto nella seconda metà del 1841. In effetti proprio nell'autunno di quell'anno venne pubblicata *La tromba del giudizio universale* di Brano Bauer³⁸, che stimolò Feuerbach a ridefinire i suoi rapporti con Hegel.

In base alla critica dell'alienazione speculativa, già abbozzata in *Übergang* egli non poteva condividere il giudizio entusiastico di Ruge, che nello scritto del Bauer aveva visto la « rottura necessaria con tutta la vecchia tradizione nell'hegelismo »³⁹. Far risalire tutto il nuovo ad Hegel come al padre Adamo — secondo il procedimento usato da Bruno Bauer — significava per Feuerbach non rendersi conto che « Hegel è un'anfibologia » e che liberarsi dal suo essere equivoco costituisce un'autentica novità, una rottura⁴⁰.

Questa necessità di mettere in risalto la novità, la rottura rispetto alla filosofia hegeliana portò alla stesura delle *Tesi* e, forse, provocò l'interruzione del nostro scritto, ancora troppo aperto e positivo nei confronti della filosofia moderna.

* * *

Per i *Criteri e segni tipografici della trascrizione* rimandiamo a quanto abbiamo già scritto prima del testo: *Aristoteles, Qualität, Metaphysik*, Δ 14.

³⁵ Cfr. lettere a Chr. Kapp del 12 febbraio e 11 marzo 1841: *S. W.*, XIII, pp. 59-61.

³⁶ Cfr. lettera a Ruge del 15 febbraio 1842: *ibidem*, p. 391.

³⁷ Cfr. lettere a Chr. Kapp del 13 e 15 giugno e del 9 agosto 1841: *ibidem*, pp. 63-70.

³⁸ *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Leipzig 1841. Anonimo autore B. Bauer.

³⁹ Lettera di Ruge a Feuerbach, 24 novembre 1841: *S. W.*, XIII, p. 84.

⁴⁰ Lettera a Ruge, 20 dicembre 1841: *ibidem*, p. 387.

Handwritten manuscript in German, consisting of two columns of text. The script is a cursive style, likely from the 17th or 18th century. The text is densely packed and appears to be a historical or scientific document. The right column begins with the heading "Zu den..." and contains several lines of text, including what looks like a list or a series of observations. The left column continues the text, with some lines starting with "In..." and "Zu...". The paper shows signs of age, with some staining and wear.

Riproduzione fotografica del manoscritto originale (1°),
per gentile concessione della biblioteca universitaria di Monaco.

« Übergang von der Theol[ogie] [1]
zur Phi[losophie] ».
Die Dialektik des Ensbegriffes.
Nebst Anhang über Cartes[ianischen] Dualismus
(Parallela zwischen Cart[esius] und Luth[er])

[1] [Auf dem Umschlagblatt]

1r Der Standpunkt Gottes ist denn auch der Standpunkt des Menschen [*] und umgekehrt — oder vielmehr der Standpunkt Gottes ist erst der wahre Standpunkt des Menschen. Wie der Mensch vom Standpunkt Gottes die Dinge und sich selbst [**] denkt und betrachtet, so denkt und betrachtet er sie erst in Wahrheit. Was ein Ding für Gott ist oder nicht ist, das ist es auch für mich. Wie wüßte ich dann, was es für Gott ist, wenn es nicht so, was es für ihn wäre, für mein Wesen wäre? In [1] Gott spreche ich nur mein Wesen aus, kommt nur mein Wesen zur Erscheinung. Wenn die Welt Nichts für Gott ist, so ist sie auch Nichts für mein Wesen. Was nichts in den Augen Gottes gilt, gilt auch nichts in meinen eigenen Augen. Wenn nun aber der Standpunkt Gottes nur scheinbar, nur der Vorstellung nach ein anderer ist als der des Menschen, in Wahrheit aber der wesentliche Standpunkt des Menschen ist, so ist es eine heilige Notwendigkeit, daß dieser Widerspruch von Schein und Wesen aufgelöst wird, daß der wesentliche Standpunkt auch zum wirklichen aktiven Standpunkt des Menschen gemacht wird, daß der vom Standpunkt Gottes unterschiedene, vom Menschen selbst als nichtig, unwahr, endlich bezeichnete Standpunkt verschwindet, dem Standpunkt Gottes Platz macht, daß der Mensch das Wesen

« *Passaggio dalla teologia* [1]
alla filosofia ».
La dialettica del concetto di ente.
Con un'appendice sul dualismo cartesiano
(Paralleli fra Cartesio e Lutero)

[1] [Sul foglio che funge da copertina]

Il punto di vista di Dio è invero anche il punto di vista dell'uomo [1r
[*] e viceversa — o piuttosto solo il punto di vista di Dio è il vero
punto di vista dell'uomo. L'uomo solo pensando e consi-
derando le cose e sé stesso [**] dal punto di vista di Dio, le pensa e
considera secondo verità. Ciò che una cosa rispetto a Dio è o non è,
questo è anche per me. Come potrei dunque sapere che cosa è rispetto
a Dio, se non fosse che ciò che è rispetto a lui, è rispetto alla mia es-
senza? In Dio non esprimo che la mia essenza, non appare che la mia
essenza. Se il mondo per Dio non è nulla, non è nulla neppure per
la mia essenza. Ciò che nulla vale agli occhi di Dio, non vale nulla ne-
ppure ai miei stessi occhi. Ora però se solo in apparenza, solo
secondo la rappresentazione il punto di vista di Dio è un
altro rispetto a quello dell'uomo, in verità anzi è il punto di vista
essenziale dell'uomo, allora è una sacrosanta necessità che questa
contraddizione fra apparenza ed essenza venga risolta, che il punto di
vista essenziale venga reso anche il punto di vista effettuale,
attivo dell'uomo, che il punto di vista diverso da quello di Dio, designato
dall'uomo stesso come nullo, non vero, finito, si dilegui, faccia
posto al punto di vista di Dio, che l'uomo faccia dell'essenza di
Dio l'essenza della sua ragione, la identifichi con la ragione — faccia del

Gottes zum Wesen seiner Vernunft macht, mit der Vernunft identifiziert — den Standpunkt Gottes zum allein vernünftigen macht, oder, daß er das

[*] *Übergang von der Theol[ogie] zur Philos[ophie]* —[2].

[**] Die Negation des Christentums in der Position desselben oder umgekehrt die Position desselben in der Negation desselben ist das Wesen der neueren Zeit. Wie die Position Gottes die Negation des Menschen ist, so ist umgekehrt die Position des Menschen die Negation Gottes. Der Protest[antismus] negiert die Theologie, er macht zum Gott den Gott für den Menschen, qui ne respire que l'humanité, aber er ließ übrig den Gott an sich — der Gott in Beziehung auf sich ist der Gott der Philosophie. Diesen in den Menschen — zunächst in die Vernunft — aufzuheben war das Ziel der spekulativen Philosophie. Der Protest[antismus] hat keine spekulative Tendenz — er hat nur eine rein praktische egoistische Tendenz. Der Katholiz[ismus] hatte eine spekulative Tendenz.

[1] wäre? In *ms*: wäre. In

[2] [Erstes Blatt (Doppelblatt)]

- 1v als ein anderes Wesen vorgestellte, das gedachte Wesen der Vernunft [*] zur denkenden, selbständigen Vernunft macht. Gott ist [das] außer die Vernunft gesetzte Wesen der Vernunft — also ist es notwendig, dieses Wesen endlich in die Vernunft wieder zurückzuführen; Gott ist das objektive Wesen der Vernunft, also ist es notwendig, dieses Objekt zu versubjektivieren. Daß nun aber Gott das objektive Wesen der Vernunft [ist], erhellt besonders daraus, daß die Vernunft sich zum Kriterium, zur Maßstab dessen macht, was Gott verneint und widerspricht. Was die Vernunft von Gott verneint, erkennt sie als etwas Beschränktes, und folglich für etwas Widersprechendes, mit dem unbeschränkten Wesen etwas Beschränktes zu verbinden. Was aber für Gott eine Schranke, das ist für die Vernunft selbst eine Schranke. Das, wovon Gott frei, davon ist die Vernunft selbst frei, das ist keine Fessel für sie, daran ist sie selbst nicht gebunden, das ist keine Realität für sie. Wer sich nichts Höheres denken kann, als die Sonne, dem ist die Sonne Gott. Wer von einer Sache determiniert wird, kann nicht von ihr abstrahieren: sie hält ihn darunter, ist für ihn eine Autorität, der er sich beugt. Was also die Vernunft als Schranke setzt, das determiniert sie nicht, übt keine Macht über sie aus. Was sie von Gott entfernt, ist für sie selbst keine Wahrheit. Nur eine unbeschränkte Vernunft hat einen

punto di vista di Dio l'unico razionale, in altri termini che faccia

[*] *Passaggio dalla teologia alla filosofia* — [1].

[**] La negazione del cristianesimo nell'affermazione di esso o viceversa, l'affermazione di esso nella sua negazione costituisce l'essenza del tempo moderno. Come l'affermazione di Dio è la negazione dell'uomo, così l'affermazione dell'uomo è la negazione di Dio. Il protestantesimo nega la teologia, esso prende come Dio il Dio per l'uomo, che non respira che l'umanità, ma ha lasciato anche sussistere il Dio a sé — il Dio in relazione a sé è il Dio della filosofia. Risolvere questo nell'uomo — dapprima nella ragione — fu lo scopo della filosofia speculativa. Il protestantesimo non ha tendenze speculative — ha soltanto una tendenza meramente pratica, egoistica. Il cattolicesimo aveva una tendenza speculativa.

[1] [Primo foglio (doppio)]

dell'essenza pensata della ragione, rappresentata come un altro essere [*], la ragione pensante, autonoma. Dio è l'essenza della ragione, posta al di fuori della ragione — quindi è necessario ricondurre infine nuovamente questa essenza nella ragione; Dio è l'essenza obiettiva della ragione, quindi è necessario rendere soggettivo questo oggetto. Che però ora Dio sia l'essenza obiettiva della ragione, risulta in modo particolare dal fatto che la ragione si eleva a criterio, a metro di giudizio di ciò che nega e contraddice Dio. Di Dio la ragione nega ciò che riconosce come qualcosa di limitato, essa dunque giudica contraddittorio congiungere all'essenza illimitata qualcosa di limitato. Ora però ciò che è un limite per Dio, lo è per la ragione stessa. Se da una cosa Dio è libero, altrettanto lo è la ragione, quella cosa non è per lei un vincolo, ad essa neppure lei è legata, essa non è una realtà per lei. Se uno non può immaginarsi nulla di più alto del sole, per lui Dio è il sole. Chi è determinato da una cosa, da questa non può astrarre: essa lo soggioga, è per lui un'autorità, a cui si sottomette. Ciò che dunque è posto dalla ragione come limite, non la può determinare, non esercita su di lei alcun potere. Ciò che essa rimuove da Dio, non è neppure per lei stessa una verità. Solo una ragione illimitata ha un Dio illimitato — il limite di Dio è il limite della facoltà conoscitiva, pensi limitato, allo

unbeschränkten Gott — die Schranke Gottes ist die Schranke des Denkvermögens, denkst du beschränkt, so ist auch Gott beschränkt —. Also denkt die Vernunft sich selbst in Gott — Gott ist das gedachte Wesen der Vernunft. Gott erstreckt sich nicht weiter, als das

[*] Diese spekulative Tendenz verwirklichte sich in der Beschaulichkeit des klösterlichen Lebens. Wo Gott noch ein an sich seiendes Wesen ist, ist die Spekulation eine notw[andige] Folge und Lebensaufgabe. Wie der Gegenstand, so das Subjekt. Das dem Ansichsein entsprechende Verhalten im Subjekt ist die Meditation, Spekulation. Dem Protest[antismus] war Gott als an sich seiendes Wesen kein reelles Wesen mehr — sondern nur noch eine Vorstellung, ein vorgestelltes Wesen — womit aber geläugnet werden soll, daß dieses nicht auch reale Wirkungen hätte hervorgebracht. Mehr Wirkungen hatte der Herrenlaut [??] [1].

[1] [Diese Anmerkung ist offenbar die Fortsetzung der vorangehenden im 1^r]

- 2^r Denken und Vorstellungsvermögen des Menschen. Im unendlichen Wesen vergegenständlicht, bewährt, zeigt die Vernunft ihre eigene Unendlichkeit [*]. Die Identität Gottes mit dem Wesen der Vernunft geht schon daraus hervor, daß die Bestimmungen, welche die Vernunft zu Bestimmungen Gottes macht, Bestimmungen der Vernunft selbst sind. Gott ist gut — das allgemeine, das notwendige, ewige Wesen. Aber — Allgemeinheit, Notwendigkeit, Unveränderlichkeit, Unhaufbarkeit — absolute Wesenhaftigkeit — vindiziert die Vernunft auch den Vernunftwahrheiten. Es ist ihr unmöglich, das Gesetz, die Idealität aufzuheben; es ist ihr ein schlechterdings durch sich selbst gewisses, notwendiges, schlechterdings zu bejahendes Gesetz — eine ausnahmslose, unbeschränkte, allgemeingültige Wahrheit, ein Gesetz, dem selbst das göttliche Wesen — äußerlich ausgedrückt — unterworfen ist — ein notwendiger Ausdruck, wo Gott als ein von der Vernunft unterschiedenes, äußerliches Wesen vorgestellt wird und daher die Vernunft, da sie das innere Wesen Gottes ist, auch als ein äußerlich Gott bestimmendes Wesen erscheint. Wie wäre es nun aber möglich, daß die Vernunft allgemeine, unveränderliche, notwendige, schlechthin gültige, affirmative [**] Bestimmungen, Wahrheiten, Gesetze — in sich hätte, wenn sie nicht ihrem Wesen nach selbst das allgemeine, notw[andige], affirmative Wesen wäre? [***]. Sind denn diese Gesetze etwas Anderes als ein Ausdruck ihres Wesens? Die alten Metaphysiker sagten: die Wesenheiten der

stesso modo anche Dio è limitato —. Dunque in Dio la ragione pensa sé stessa — Dio è l'essenza p e n s a t a della ragione. Dio non si estende al di là

[*] Questa tendenza speculativa si realizzò nella contemplazione della vita monastica. Laddove Dio è ancora un essere che è a sé, la speculazione è una necessaria conseguenza e un obbligo di vita. Come l'oggetto, così il soggetto. Il comportamento che nel soggetto corrisponde all'esser-a-sé è la meditazione, la speculazione. Per il protestantesimo Dio in quanto essere che è a sé non rimase più un essere reale, bensì soltanto una rappresentazione, un essere rappresentato — questo però non significa che esso non abbia anche prodotto reali effetti. Più effetti aveva la parola del signore [??] [1].

[1] [Questa nota è evidentemente la continuazione della precedente di 1r]

della facoltà conoscitiva e rappresentativa dell'uomo. Nell'essere infinito 2r
la ragione non fa che obiettivare, convalidare, mostrare la sua propria
infinità [*]. L'identità di Dio con l'essenza della ragione risulta già dal
fatto che le determinazioni, elevate dalla ragione a determinazioni di
Dio, sono determinazioni della ragione stessa. Dio è buono — l'essere
universale, necessario, eterno. Ma — universalità, immutabilità, indelebilità —
assoluta essenzialità — sono proprietà che la ragione rivendica
anche alle verità di ragione. Per lei è impossibile abolire la legge, l'idealità;
questa è per lei una legge assolutamente certa, necessaria mediante
sé stessa, da affermare in modo assoluto — una verità senza eccezioni,
illimitata, universalmente valida, una legge, cui è sottomesso lo stesso
essere divino — se vogliamo esprimerci in termini esteriori, una espressione
necessaria, in cui Dio è rappresentato come un essere esteriore,
distinto dalla ragione, e perciò questa, essendo l'essenza intrinseca di
Dio, deve apparire anche come un'essenza che esteriormente lo determina.
Ora però come sarebbe possibile che la ragione avesse in sé determinazioni,
verità, leggi universali, immutabili, necessarie, assolutamente valide,
affermative [**], se non fosse essa stessa per sua essenza l'essere universale,
necessario, affermativo? [***] Possono forse queste leggi essere qualcos'altro
se non un'espressione del suo essere? Gli an-

Dinge sind ewig, d. h. die Gattungsbegriffe. Nur die Individuen erzeugen sich,

[*] Zunächst ist es ganz wieder, nicht zu verwundern, daß[,] indem das außermenschliche Wesen desselben als das Wesen des Menschen gesetzt wird, dieses Wesen des Menschen selbst noch als ein außermenschliches, abstraktes gesetzt — der Mensch also nicht unmittelbar zu sich selbst kommt, die Vernunft des Menschen selbst zu einem dem Menschen *transzendenten* Wesen gemacht wird, so daß die äußerliche Transzendenz nun in eine innerliche umgesetzt wird.

[**] Die Götter des Menschen sind in Wesen verwandelte Wünsche.

[***] Die Vernunft denkt Alles als notwendig, mit der Form der Notw[endigkei]t. Wie sollte sie nicht das notwendige Wesen sein?

- 2v kommen und vergehen. Aber die Gattungen sind nichts anderes als die Dinge, wie sie die Vernunft denkt, wie sie ihr Gegenstand sind [*]. Die Vernunft abstrahiert das Allgemeine von den Individuen, und fixiert nun dieses abstrakte Wesen als ewiges. Die Ewigkeit Gottes ist daher eine dem Wesen der Vernunft entnommene Eigenschaft. Es gehört, wie Spinoza ganz richtig sagt auf dem Standpunkt der Theologie, zum Wesen der Vernunft, die Dinge als ewig zu betrachten. Spinoza ist der Erste, der auf eine entscheidende Weise den Schritt zur Erkenntnis Gottes, wie er Vernunftobjekt und die Vernunft selbst [ist], getan hat. Das ewige Wesen ist ein abstraktes, unbewegliches, unlebendiges, lebloses Wesen. Aber dieses ist die abstrakte Vernunft selbst. Gott hat keine Leidenschaften, keine Triebe, keine Gefühle, keine Freude und keine Schmerzen, keine Bedürfnisse, keinen Körper, keine Gestalt. Aber die Vernunft selbst[,] welche dieses von Gott negiert, ist selbst frei davon [**] — im Denken als Denken haben wir keine Bedürfnisse, Gefühle, Leidenschaften. Wie daher dieses Wesen der Vernunft, abgesondert vom Menschen (wie sich der Mensch selbst im Denken absondert von seinen Leidenschaften, Gefühlen), für sich als selbständiges Wesen betrachtet — so haben wir das *Wesen Gottes* — als das von Außen unbestimmte Wesen — die Vernunft, indem sie ihren abstrakten Begriff zum Gespenst hat, wird nicht von den Sinnen, wird von sich selbst bestimmt — kurz als das von allen real menschlichen und real dinglichen Bestimmungen und Eigenschaften abgezogene Wesen. Gott ist ein abstraktes Wesen, d. h. er ist das sich als wahres Wesen bejahende, erfassende, aussprechende Wesen der Abstraktion.

tichi metafisici dicevano: le essenze delle cose, ossia i concetti dei generi, sono eterne. Solo gli individui si riproducono,

[*] In primo luogo dobbiamo nuovamente ribadire che non c'è affatto da stupirsi, se nel momento in cui l'essenza extra-umana dell'uomo è posta come la sua essenza, questa stessa continua ancora ad essere posta come extra-umana, astratta — l'uomo quindi approda non immediatamente a sé stesso, la sua stessa ragione è trasformata in un'essenza a lui trascendente, sicché la trascendenza esteriore si converte in una trascendenza interiore.

[**] Gli dei dell'uomo sono desideri tramutati in esseri.

[***] La ragione pensa tutto come necessario, con la forma della necessità. Come potrebbe dunque non essere l'essere necessario?

vengono e scompaiono. Ma i generi non sono altro che le cose nel modo ^{2v} in cui sono pensate dalla ragione, nel modo in cui sono suo oggetto [*]. La ragione astrae dagli individui l'universale e fissa poi come eterna questa essenza astratta. L'eternità di Dio è perciò una proprietà ricavata dall'essenza della ragione. È caratteristica essenziale della ragione, come del tutto giustamente afferma Spinoza dal punto di vista della teologia, considerare le cose come eterne. Spinoza è il primo che in modo decisivo ha fatto il passo verso la conoscenza di Dio in quanto oggetto di ragione e ragione stessa. L'essere eterno è un'essenza astratta, immobile, non vitale, priva di vita. Ma tale è appunto la stessa ragione astratta. Dio non ha passioni, istinti, sentimenti, gioia e dolore, bisogni, corpo, figura. Ma la stessa ragione, che nega questo di Dio, ne è anch'essa esente [**] — nel pensiero in quanto pensiero non abbiamo bisogni, sentimenti, passioni. Come è dunque questo essere della ragione, distaccato dall'uomo (in tal modo infatti l'uomo appunto nel pensiero si distacca dalle sue passioni, sentimenti), considerato per sé come essere indipendente — così abbiamo l'essere di Dio — come l'essere non determinato dal di fuori — la ragione, nella misura in cui ha come fantasma il suo concetto astratto, non è determinata dai sensi, ma da sé stessa — in breve, come l'essere sottratto a tutte le determinazioni e proprietà reali dell'uomo e delle cose. Dio è un essere astratto, ciò significa: è l'essenza dell'astrazione che si afferma, si coglie, si proclama come vero essere.

Non vi è nulla di più insipido e repellente del teismo, che si rappresenta un essere universale e irreali, e ciò significa: nella realtà ri-

Es ist nichts schaler und widerlicher als der Theismus, der die Vorstellung von einem allgemeinen, unreellen Wesen hat, und d. h. in der Wirklichkeit auf dem Standpunkt der Empirie, die nichts von Gott weiß, gottlos ist, stehen bleibt

[*] Der Theismus — auch Tritheismus — ist der ideale Panth[eismus], der Pantheismus in der Vorstellung. So ist das Sein der Dinge, der Wesen in Gott nur eine Vorstellung ohne Realität.

[**] Wer kann die Leidenschaft von Gott negieren, wenn sie ihm Wahrheit, Wesen ist und ausdrückt?

- 3r und seine praktische, empirische Gottlosigkeit mit dieser Selbsttäuschung [*] entschädigt, daß Gott ein die Begriffe des Menschen übersteigendes, unerkennbares Wesen sei. Wo Gott so bestimmt wird, ist er keine Wahrheit mehr [**]. Der Mensch ist zur Hälfte bereits dem Atheismus verfallen. Die sinnlichen, weltlichen Dinge haben für ihn bereits für sich selbst Wert und Bedeutung: sie ziehen seinen Geist an; sie erfüllen ihn als das Reale; sie sind der Inhalt des realen[,] praktischen Wesens des Menschen; es bleibt Gott nur noch eine ideale Vorstellung. Gott wird zu einem Privatwesen; der öffentliche Tempel der Religion zu einer Hauskapelle, in die sich der Mensch nur noch aus Privatangelegenheiten flüchtet. Er ist außer Gott; darum setzt er auch die Dinge außer Gott [***]. Die Religion ist ihm nicht mehr die alldurchdringende, allgemeine, wesentliche Angelegenheit, sondern nur noch eine besondere, außer welcher er noch viele andere ebenso wesentliche oder noch wesentlicher Angelegenheiten hat, d. h. die Religion wird auf die Seite gesetzt; aber eben deswegen wird auch Gott zu einem besonderen Wesen, welches zwar Allgemeinheit und Unendlichkeit zu seinen Prädikaten hat, aber in der Tat nur die Stellung, den Rang eines besonderen Wesens hat, neben dem daher die übrigen besonderen Wesen Platz haben, so daß er höchstens in der Beschäftigung mit denselben nur noch an Gott denkt, wie man auch an ein anderes fernes Wesen denkt, wenn gerade ein ferner Augenblick kommt [??]. Kurz hier hat Gott nur den Rang eines vorgestellten Wesens noch — den Rang des wahren Wesens hat das wirkliche, weltliche Wesen. Gott hat hier keine Existenz mehr — als höchstens eine vor-

mane fermo al punto di vista dell'empiria, la quale di Dio non sa nulla, è atea,

[*] Il teismo — anche il triteismo — è il panteismo ideale, il panteismo nella rappresentazione. Così l'essere delle cose, degli esseri in Dio è solo una rappresentazione senza realtà.

[**] Chi può negare di Dio la passione, se questa è e significa per lui verità, essenza?

e neutralizza il suo ateismo pratico, empirico ingannando sé stesso [*] 3r con l'idea che Dio sia un essere inconoscibile, al di sopra dei concetti umani. Laddove Dio è così determinato, non è più una verità [**]. L'uomo è già per metà preda dell'ateismo. Per lui le cose sensibili, mondane hanno già valore e significato per sé stesse: esse attirano il suo spirito; lo riempiono come il reale; sono il contenuto dell'essere reale, pratico dell'uomo; Dio rimane soltanto una rappresentazione ideale. Dio diventa un essere privato; il tempio pubblico della religione una cappella privata, nella quale l'uomo si rifugia solo per faccende private. Egli è fuori di Dio; per questo pone anche le cose fuori di lui [***]. La religione non è più per lui l'occupazione essenziale, universale, che pervade ogni cosa, ma rimane semplicemente un'occupazione particolare, oltre alla quale ce ne sono molte altre, ancora parimenti essenziali o addirittura più essenziali, questo significa che la religione è messa da parte; ma proprio per questo anche Dio diventa un essere particolare, che ha sí come predicati l'universalità e l'infinità, ma di fatto ha soltanto il posto, il rango di un essere particolare, accanto al quale perciò hanno spazio gli altri esseri particolari, così che l'uomo pensa ancora a Dio al massimo solo mentre è alle prese con essi, così come si pensa a un altro lontano essere quando ritorna proprio un lontano momento [??]. In breve, Dio mantiene qui soltanto il rango di un essere rappresentato — il rango dell'essere vero spetta ormai all'essere reale, mondano. Dio non ha più qui un'esistenza — se non al massimo un'esistenza rappresentata, soggettiva. Egli può raggiungere un'esistenza, solo se viene negata l'esistenza alle cose fuori di Dio, solo

gestellte, subjektive. Zu einer Existenz reicht nur Gott, wenn den Dingen außer Gott die Existenz abgesprochen wird; wenn ihre Selbständigkeit aufgehoben wird. Wo Gott und die Welt eine gleiche Kraft der Menschen

[*] *Übergang von der Theologie zur Philos[ophie]* = [1].

[**] Die Theologie hebt um so mehr das Notbedürfnis Gottes des Menschen hervor, um desto besser, stärker die Liebe desselben zum Menschen[,] seine Menschlichkeit fühlen und hervorheben zu können.

[***] Die Auflösung des Katholizismus im Protestantismus — der Theologie in der Christologie — die Auflösung der Theologie und Christologie in der spekulativen Philosophie — die Auflösung der spekulativen Philosophie in der Anthropologie.

[1] [Zweites Blatt (Einzelblatt); Kursiv von Feuerbach].

3v anziehen und bestimmen, ist Gott nur ein Name. Gott kann nur ausschließlich gehuldt werden. Nur der Mensch hat einen Gott, dem Gott Alles ist [*], für den Alles außer Gott nichts ist. Den Dingen eine von Gott unterschiedene[,] selbständige Existenz einräumen, heißt nichts Anderes als dem Atheismus Platz machen. So viel und so weit ich die Dinge von Gott abtrenne, so viel und so weit entferne ich mich selbst von Gott, so viel und so weit gebe ich meiner Irreligion Selbständigkeit. Nur wenn ich die wirklichen Dinge zu unwirklich mache, mache ich das unwirkliche Wesen Gottes zu einem wirklichen. Die einzige Weise, Gott zu verwirklichen, ist daher der Pantheismus. Die erste Verwirklichungsweise, der erste Pantheismus ist aber der ideale Pantheismus — der Pantheismus der christlichen religiösen Phantasie. Hier werden alle Dinge und Wesen außer Gott zu Vorstellungen, Ideen Gottes gemacht. Gott ist alle Dinge oder enthält alle Dinge, aber auf ideale Weise: und nur so, wie die Dinge in Gott sind — als Ideen, als göttliche Begriffe — sind sie in Wahrheit. Dieser P[antheismus] ist der subjektive, denn es werden hier die vorgestellten Dinge im Unterschied, in der Abstraktion von ihrer Wirklichkeit in Gott versetzt. Das eigentliche Reale, Materielle bleibt hier stehen außer Gott. Gott enthält nur die materiellen Dinge auf immaterielle Weise. Die Materie ist hier dem Wesen nach Nichts,

se viene tolta la loro indipendenza. Laddove Dio e il mondo attirano e determinano una forza pari degli uomini,

[*] *Passaggio dalla teologia alla filosofia* — [1].

[**] La teologia mette tanto più in rilievo il bisogno che l'uomo ha di Dio per poter meglio, più intensamente sentire e sottolineare l'amore di Dio per l'uomo, la sua umanità.

[***] La risoluzione del cattolicesimo nel protestantesimo — della teologia nella cristologia — la risoluzione della teologia e cristologia nella filosofia speculativa — la risoluzione della filosofia speculativa nell'antropologia.

[1] [Secondo foglio (singolo); corsivo di Feuerbach]

Dio continua ad essere soltanto un nome. Il culto a Dio non può essere se non esclusivo. Ha un Dio solo colui per il quale Dio è tutto [*] e ogni cosa fuori di lui non è nulla. Concedere alle cose un'esistenza indipendente, distinta da Dio significa fare spazio all'ateismo. Nello stesso grado e misura in cui io separo le cose da Dio, separo da Dio me stesso, do indipendenza alla mia irreligiosità. Solo se rendo irreali le cose reali, posso rendere reale l'essenza irreali di Dio. L'unico modo per realizzare Dio è perciò il panteismo. La prima forma di realizzazione, il primo panteismo è però il panteismo ideale — il panteismo della fantasia religiosa cristiana. In esso tutte le cose e gli esseri fuori di Dio vengono resi rappresentazioni, idee di Dio. Dio è tutte le cose o contiene tutte le cose, ma in modo ideale: e le cose sono secondo verità solo così come sono in Dio — come idee, come concetti divini. Questo panteismo è il panteismo soggettivo, infatti qui vengono trasferite in Dio le cose rappresentate facendo differenza, astrazione dalla loro realtà. Ciò che è propriamente reale, materiale, rimane qui fuori di Dio. Dio contiene le cose materiali solo in modo immateriale. La materia è qui essenzialmente un nulla, ma un nulla incomprendibile. Abbiamo qui dunque una realtà di Dio — infatti l'uomo pensa le cose reali in Dio, come oggetto dell'intelletto divino — ma questa appunto differisce ancora dalla realtà, dal

aber ein unbegreifliches Nichts. Wir haben also hier eine Realität Gottes — denn der Mensch denkt die wirklichen Dinge in Gott, als Objekt des Verstandes Gottes — aber im Unterschied selbst noch von der Realität, indem dieses Sein der Dinge in Gott nur ein ideales, vorgestelltes ist. Es muß daher zum realen Pantheismus kommen, wo die Materie selbst in Gott gesetzt, d. h. Gott als ein materielles Wesen gefaßt wird.

[*] Das erschaffende Denken Gottes ist das Denken der Spekulation. Der endliche Verstand wird bestimmt von den Dingen. «Mensuratur, sagt der christ[liche] Philosoph Cornelius Martini, intellectus creatus ab ipso objecto, non autem illud mensurat ... non enim intellectus rei essentiam tribuit. Solus enim intellectus divinus, fieri rei essentiam, ita quoque veritatem tribuere potest. Solus quippe ille est creator». [...] Also die Dinge richten sich nicht nach dem Verstand Gottes, nicht der Verstand Gottes nach den Dingen, wie bei Kant nach dem Ich. Dieses Denken, welches die Theologie also in Gott versetzt, ist das spekulative Denken, nur daß die Theologie diesem Denken eine sinnliche, die sinnlichen Dinge in ihrer Sinnlichkeit hervorbringende Kraft beilegt. Allein, wie kann ich Gott dieses Denken beilegen ohne selbst wirklich die Dinge nicht als durch das Denken bestimmt zu denken? Du hast wenigstens eine allgemeine Vorstellung von diesem Denken. Die Ideen Gottes, die Dinge in Gott sind nicht verschieden von seinem Wesen, anders wie bei uns; er verhält sich nicht zu einem Anderen; er wird nicht bestimmt. Dies ist das logische Denken Hegels, der logische Geist, wo der Gegenstand des Denkens nicht unterschieden ist vom Wesen des Denkens.

- 4r Der Verstand Gottes ist also nichts anderes als die spekulative [*] Vernunft, im Unterschied von dem empirischen Denken, welches von den sinnlichen Dingen bestimmt wird und von ihnen Allgemeinheiten, Gesetze abzieht; während das spekulative Denken im Begriffe den Gegenstand in seiner Totalität und Wahrheit hat, abgesondert von den Zutaten der Sinnlichkeit, die mit ihm als wirklich, d. i. sinnlich existierendem, verbunden sind. Allerdings bedarf der Philosoph als Mensch sinnlicher Bedingungen auch, aber sowie er einmal zur Spekulation gekommen ist, so bricht er diese Staffeln an der Leiter ab; er befindet sich nun im Reich der reinen, unsinnlichen, absoluten Wahrheit, welches Alles aber auf unsinnliche, einfache Weise enthält, was die Welt expliziert[,] in besonderen Gestalten unterschieden darstellt. Was von der Philosophie gilt, gilt nicht nur der Philosophie. Diese ist ein rein metaphysisches, körperlose Wesen. Was die Absonderung der Sache von zufälligen, sinnlichen Akzidenzen betrifft, so kommt übrigens diese

momento che questo essere delle cose in Dio è soltanto un essere ideale, rappresentato. Bisogna perciò arrivare al panteismo reale, in cui la materia stessa è posta in Dio, ossia Dio è inteso come un essere materiale.

[*] Il pensiero creatore di Dio è il pensiero della speculazione. L'intelletto finito è determinato dalle cose. «L'intelletto creato, dice il filosofo cristiano Cornelius Martini, è misurato dallo stesso oggetto, ma viceversa non lo misura... giacché l'intelletto non conferisce l'essenza alla cosa. Infatti solo l'intelletto divino può conferire alla cosa in divenire l'essenza, così anche la verità. Soltanto lui infatti è creatore» [...?]. Dunque le cose non si regolano secondo l'intelletto divino, né l'intelletto divino secondo le cose, come in Kant secondo l'io. Questo pensiero, che dunque la teologia trasferisce in Dio, è il pensiero speculativo, soltanto che a questo essa attribuisce una forza sensibile, capace di produrre le cose sensibili nella loro sensibilità. Però come posso attribuire a Dio questo pensiero senza con ciò pensare realmente le cose non come determinate dal pensiero? Tu hai almeno un'idea generale di questo pensiero. Le idee di Dio, le cose in Dio non sono diverse dalla sua essenza, a differenza che da noi; egli non si riferisce a un altro; non è determinato. Questo è il pensiero logico di Hegel, lo spirito logico, in cui l'oggetto del pensiero non è distinto dall'essenza del pensiero.

L'intelletto divino non è quindi se non la ragione speculativa [*] nella sua distinzione dal pensiero empirico, che è determinato dalle cose sensibili e da loro ricava universalità, leggi; al contrario il pensiero speculativo ha nel concetto l'oggetto nella sua totalità e verità, distaccato dagli accidenti della sensibilità, che sono congiunti ad esso in quanto reale, cioè sensibilmente esistente. In verità anche il filosofo, in quanto uomo, dipende dai condizionamenti sensibili, ma appena si è sollevato alla speculazione, spezza nella scala questi piuoli e si trova così nel regno della verità pura, non sensibile, assoluta, che pur in modo semplice, non sensibile contiene tutto ciò che il mondo esplica, presenta distintamente in particolari figure. Ciò che vale per la filosofia, vale non soltanto per lei. Essa è un essere semplicemente metafisico, incorporeo. Per quanto riguarda la separazione della cosa dagli accidenti casuali, sensibili, questo avviene del resto già anche nella vita, nell'intuizione sensibile, in cui noi non notiamo il suolo, i raggi del sole, le

auch schon im Leben, in der sinnlichen Anschauung vor, wo wir nicht den Boden, Sonnenstrahlen, Wangen und ihre Mängel an einem Menschen bemerken, der uns interessiert. So löst sich also die Theologie in der Philosophie — d. h. Gott im Verstand des Menschen ab, aber was einmal im Verstand aufgelöst ist, muß sich endlich auch im Herzen, in Menschheit, im Leben auflösen.

[*] *Übergang von der Theologie zur Philos[ophie]* ≡ ≡ [1].

[1] [Drittes Blatt (Doppelblatt)]

- 4v Leben ist aber nur der Mensch[.] Leben ist nicht das, was man im gewöhnlichen Leben Leben nennt. Auch Denken, auch Schreiben ist Leben, wenn es aus dem Leben kommt und zu Leben wird. Die Verwandlung der göttlichen Substanz in Fleisch und Blut ist das Abendmahl der Philosophie — der letzte Akt, der letzte Lebensakt der Theologie. Gott ist ein Vorwurf, den wir zu tilgen haben; so lange wir ihn außer uns haben, so lange wir einen Gott glauben, so lange sind wir gottlos. Nur der Gottlosigkeit gegenüber gibt es einen Gott. Das Gottglauben führt zum Gott-sein. Die Negation der Religion, der Theologie hat die Theologie selbst in ihrem Glauben an Gott[,] wo kein realer Unterschied zwischen Gott und Mensch mehr ist, wo der Mensch will, was Gott[,] und Gott will, was der Mensch will, wie der heilige Anselmus sagt, wo alles dem Menschen untertan ist, gleiche Gewalt mit Gott hat, also nicht mehr sich vor ihm demütigt, kurz nicht mehr gläubig[,] noch mehr religiös zu ihm verhält, wo der Zwiespalt zwischen Gott und Mensch aufgehoben [wird], Gott nichts Anderes ist und will als der Mensch, wo also das, was ihm nur Objekt ist, Subjekt, Mensch wird. Dort ist die vollkommene Vermenschlichung Gottes — aber eben auch Vergöttlichung des Menschen. Dort ist kein Gott mehr. Dort ist Seligkeit, reine Sinnlichkeit — reine, differenzlose Identität, obgleich natürlich noch die Phantasie auch hier noch ganz phantastische Differenzen übrigläßt, aber wo sie rücksichtslos, offenbar,

guance e i loro difetti in un uomo che ci interessa. Così dunque si risolve la teologia nella filosofia — ossia Dio nell'intelletto umano, ma ciò che appunto si è risolto nell'intelletto, deve alfine risolversi anche nel cuore, in umanità, nella vita.

[*] *Passaggio dalla teologia alla filosofia* ≡≡≡ [1].

[1] [Terzo foglio (doppio)]

Vita è però solo l'uomo. Vita non è ciò che nel vivere comune si chiama vita. Anche pensare, anche scrivere è vita, se dalla vita promana e vita diventa. La transustanziazione della sostanza divina in carne e sangue è l'ultima cena della filosofia — l'ultimo atto, l'ultimo atto di vita della teologia. Dio è un rimprovero, che dobbiamo cancellare; finché lo teniamo al di fuori di noi, finché c r e d i a m o in un Dio, siamo a t e i. Solo come corrispettivo dell'ateismo c'è un Dio. Il credere in Dio conduce all'essere Dio. La negazione della religione, della teologia è nella teologia stessa, nella sua fede in Dio, dove non v'è piú reale differenza fra Dio e l'uomo, dove, come dice s. Anselmo, l'uomo vuole ciò che Dio vuole e Dio ciò che l'uomo vuole, dove tutto è sottomesso all'uomo, che ha uguale potere di Dio e dunque non si umilia piú davanti a lui, in breve non si rivolge piú a lui né con atteggiamento di fede, né con atteggiamento religioso, dove la separazione fra Dio e uomo è tolta e Dio non è e non vuole altro se non ciò che è e vuole l'uomo, dove dunque quanto è per lui solo oggetto, diventa soggetto, uomo. Lí è la completa umanizzazione di Dio — ma appunto anche la divinizzazione dell'uomo. Lí non c'è piú un Dio. Lí c'è beatitudine, pura sensibilità — pura identità senza differenze, benché naturalmente la fantasia lasci ancora sussistere anche qui differenze assolutamente fantastiche, ma laddove essa si esprime senza riguardi, apertamente,

- 5r wahrhaft sich ausspricht, negiert sie die Differenz von Gott und Mensch im Genuß der Subjektivität.

Die neuere Philosophie suchte ein Unmittelbares, unmittelbar Gewisses. Schon hierin lag der Zweifel an der Gewißheit Gottes. Wenn Gott noch ein unmittelbar Gewisses gewesen wäre, wie er es in den frommen Denkern des Mittelalters war, was hätte dem Menschen näher gelegen, als eben dieses auch zum Prinzip der Philosophie zu nehmen? Aber eben dem Menschen war der Mensch gewisser und näher, als Gott [*]. Gott ist keine unmittelbare Gewißheit. Das [1], was er seinem Wesen nach ist, offenbart sich jetzt für den allerdings, der ihn einmal glaubt, dem das Mittelbare gewiß ist, dessen Standpunkt selbst der der Abstraktion, der Übersinnlichkeit, der Übermenschlichkeit [ist]; für [2] den freilich ist, weil er dies selbst, ein abstraktes Wesen, ist, das abstrakte Wesen ein gewisses. Wenn ich von Vorurteilen von Jugend auf überfüllt wäre, was wäre gewisser, sagt Cartesius, als daß Gott ist? Aber [3] eben von Vorurteilen von Jugend auf sich dagegen trennen, das ist per se nichts unmittelbar Gewisses; ich muß sie erst entfernen, ich muß erst losstigen, was zwischen Gott und mir ist. Gott ist ein Objekt und zwar ein durch das Denken vermitteltes Objekt.

[*] Da das Wesen der neueren Philosophie der Mensch [ist] — so ist sie wesentlich Philosophie nicht für sich sondern für den Menschen: sie ist auch als theoretisch wesentlich praktisch. Die neuere Philosophie ist nichts anderes, als das zum Bewußtsein erhobene, als philosophisch[es] oder religiöses Prinzip ausgesprochene Wesen der neueren Zeit. Sie ist das Wort, welches die neuere Zeit im Sinn hatte. Es wurde kein anderes Wort gefunden und keines, welches dem innersten Bedürfnis des Menschen allseitiger entsprach — als das Wort Mensch.

[1] Das *ms*: Daß

[2] [ist]; für *ms*: ist, für

[3] ist? Aber *ms*: ist. Aber

- 5v Daher entsteht der Beweis; daher das Bedürfnis eines Beweises. Der Beweis ist nichts anderes als der Beweis davon, daß Gott kein unmittelbares Objekt ist. Eben weil er ein gedachtes, soll bewiesen werden, daß er kein gedachtes, eben weil er ein vermitteltes, so soll bewiesen werden, daß er ein unmittelbares ist. Der

veramente, nega la differenza di Dio e uomo nel godimento della soggettività. 5r

La filosofia moderna cercò un *i m m e d i a t o*, qualcosa di immediatamente *c e r t o*. Già in questo era insito il dubbio nella certezza di Dio. Se Dio fosse stato ancora una certezza immediata, come era nei pii pensatori del medioevo, che cosa sarebbe stato più ovvio all'uomo, se non appunto assumerlo anche come principio della filosofia? Ma in verità per l'uomo era più certo e più vicino l'uomo, anziché Dio [*]. Dio non è una certezza immediata. Ciò che egli è secondo la sua essenza, si rivela ora se si prende in considerazione colui che appunto crede in lui, per il quale è certo ciò che è mediato e il cui punto di vista è proprio quello dell'astrazione, del superamento della sensibilità e dell'umanità; per costui indubbiamente l'essere astratto è una certezza, giacché egli stesso è tale, ossia un essere astratto. Se io, dice Cartesio, fin dalla gioventù fossi inzeppato di pregiudizi, che cosa sarebbe più certo se non che Dio è? Ma appunto il fatto di distaccarsi fin da giovane dai pregiudizi, questo non è per sé nulla di immediatamente certo; prima devo rimuoverli, prima devo cancellare ciò che si frappone fra Dio e me. Dio è un oggetto, anzi un *o g g e t t o m e d i a t o* dal pensiero.

[*] Giacché l'essenza della filosofia moderna è l'uomo — essa è essenzialmente filosofia non per sé — bensì per l'uomo: essa è anche, in quanto teoretica, essenzialmente pratica. La filosofia moderna non è altro che l'essenza del tempo moderno, elevata a coscienza, espressa come principio filosofico o religioso. Essa è la parola, che il tempo moderno aveva in animo. Nessun'altra parola fu trovata e nessuna che più esaurientemente rispondesse al più intimo bisogno dell'uomo — che la parola 'uomo'.

Da ciò nasce la prova; da ciò il *b i s o g n o* di una prova. La prova non è altro che la dimostrazione concreta del fatto che Dio non è un oggetto *i m m e d i a t o*. Proprio perché egli è un pensato, bisogna provare che non è un pensato, proprio perché è un mediato, bisogna provare che non è tale. La prova nasce appunto solo quando su Dio, 5v

Beweis entsteht allerdings erst, wenn gedacht wird über Gott, der bisher nur Objekt des Glaubens war, und also dem Denken als ein Gedachtes nur erscheint. Aber er hat zum Zweck den Beweis, daß er kein Gedachtes ist. Sowie Gott gedacht wird, entsteht der stillschweigende Zweifel: ob er ist. Diesen Zweifel, diesen Schein will man beseitigen.

Aber auch als Geglaubtes ist er nur ein Geglaubtes — d. i. Subjektives. Sonst würde der Glauben nicht zum Denken übergehen; das Bedürfnis im Menschen nicht entstehen, des Geglaubten durch das Denken gewiß zu werden. Allerdings hat der Beweis auch zum Zweck, daß das, was geglaubt wird, mit der Vernunft übereinstimmt, die Glaubenswahrheit Vernunftwahrheit ist. Aber bei den besonderen Glaubensgegenständen handelt es sich um den Beweis der Möglichkeit; bei dem allgemeinen Glaubensgegenstand, dem allgemeinen Prinzip[,] um die Wirklichkeit, um das Sein. Freilich soll auch hier die Möglichkeit hinzugefügt werden: nämlich daß dieses Sein einen Vernunftgrund für sich hat, daß Gott gar nicht anders, denn als seiend gedacht werden kann, Sein im Begriffe desselben liegt.

6r Die Gewißheit, welche aber die neuere Philosophie setzt [*], ist selbst nur eine abstrakte, eine gedachte, denn es liegt zugleich die Voraussetzung, die Quelle der Theologie zu Grunde, daß das Sinnliche nichts Gewißes, nichts Unmittelbares ist [**]. Es ist nur die individualisierte, auf den Menschen angewandte Gewißheit des ontologischen^[1] Beweises [***]. Cogito ergo sum. Dieses Sum ist aber eben so ein abstraktes, von allen sinnlichen Realitäten abgesondertes Sein, wie das Sein im ontologischen Beweis — ein nur gedachtes Sein. Die Cart[esianische] Philos[ophie] hat die formale Gewißheit von der Identität des Seins und Denkens in den Menschen [****] konzentriert, aber den Inhalt derselben auch in Gott gelassen, als Objekt. C[artesianus] geht daher von der Gewißheit seiner selbst aus, beginnt mit ihr, aber geht sogleich wieder über zum alten ontologischen Beweis [*****], um sich dadurch eines Inhalts zu versichern. Diesvielmehr setzt wieder nur die formelle Gewiß[heit] von diesem Inhalt. C[artesianus] ist der Widerspruch zwischen Selbstgewißheit und Gottesgewißheit [*****], Mensch und Gott, An-

fino ad allora oggetto semplicemente di fede, si comincia a pensare e dunque al pensiero appare semplicemente come un pensato. Ma essa ha per scopo di dimostrare che Dio non è un pensato. Non appena Dio comincia ad essere pensato, sorge tacitamente il dubbio se egli davvero esista. Questo dubbio, questa parvenza si vuole eliminare.

Tuttavia anche in quanto creduto, egli è soltanto un creduto — ossia soggettivo. Altrimenti la fede non trapasserebbe nel pensiero; non sorgerebbe nell'uomo il bisogno di accertarsi attraverso il pensiero di ciò che crede. In verità la prova ha anche per scopo di dimostrare che quanto si crede concorda con la ragione, che la verità di fede è verità di ragione. Ma per gli oggetti particolari della fede si tratta di provarne la possibilità, per l'oggetto universale di fede, per il principio universale di provarne invece la realtà, l'essere. Certamente anche qui bisogna annettere la possibilità, vale a dire, che questo essere abbia per sé un fondamento razionale, che Dio non possa essere altrimenti pensato che come esistente, che l'essere sia insito nel concetto dello stesso.

La certezza però che la filosofia moderna pone, è pure [*] semplicemente una certezza astratta, pensata, giacché insieme ha alla base il presupposto, la fonte della teologia, ossia la convinzione che il sensibile non sia nulla di certo, nulla di immediato [**]. È semplicemente la certezza individualizzata, applicata all'uomo della prova ontologica [***]. « Cogito ergo sum ». Questo 'sum' è però altrettanto un essere astratto, distaccato da tutte le realtà sensibili, quanto l'essere nella prova ontologica — un essere solo pensato. La filosofia cartesiana ha concentrato nell'uomo [****] la certezza formale dell'identità di essere e pensiero, ma ha anche lasciato in Dio come oggetto il contenuto di essa. Cartesio perciò parte dalla certezza di sé stesso, comincia con essa, ma ripassa subito all'antica prova ontologica [*****] per assicurarsi così un contenuto. In tal modo anzi non fa che riproporre la certezza formale di questo contenuto. Cartesio è la contraddizione fra certezza di sé e certezza di Dio [*****], uomo e Dio, antropologia e teologia. Di sé stesso Cartesio è certo senza Dio, ma degli altri egli diventa certo solo median-

thropologie und Theologie. Seiner selbst ist Cartesius gewiß ohne Gott, aber der Anderen wird er nur gewiß durch Gott. Wir haben hier den ersten Ansatz zu einer gottlosen Anthropologie, gleichsam den mathematischen Punkt derselben. Aber zugleich ist Gott noch eine Gewißheit, ob der Verwandtschaft. Gott ist ein abstraktes Wesen, aber

[*] ≡≡ [?].

[**] Die Philosophie muß jetzt gegründet werden auf etwas allgemein Menschliches, allgemein Einleuchtendes.

[***] Das vom Menschen unabsonderliche, das ihm nächste, das unmittelbar gewisse Wesen für den Menschen — ist allein der Mensch.

[****] — Es gibt nur zwei Wissenschaften — Physiologie — und Anthropologie — die Metaphysik ist die Sache [?] des abstrakten Verstandes — Verstandes für sich selbst betrachtet.

[*****] Der objektive Geist ist nicht anderes als der wahre subjektive Geist desselben endlich, sich als eine objekt[ive] Real[ität] seiend [??], mein — objektiver Geist.

[*****] Das Wirkliche ist nur das Totale — ganze und das wirkliche Ding ist nur das ganze Ding. Das ganze Ding ist aber nur dem ganzen Wesen auch Gegenstand.

[1] ontologischen *ms*: ontologisches

[2] [Viertes Blatt (Doppelblatt)]

6v « Cogito ergo sum » ist auch nur noch ein abstraktes, übersinnliches Wesen. Er findet also in Gott sich, sein wahres Wesen ausgesprochen. Gott ist ohne Körper, ohne Materie, aber er nur als gedachtes; daß er ohne Sinne, ohne Körper [ist], ist nur eine Abstraktion, eine Fiktion. Gott ist durch sein Wesen, was er nur durch Denken, durch Abstraktion, Gott *per se* ein abstraktes Wesen, er [1] nur ein abstrahierendes oder jener *revera*, in der Tat, dieser nur in der Abstraktion abstraktes Wesen. Also ist ihm erst in Gott das wahre und sein wahres Wesen Gegenstand, dann darin nur spricht der Mensch sein wahres Wesen aus, was er als das wahre Wesen erklärt. Das in das Wesen verwandelte[,] sein Wesen ist Gott. Der Mensch verwandelt notwendig das Besondere in ein Allgemeines[,] er universalisiert das Seinige unendlich im Affekt. [“] Ach! was ist der Mensch [“], ruft der Leidende aus. [“] Alle Menschen sind erbärmlich [“], ruft der von diesem oder jenem

te Dio. Qui abbiamo il primo avvio verso una antropologia atea, quasi, per così dire, il punto matematico di essa. Ma nello stesso tempo Dio è ancora una certezza, a causa della parentela. Dio è un essere astratto, ma

[*] ≡≡ [1].

[**] La filosofia deve ora essere fondata su qualcosa di universalmente umano, di universalmente evidente.

[***] L'essere inseparabile dall'uomo, a lui più vicino, immediatamente certo è per l'uomo — unicamente l'uomo.

[****] Ci sono solo due scienze — fisiologia — e antropologia — la metafisica è l'ambito dell'intelletto astratto, per sé stesso considerato.

[*****] Lo spirito obiettivo non è altro che il vero spirito soggettivo che alla fine è a sé come una realtà obiettiva, il mio spirito obiettivo.

[*****] Realtà è solo la totalità — l'intero e solo la cosa intera è la cosa reale. La cosa intera è però anche oggetto solo all'essere intero.

[1] [Quarto foglio (doppio)]

anche « cogito ergo sum » rimane ancora un essere astratto, soprassensibile. Cartesio dunque ritrova in Dio sé, il suo vero essere. Dio è senza corpo, senza materia, al contrario lui è tale solo in quanto pensato; che egli sia senza sensi, senza corpo, è semplicemente un'astrazione, una finzione. Dio è per sua essenza ciò che lui è solo mediante il pensiero, mediante l'astrazione, Dio è per sé un essere astratto, lui solo un astraente, o, in altri termini, quello un essere astratto *revera*, di fatto, questo solo nell'astrazione. Se dunque costui solo in Dio ha per oggetto la vera e la sua vera essenza, allora in quello non fa che esprimere la sua vera essenza, ciò che dichiara essere la vera essenza. La sua essenza tramutata nell'Essenza è Dio. L'uomo converte necessariamente il particolare in un universale, universalizza infinitamente nell'affetto ciò che lo riguarda. « Ah! che cos'è l'uomo! » esclama colui che soffre. « Tutti gli uomini sono meschini », esclama colui che è stato ingannato da

erbärmlichen Streich Getäuschte und Betrogene aus! [“] Wir wissen nichts, es ist unmöglich, dies zu wissen [”], ruft der aus, der sich vergeblich den Kopf zerbricht, eine harte Nuß aufknacken will, den sein Verstand verhindert, das oder jenes zu begreifen. So verwandelt denn überhaupt der Mensch sein Wesen in das Wesen schlechtweg. Und dieses sein Wesen, welches zugleich das Wesen schlechtweg ist, das Wesen, dem keines gleicht, dem alles weicht und alles dient, ist das göttliche Wesen. Beschränktester Kopf

[1] Wesen, er *ms*: Wesen; er

- 7r ist, der nicht erkennt, daß was nicht des Menschen eigenes Wesen ist, er nicht als das Wesen erfassen kann. Alle Menschen denken sich daher auch entsprungen aus dem, was sie als Gott erkennen, und endlich wieder zurückkehrend zu dem, woraus [1] sie gekommen [sind]. Wer die Sonne anbetet, als Gott verehrt, ist ein vom Sonnenschein faszinierter Mensch. Er ist entzückt oder erschreckt über die Macht und Pracht der Sonne. Es gehört zur Charakteristik dieses Menschen, daß die Sonne solchen Eindruck auf ihn macht. Die Sonne begrenzt, wie der Horizont seine Augen, so seinen Geist [2]. Sie ist das Höchste, was er denken kann. Das augenfälligste Wesen der Natur ist ihm das Höchste. Aber warum? Weil Glanz, Schein[,] seinen Augen imponiert, weil er ein augensinnlicher oder augenscheinlicher Mensch ist, weil Tag und Nacht, Wärme und Kälte dem Augenschein nach an die Sonne gebunden ist, weil er nur urteilt nach dem Augenschein, weil der Augenschein seine Vernunft ist, sein Wesen. Je weiter der Mensch mit seinen Gedanken geht, desto weiter erstreckt sich auch natürlich sein Wesen. Je weiter sich der Sinn erstreckt, je weiter erstreckt sich auch das Tier. Wo die Gedanken des Menschen ein Ende haben, da hat auch sein Wesen ein Ende [*]. Wer keine anderen Gebräuche, Sitten, Vorstellungen, Menschen kennt als die seines Landes oder seines Staates, ist beschränkt. Nur mit der Vorstellung erweitert sich das Wesen des Menschen. Je mehr einer weiß, desto universeller ist auch seine Person, sein ganzes Wesen — wenn wenigstens dieses Wissen nicht bloß ein quantitatives, ein bloß

questo o quel colpo meschino. « Noi non sappiamo nulla, è impossibile sapere questo », esclama colui che invano si rompe il capo volendo come spaccare una dura noce, colui al quale il suo intelletto impedisce di comprendere questo o quello. Così infatti in genere l'uomo tramuta la sua essenza nella essenza in assoluto. E questa sua essenza, che nello stesso tempo è l'essenza in assoluto, l'essenza, a cui nessuna è pari, a cui ogni cosa cede e serve, è l'essere divino. Una testa ben limitata

è colui che non riconosce l'impossibilità per l'uomo di cogliere come l'essenza ciò che non gli sia proprio. Tutti gli uomini perciò pensano anche di provenire da colui che riconoscono come Dio e alla fine di ritornare là donde sono venuti. Chi adora il sole, chi lo venera come Dio, è un uomo affascinato dallo splendore del sole. È estasiato o sgomento per la potenza e la magnificenza del sole. Caratteristica di quest'uomo è che il sole faccia su di lui tale impressione. Il sole delimita il suo spirito, come l'orizzonte i suoi occhi. Esso è la cosa più alta che può pensare. L'essere più palese della natura è per lui il più alto. Ma perché? Perché lo splendore, l'apparenza si impone ai suoi occhi, perché è un uomo sensibile o impressionabile alla vista, perché secondo l'apparenza giorno e notte, caldo e freddo sono legati al sole, perché egli giudica soltanto secondo l'apparenza, l'apparenza è la sua ragione, la sua essenza. Quanto più l'uomo progredisce col suo pensiero, tanto più si estende anche naturalmente il suo essere. Quanto più i sensi si estendono, tanto più si estende anche l'animale. Laddove il pensiero dell'uomo ha una fine, ha una fine anche il suo essere [*]. Chi non conosce altri usi, costumi, mentalità al di fuori della sua regione o del suo stato, è limitato. Solo con la rappresentazione si estende l'essere dell'uomo. Quanto più uno sa, tanto più universale è anche la sua persona, l'intero suo essere — se almeno questo sapere non è semplicemente un sapere quantitativo, cronachistico. Così come

polihistorisches ist. Wie du Gott denkst, so denkst du überhaupt. Er ist nur die Gattung deines Denkens, deines Fühlens.

[*] Ein beschränkter Kopf und [ein] beschränkter Mensch ist identisch.

[1] woraus *ms*: was

[2] seinen Geist *ms*: seines Geistes.

- 7v Also C[artesianus] ist das abstrakt seiende Wesen das wahre, d. h. die Theologie ist ihm zugleich noch Wahrheit oder Gewißheit. Das Sein der Dinge ist ihm daher ein vermitteltes durch das Sein des abstrakten, übersinnlichen Wesens[;] durch sein wahres Wesen vermittelt er also sein abstraktes Wesen mit seinem wirklichen Wesen, welches zugleich leiblich, sinnlich, körperlich ist. Die Gewißheit seiner Wirklichkeit und der sinnlichen Dingen überhaupt ist ihm also eine abgeleitete, vermittelte, weil ihm das vermittelte Wesen das unmittelbare ist. Die Dingen hängen von Gott ab, also liegt ihre Gewißheit nicht in ihnen, sondern in Gott. C[artesianus] kann mit dem C[ogito] e[rgo] s[um] nichts anfangen, er muß also seine Zuflucht zu Gott nehmen. Er ist das Asyl seiner Ignoranz. Er bringt zur Erscheinung, was Gott an sich ist, weil der Gegensatz da ist — das denken, das wissen wollen. Ebenso war in Kants Argument, wo Gott als Postulat nur die ursprüngliche Ursache Gottes augenfällig geworden ist.

Im Mittelalter war Gott Objekt, oder er war auch Prinzip der Philosophie, aber als Objekt. In der neueren Philosophie wurde er, kann man sagen, immanentes Prinzip der Philosophie. Auch C[artesianus] macht Gott zum Prinzip der Philosophie, *Princip[ia] Philos[ophiae]* § 24. § 28. Aber er ist nur ein formales Prinzip. Er ist nur das Prädikat der Wahrhaftigkeit, woraus deduziert wird [*]. Er ist nur die Bestätigung, daß das wahr ist, was dem C[artesianus] aus sich selbst gewiß ist. Gott täuscht den Menschen nicht; er würde aber den Menschen täuschen, wenn das, was sein ihm von Gott verliehenes Denkvermögen als wahr zeigt, was er klar und deutlich einsieht, was ihm also sich als wahr stellt und aufdringt, nicht wahr wäre. Gott ist nur die Realität des Idealen, des Vorgestellten. Gott kann trennen und kennen wirklich, was der Geist unterscheidet. Das Ich des C[artesianus] ist ganz leer,

pensi Dio, pensi in generale. Egli è soltanto il genere del tuo pensare, del tuo sentire.

[*] Una testa limitata e un uomo limitato sono la stessa cosa.

Dunque per Cartesio l'essenza astrattamente sussistente è quella vera, ciò significa: la teologia è per lui nello stesso tempo ancora verità o certezza. Perciò l'essere delle cose è per lui mediato dall'essere dell'essenza astratta, soprasensibile; egli quindi attraverso la sua vera essenza media la sua essenza astratta con la sua essenza reale, che è insieme materiale, sensibile, corporea. La certezza della sua realtà e delle cose sensibili in generale è allora per lui una certezza derivata, mediata, giacché per lui l'essere mediato è quello immediato. Le cose dipendono da Dio, la loro certezza sta dunque non in loro, ma in Dio. Con il 'cogito ergo sum' Cartesio non può combinare nulla e perciò deve rifugiarsi in Dio. Questi è l'asilo della sua ignoranza. Egli mette in chiaro che cosa è Dio in sé stesso, giacché è presente qui il contrasto — il voler pensare, il voler sapere. Altrettanto avvenne nella dimostrazione di Kant, dove evidentemente Dio come postulato diventò semplicemente la causa originaria di Dio.

Nel Medioevo Dio era oggetto, o meglio, era anche principio della filosofia, ma in quanto oggetto. Nella filosofia moderna egli divenne, possiamo dire, principio immanente della filosofia. Anche Cartesio fa di Dio il principio della filosofia, *Principia Philosophiae* § 24. § 28. Ma egli è soltanto un principio formale. È soltanto il predicato della veridicità, da cui procede la deduzione [*]. È soltanto la conferma del fatto che ciò di cui Cartesio è certo da lui stesso, è vero. Dio non inganna l'uomo; ora però lo ingannerebbe se non fosse vero ciò che la sua facoltà conoscitiva conferitale da Dio gli indica come vero, ciò che egli vede in modo chiaro e distinto, ciò che quindi gli si esibisce e impone come vero. Dio è solo l'esser reale dell'ideale, del rappresentato. Dio può separare e conoscere realmente ciò che lo spirito distingue. L'io di Cartesio è assolutamente vuoto,

[*] Allerdings noch andere[,] aber unbestimmte Prädikate. So macht er Gott zur *a*llg*e*m*e*i*n*e*n* und *p*r*i*m*i*t*i*v*e*n Ursache aller Bewegungen, folgert aus dem unveränderlichen Sein Gottes auch die Unveränderlichkeit seines Wirkens, daß also Gott dieselbe Quantität der Bewegungen erhält, welche ursprünglich bei der Erschaffung die Materie gehabt [hatte], ferner aus der Unbeweglichkeit Gottes, daß jedes Ding in dem Zustand beharre, in dem es sich befinde, wenn nicht äußere Gründe es stören.

8r es ist nur formale Gewißheit, Bewußtsein ohne ein *W*e*s*e*n* in [*] sich zu haben. Dieses Wesen als Objekt des Bewußtseins ist Gott, in welchem aber zugleich die vollständige Selbstgewißheit des Geistes erst enthalten ist, denn Gott sagt zu Allem, was der Geist spricht[:] Ja [¹] — so ist es, wie du dir es vorstellst, du hast Recht. C[artesianus] ist hier ganz in den populären, gemeinen[,] religiösen Vorstellungen und deren Widersprüchen befangen. Er demütigt, neigt sich vor Gott, aber er ist zugleich seine Position. Er ist abhängig von Gott, kann sich nicht erhalten, hat sich nicht das Sein gegeben, Gott ist seine Ursache. Aber diese Ursache ist eine eitle, wahrhaftige und zwar gegen den Menschen wahrhaftige — wie die Wahrhaftigkeit Gottes in der Theologie darin besteht, daß er das dem Menschen gegebene Wort hält. Gott ist der Herr des Menschen nur, um sein untertänigster Diener zu sein. Er wird mit aller Macht ausgestattet, um das tun zu können, was der Mensch will. Gott ist die Ursache von sich selbst, um die Ursache von allem Anderen sein zu können — er hat alle Eigenschaften nur um der Wesen willen, die außer ihm sind; er ist unendlich um des Endlichen willen, allmächtig, um des Schwachen willen. Gott ist Alles, aber wenn er nicht für das Endliche, für den Menschen ist, so ist er Nichts. Gott ist an und für sich das *s*e*n*e*r* *s*e*l*b*s*t *g*e*w*i*s*s*e* *W*e*s*e*n* des Menschen — die Garantie, die Bestätigung seiner Wünsche, Bedürfnisse — aber, wo ein religiöses Verhältnis noch stattfindet, nur latent. Aber in C[artesianus] hat sich der Mensch *a*n *s*i*ch* schon emanzipiert, er ist aus dem Zauber der Religion heraus, er ist *f*ü*r* *s*i*ch* *s*e*l*b*s*t seiner selbst gewiß. Hier tritt

[*] ≡≡≡ [²].

[¹] spricht: Ja *ms*: spricht, Ja

[²] [Fünftes Blatt (Doppelblatt)]

[*] In verità compaiono ancora altri predicati che però rimangono indeterminati. Così fa di Dio la causa prima e universale di tutti i movimenti e deduce anche dall'essere immutabile di Dio l'immutabilità del suo operare, sicché Dio mantiene la stessa quantità di movimenti che c'era all'origine nella creazione della materia, e inoltre dall'immobilità di Dio ricava il principio che ogni cosa persevera nello stato in cui si trova, se non la disturbano cause esterne.

è solo certezza formale, coscienza senza avere in sé un essere [*]. 8r
 Questo essere in quanto oggetto della coscienza è Dio, in esso però è insieme anche contenuta finalmente la completa certezza di sé dello spirito, infatti Dio dice a tutto ciò che lo spirito afferma: « Sí — è così come tu te lo rappresenti, tu hai ragione ». Cartesio è qui interamente impigliato nelle rappresentazioni popolari, comuni, religiose e nelle loro contraddizioni. Egli umilia, nega sé stesso davanti a Dio, ma questi è insieme anche la sua affermazione. Egli è dipendente da Dio, non può conservarsi da sé, non si è dato l'essere, Dio è la sua causa. Ma questa causa è una causa vana, veritiera e per di più veritiera nei confronti dell'uomo — come la veridicità di Dio nella teologia consiste nel mantenere la parola data all'uomo. Dio è il signore dell'uomo unicamente per essere il suo servo più sottomesso. Egli viene equipaggiato con ogni potere, affinché possa compiere ciò che l'uomo vuole. Dio è la causa di sé stesso per poter essere la causa di tutto il resto — egli ha tutte le proprietà solo in vista degli esseri che sono al di fuori di lui; è infinito in vista del finito, onnipotente in vista del debole. Dio è tutto, ma se non è per il finito, per l'uomo, non è nulla. Dio è in sé e per sé l'essenza dell'uomo certo di sé stesso — la garanzia, la conferma dei suoi desideri, bisogni — ma questo solo in modo latente, finché continua a sussistere un rapporto religioso. In Cartesio tuttavia l'uomo in sé stesso si è già emancipato, si è già sottratto all'incantesimo della religione, è per sé stesso certo di sé. Qui appare

[*] ≡≡≡ [1].

[1] [Quinto foglio (doppio)]

- 8v daher in die Erscheinung auf eine, dem religiösen Gemüt darum anstößige Weise, daß Gott nur der Vollstrecker der legislativen Gewalt ist, die der Mensch enthält. Die Religion ist eine absolute Monarchie, aber [1] in patriarchalischer Form. Der Mensch gehorcht unbedingt Gott, aber er weiß, daß Gott nur sein Wohl will, daß er den Menschen liebt. Gott ist der Repräsentant des Menschen, er vertritt ihn und hat keine andere Richtschnur, als das Wohl des Menschen. Gottes Macht ist unumschränkt, aber nur in seinem durch des Menschen Wohl bestimmten, beschränkten Willen[,] kein Hindernis in den Weg zu setzen. Also auch hier ist Gott ein durch den Menschen beschränktes Wesen. Aber diese Schranke erscheint als keine Schranke, weil Gott in seinem Willen identisch ist mit dem Willen des Menschen und umgekehrt der Mensch mit dem Willen Gottes. Kurz es ist hier eine patriarchalische Einheit. Aber wo sich der Mensch von Gott trennt, selbständig sich macht, da wird die absolute Monarchie in eine konstitutionelle Monarchie verwandelt, da wird der stillschweigende Vertrag zwischen Gott und Mensch in einem förmlichen Vertrag ausgesprochen. Da tritt sichtbarlich[,] als die gesetzgebende Macht[,] der Mensch, als die vollziehende[,] Gott auf. Da fällt es in die Sinne, daß Gott nur um des Menschen willen da ist, daß er nur dazu da ist, die Dekrete der Natur und des Menschen zu unterzeichnen, das *exequatur* darunter zu setzen. Das patriarch[alische] Verhältnis wird ein streng juridisches, das innige ein vorheriges. Gott und Mensch sind getrennt, nur Förmlichkeiten verbinden sie. Als die drei Weisen dieser Erscheinung sind zu bezeichnen[:] Cartesius — Leibniz: Theodizee — Kant: moralisches Postulat. Der Mensch ist heraus aus der Religion, aus Gott, aber er hat diese seine Irreligiosität noch nicht zur Religion erhoben:

[1] Monarchie, aber *ms*: Monarchie; aber

- 9r er braucht daher noch zu seinem an sich irreligiösen Zweck die alte Religion, den alten Glauben, er deshonoriert ihn, indem er ihm Ehre zu erweisen scheint. Bei Leibniz richtet sich Gott nach den Dingen, d. h. er ist nur noch ein formelles Wesen, eine formelle Vorstellung. Die gottlose Selbständigkeit der Dinge ist der wahre Sinn. Aber zugleich spukt noch der alte Gott im Kopf. Gott wird also beschränkt und be-

chiaro perciò, in un modo quindi scandaloso per l'animo religioso, che Dio è soltanto l'esecutore del potere legislativo, che l'uomo ha nelle sue mani. La religione è una monarchia assoluta, ma in una forma patriarcale. L'uomo obbedisce incondizionatamente a Dio, ma sa che Dio vuole soltanto il suo bene, che ama l'uomo. Dio è il rappresentante dell'uomo, lo sostituisce e non ha altra norma che il bene dell'uomo. La potenza di Dio è illimitata, ma solo all'interno della sua volontà, determinata, limitata dal bene dell'uomo, di non frapporre ostacoli a costui. Dunque anche qui Dio è un essere limitato dall'uomo. Ma questo limite non appare come tale perché Dio nella sua volontà si identifica con la volontà dell'uomo e viceversa l'uomo con quella di Dio. In breve, c'è qui una unione patriarcale. Ma appena che l'uomo si separa da Dio, appena che si rende indipendente, allora la monarchia assoluta si tramuta in una monarchia costituzionale, il tacito patto fra Dio e uomo viene espresso in un patto formale. Allora l'uomo appare chiaramente come il potere legislativo e Dio come quello esecutivo. Allora risulta evidente che Dio è qui solo in vista dell'uomo, che egli è qui solo allo scopo di firmare i decreti della natura e dell'uomo, di apporre in fondo l'*exequatur*. Il rapporto patriarcale diventa un rapporto strettamente giuridico, il rapporto interiore un rapporto previo. Dio e uomo sono separati, solo formalità li congiungono. Possiamo designare come i tre stadi di questo fenomeno: Cartesio — Leibniz: teodicea — Kant: postulato morale. L'uomo è fuori della religione, di Dio, ma non ha ancora elevato a religione questa sua irreligiosità:

per il suo scopo in sé irreligioso ha bisogno ancora dell'antica religione, dell'antica fede, egli la disonora nel momento in cui sembra renderle omaggio. In Leibniz Dio si conforma alle cose, ciò significa: è ancora soltanto un essere formale, una rappresentazione formale. L'atea indipendenza delle cose è il vero senso. Ma nello stesso tempo si aggira ancora per il capo il vecchio Dio. Dio viene dunque limitato e determi-

stimmt durch die Dinge. Gott fügt nur das Sein zu dem von dem selbständigen Verstand gedachten Dinge hinzu. Gott hat kein Wesen mehr in sich und für sich. Er ist nur der Schöpfer — die Ursache der Dinge — er ist nur, um nicht zu sein — wie sie sind, bedürfen sie [*] seiner nicht mehr, obgleich Gott noch konkurriert, d. h. Gott läuft nur nebenbei her; er ist nur ein Konkurrent; Welt und Gott wetteifern um den Preis der Selbständigkeit; zur Hälfte sind die Dinge ohne, zur Hälfte mit Gott, zur Hälfte atheistisch, zur Hälfte theistisch. Die Welt ist auf dem Sprung, davon zu laufen. So läuft der Vater neben seinem Kind her, welches bald wenigstens zur Unterstützung seiner Laufinstrumente [?] nicht mehr des Vaters bedarf. Gott wird zu einem endlichen Wesen gemacht, um dem Endlichen die Unendlichkeit mit der Zeit wenigstens vindizieren zu können. Gott ist nur ein Beispringer in der Not[,] sei es des Verstandes, sei es des Herzens, d. h. nun aber nichts anders, als[:] neben der Vorstellung von der Selbständigkeit der Dinge, neben der physikalischen Anschauung[,] läuft noch nebenbei her und mitunter die religiöse Vorstellung von der Abhängigkeit der Dinge; obgleich auch schon die Abhängigkeit ein Widerspruch ist, in dem man gewöhnlich auch schon eine gewisse Selbständigkeit damit verbindet, obgleich Abhängigkeit Selbstlosigkeit, Nichtigkeit ausdrückt.

[*] Der Satz der neueren Philosophie — was im Endlichen, gilt nicht im Unendlichen — ist auch schon in der Theologie enthalten, in der die Zeugung, die in Gott [ist], nicht sein soll wie die Zeugung im Menschen.

- 9v Aber sie wird entlehnt von den Verhältnissen, wo ein Wesen auch außer dem Verhältnis seiner Abhängigkeit noch selbständig ist. So ist der Schüler als Schüler abhängig vom Lehrer, aber als Individuum überhaupt selbständig. Dieses wendet man nun auch auf Gott [an] und gibt den Dingen Selbständigkeit; obgleich sie in Allem in Beziehung auf Gott abhängig sind, also Nichts für sich sind, also nicht in anderer Beziehung selbständig sind — denn sie sind ja in aller Beziehung hinsichtlich Gottes. Aber um sich auch einer Sphäre der Gottlosigkeit zu erfreuen, um nicht gar zu nichtig sich selbst zu fühlen, trägt man auch die Abhängigkeit im gemeinen Leben auf die religiöse Abhängigkeit über. Das Elend der Theologie ist daher in dieser, beson-

nato dalle cose. Dio non fa che aggiungere l'essere alla cosa, pensata dall'intelletto indipendente. Dio non ha piú in sé e per sé un'essenza. Egli è soltanto il creatore — la causa delle cose — è soltanto al fine di non essere — appena che le cose esistono, non hanno piú bisogno [*] di lui, benché Dio concorra ancora, ossia corra semplicemente parallelo; egli è soltanto un concorrente; mondo e Dio gareggiano per conseguire l'indipendenza; per metà le cose sono senza, per metà con Dio, per metà atee, per metà teiste. Il mondo è già in procinto di sganciarsi. Così il padre cammina accanto al figlio, che ben presto, almeno a sostegno dei suoi organi di deambulazione, non ha piú bisogno del padre. Dio è reso un essere finito per poter rivendicare al finito almeno col tempo l'infinità. Dio è soltanto un soccorritore nel bisogno, sia dell'intelletto, sia del cuore, questo però non significa altro se non che accanto alla rappresentazione dell'indipendenza delle cose, accanto alla concezione naturalistica corre anche parallelamente, di tanto in tanto, la rappresentazione religiosa della dipendenza delle cose; benché per sé la dipendenza sia già una contraddizione, in cui solitamente già si collega una certa indipendenza, anche se dipendenza significa privazione di sé, nullità.

[*] Il principio della filosofia moderna — ciò che vale nel finito non vale nell'infinito — è già presente anche nella teologia, per la quale la generazione che avviene in Dio non può essere come la generazione nell'uomo.

Ma il concetto è ricavato da quei rapporti, in cui un essere oltre al rapporto della sua dipendenza continua pure ad essere indipendente. Così lo scolaro in quanto scolaro è dipendente dal maestro, ma in quanto individuo in generale è indipendente. È appunto questa relazione che si applica anche a Dio, sicché alle cose è riconosciuta indipendenza, benché rispetto a Dio esse siano dipendenti in tutto e quindi non siano nulla per sé, dunque non possano essere indipendenti sotto altri aspetti — infatti rispetto a Dio esse sono appunto sotto ogni aspetto. Ma per usufruire anche di una sfera di ateismo, per non sentire proprio sé stessi una nullità, si trasferisce anche alla dipendenza religiosa quanto è proprio della dipendenza nella vita comune. 9v

ders der Leibnizschen Philosophie[,] offenbar. Es ist hier die Religion, die Theologie verbunden mit dem, was der Religion, was der Theologie widerspricht, die Negation der Theologie in der Festhaltung der Theologie. Freilich ist an und für sich auch schon in der Theologie die Negation Gottes, die Negation der Theologie enthalten, welche hier um so widerlicher den Menschen affiziert, weil [1] Gott an und für sich das Wesen des Menschen ist, also der Mensch nur für dieses Wesen sein soll, in ihm sich vergessen soll, während doch die Theologie gerade wieder dieses Wesen zu einem Wesen für den Menschen macht, der Mensch sich auf sich bezieht, Gott zum Mittel seiner selbst, des Menschen[,] degradiert.

[1] affiziert, weil *ms*: affiziert; weil

10r Habe ich einmal einen Gott im Kopf, so kann diese Vorstellung [*] keine so indifferente sein, wie etwa die Vorstellung dieser Pflanze, dieses Steins und [dieser] Quelle. Gott ist das Wesen, aus dem alle Wesen sind; er ist also die Idee der Einheit, des Grundes, des Zusammenhanges. Wie kann ich aber diese Vorstellung der Einheit haben, ohne den Trieb, diesen Gedanken zu realisieren, diese Einheit zu beweisen, durchzuführen? Wie [1] kann ich Gott als das Prinzip des Seins denken, ohne ihn zugleich als Prinzip des Denkens zu denken? Ich denke ihn ja schon als Denkprinzip, indem ich ihn als Prinzip des Seins denke.

Indem nun aber Gott aus einem Gedachten das Denkende selbst und zwar das sich selbst Denkende wird, so ist es notwendig, daß wie Gott, so das Denken nur als absolute Einheit sich erfaßt, außer der nichts ist, gleichwie außer Gott nichts ist [**]. Es entsteht hieraus die vielen unüberwindliche Schwierigkeit, den natürlichen Standpunkt des Menschen, den Unterschied in Subjekt und Objekt, aufzugeben, nicht als Mensch, sondern als Gott zu denken. Zugleich befreit sich aber der Mensch darin, weil er eine absolute Einheit von sich, nichts außer sich als Gegensatz hat, weil wie Gott, so Alles seine Philosophie ist. Dadurch ist sie aber auch die notwendige Bedingung der Freiheit geworden. Sie bürdete die ganze Last der himmlischen Ideenwelt dem Menschen auf, so daß er fast, unter dieser Last erdrückt[,] erlag, aber eben dadurch raffte er sich wieder empört auf, warf er nun diese Bürde weg

La miseria della teologia è perciò manifesta in questa filosofia, soprattutto nella filosofia leibniziana. La religione, la teologia è qui congiunta con ciò che contraddice la religione, la teologia, la negazione della teologia è implicata nella sua stessa conservazione. In verità nella teologia è già in sé e per sé inclusa la negazione di Dio, la negazione della teologia, che qui colpisce in modo ancor più ripugnante, giacché Dio è in sé e per sé l'essenza dell'uomo, dunque l'uomo deve esistere solo per questo essere, in lui deve dimenticarsi, mentre al contrario la teologia ritrasforma appunto questo essere in un essere per l'uomo, l'uomo si riferisce a sé stesso e degrada Dio a mezzo di lui stesso, dell'uomo.

Una volta che io abbia in testa un Dio, questa rappresentazione 10r
 [*] non può affatto essere così indifferente come, per esempio, la rappresentazione di questa pianta, di questa pietra e di questa fonte. Dio è l'essere, dal quale provengono tutti gli esseri; egli è dunque l'idea dell'unità, del fondamento, dell'insieme. Come posso allora avere questa rappresentazione dell'unità senza l'impulso a realizzare questo concetto, a dimostrare, ad attuare questa unità? Come posso pensare Dio come il principio dell'essere senza nello stesso tempo pensarlo anche come principio del pensiero? Dal momento che lo penso come principio dell'essere, lo penso già appunto come principio di conoscenza.

Ma nello stesso modo in cui Dio da oggetto pensato diventa il soggetto stesso pensante, anzi il soggetto che pensa sé stesso, è necessario che come Dio, così il pensiero si colga semplicemente come unità assoluta, fuori della quale non v'è nulla, come al di fuori di Dio non c'è nulla [**]. Da qui sorge la difficoltà, per molti insuperabile, di abbandonare il punto di vista naturale dell'uomo, la distinzione in soggetto e oggetto, di pensare non come uomo, ma come Dio. In questo modo però l'uomo nello stesso tempo si libera, giacché ha di sé stesso una unità assoluta e non ha più nulla fuori di lui come opposto, giacché come Dio, così tutto è la sua filosofia. Per questa via però tale unità è diventata anche la condizione necessaria della libertà. Essa addossò all'uomo l'intero carico del celeste mondo delle idee. sicché questi, schiacciato sotto

und erfaßte als Mensch sich als absolutes Wesen. Diese vollkommene Einheit, diese absolute Identität aller Gegensätze war das Vorbild der absoluten Einheit des Menschen mit sich selbst. Die radikale Freiheit entspringt nur aus der Philosophie [***] — alle andere Freiheit ist Halbheit, Schwäche, Unfreiheit.

Wie kann ich ein Allumfassendes, Allvermögendes, Allesbestimmendes, unendliches Wesen denken und doch nicht den Standpunkt dieses, sondern meines beschränkten Wesens zum Standpunkt des Lebens und Erkennens zu machen?

[*] *Übergang von der Theol[ogie] zur Philos[ophie]* [2].

[**] Wie der Gegenstand, so das Verhalten, so die Eigenschaft des Menschen. Die Philosophie wird blutleer, leidenschaftslos. Jetzt handelt es sich darum, mit Leidenschaft zu philosophieren. Aber es gibt auch politische Leidenschaften.

[***] Die Notwendigkeit des höchsten Prinzips hat solches zur Voraussetzung, daß der Verstand als das höchste Wesen ist.

[1] durchzuführen? Wie *ms*: durchzuführen. Wie

[2] [Sechstes Blatt (Einzelblatt)]

- 10v Wie kann ich die Vorstellung des Unendlichen haben, ohne mich selbst über das Endliche zu erheben? Die [1] Vorstellung von Gott richtet sich nach dem Grade der Bildung. Sie ist nicht unabhängig von einer Tätigkeit, Anschauung, Bildung. Wenn nicht die Dinge der Welt als endlich erscheinen, dann ist nicht das Unendliche gegeben, mit dem Endlichen ist zugleich das Unendliche gegeben. Die Vorstellung des Endlichen ist die Voraussetzung der Vorstellung des Unendlichen. Aber wie kann mir das Endliche als endlich erscheinen, wenn ich auf dem Standpunkt des Endlichen stehe und gebannt bin? Da erscheint mir es nicht so, ich bin verloren in dasselbe, es gilt mir für Wesen, Wahrheit; so wenig dem Tier, das im und vom Kot lebt, der Kot Kot ist, so wenig ist das Endliche, wenn es eine Realität für Kopf und Herz ist, wenn ich in ihm bin, in ihm denke und lebe, alle Gedanken und Gefühle von ihm habe, aus ihm schöpfe, für mich das Endliche. Erscheint es mir als endlich, so stehe ich also über ihm; ich stehe auf dem Standpunkt des Unendlichen. Wie soll ich also das, was mir einmal Objekt

questo peso, quasi dovette soccombere, ma proprio per questo egli si risollevò ribelle, gettò via questo fardello e, in quanto uomo, comprese sé stesso come essere assoluto. Questa perfetta unità, questa assoluta identità di tutti gli opposti fu l'immagine dell'unità assoluta dell'uomo con sé stesso. La libertà radicale sgorga solo dalla filosofia [***] — ogni altra libertà è fiacchezza, debolezza, schiavitù.

Come posso io pensare un essere che abbraccia ogni cosa, che può tutto, che determina tutto, un essere infinito e nondimeno assumere come orizzonte del vivere e del conoscere il punto di vista non di quello, bensì del mio essere limitato?

[*] *Passaggio dalla teologia alla filosofia* [1].

[**] Come l'oggetto, così il comportamento, la proprietà dell'uomo. La filosofia diventa senza sangue, senza passioni. Ora si tratta di filosofare con passione. Ci sono però anche passioni politiche.

[***] La necessità del principio supremo ha come presupposto il fatto che l'intelletto sia come l'essere supremo.

[1] [Sesto foglio (singolo)]

Come posso avere la rappresentazione dell'infinito senza elevare me stesso al di sopra del finito? La rappresentazione di Dio è conforme al grado di cultura. Essa non è indipendente da un'attività, una mentalità, una cultura. Se le cose del mondo non appaiono come finite, allora l'infinito non è dato, con il finito è dato insieme anche l'infinito. La rappresentazione del finito è la premessa della rappresentazione dell'infinito. Ma come può il finito apparirmi come finito, se io rimango confinato nell'orizzonte del finito? In questo caso esso non mi appare così, io sono perduto in esso, esso vale per me come l'essenza, la verità; come il putridume per l'animale, che vive in esso e di esso, non è tale, così il finito non è per me il finito, se è una realtà per la mia testa e il mio cuore, se in esso sono, in esso penso e vivo, da esso ho, ricavo tutti i miei pensieri e sentimenti. Se al contrario il finito mi appare come tale, allora sono al di sopra di esso; mi trovo nel punto di vista dell'infinito. Come posso dunque non assumere anche come principio di conoscenza ciò che è già per me oggetto di conoscenza? Come

10v

der Erkenntnis, nicht auch zum Prinzip der Erkenntnis machen? Wie soll ich es zum Objekt haben, ohne die mit demselben verknüpften Konsequenzen zu ziehen, ohne diese Idee zur Wahrheit zu machen? Es [2] ist hier ebenso wie mit der Idee des Guten, der Tugend. So lange ich das Gute nur im Kopfe habe, ohne sie in meinen Handlungen zu realisieren, ohne sie zum Lebensprinzip zu machen, so lange ist sie keine Wahrheit in mir, sondern nur eine Vorstellung. Und wenn ich einen Gott habe, der ein von aller Sinnlichkeit, Weltlichkeit, Materialität abgesondertes Wesen ist, so ist dieser Gott nur dann eine wahre, wirkliche Idee in mir und überhaupt eine Wahrheit, kein Schein, keine bloße Vorstellung, wenn ich diesen Gott auch in [der] Tat betätige, wenn ich selbst von der Materie mich absondere.

[1] erheben? Die *ms*: erheben. Die

[2] machen? Es *ms*: machen. Es

posso averlo come oggetto senza trarne le conseguenze implicate, senza assumere questa idea come verità? È qui la stessa cosa come per l'idea del bene, della virtù. Finché io ho il bene solo nella testa, senza realizzare tale idea nelle mie azioni, senza assumerla come principio di vita, essa non è una verità in me, ma solo una rappresentazione. E se io ho un Dio che è un essere distaccato da ogni sensualità, mondanità, materialità, allora questo Dio è in me una idea vera, reale e in genere una verità, non una finzione, non una semplice rappresentazione solo nel caso in cui io stesso mi distacchi dalla materia.

CENNI BIBLIOGRAFICI

Fondamentale è la bibliografia di H.-M. SAß in *S. W.*, XI, pp. 347-74, con il supplemento ad opera dello stesso A. in: *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach* (a cura di H. Lübke e H.-M. Saß), München - Mainz, Kaiser - Grünewald Verlag, 1975, pp. 263-80 e con le integrazioni e correzioni di U. SCHOTT, *Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel, 1825*, Göttingen, Vandenhoeck - Ruprecht, 1973, pp. 234-45.

Un ricchissimo e preciso elenco delle edizioni delle opere, dei singoli scritti, anche di quelli pubblicati postumi, degli epistolari, nonché di singole lettere secondo la data di pubblicazione è stato recentemente dato da C. CESA nel suo volumetto *Introduzione a Feuerbach*, Bari, Laterza, 1978, pp. 175-85; per questo nell'indicazione delle fonti ci limiteremo a richiamare gli strumenti principali, cui aggiungeremo qualche osservazione critica sul loro uso, e a segnalare le pubblicazioni recenti e rilevanti di inediti dal *Nachlaß*.

Principali strumenti

- L. FEUERBACH, *Sämmtliche Werke*, a cura dello stesso L. Feuerbach, Leipzig, O. Wigand, 1846-66, in 10 voll., non è attendibile per le modifiche, talvolta anche profonde, apportate alle opere già separatamente pubblicate.
- L. FEUERBACH, *Sämmtliche Werke*, a cura di W. Bolin e F. Jodl, Stuttgart - Bad Cannstatt, F. Frommann, 1903-11, in 10 voll. (ristampa 1959-60), pur essendo utile per il nuovo materiale in essa compreso, è ancor meno attendibile, giacché alle modifiche precedenti se ne aggiunsero altre per mano dei curatori.
- L. FEUERBACH, *Gesammelte Werke*, a cura di W. Schuffenhauer, Berlin, Akademie - Verlag 1967 ss., in corso di stampa. È l'edizione finalmente critica. La parte delle opere è ora interamente pubblicata (12 voll.), resta ancora da attendere quella riguardante gli inediti (4 voll.) e le lettere (3 voll.), nonché un ventesimo volume di indici.
- L. *Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, a cura di K. Grün, Leipzig e Heidelberg, C. F. Winter, 1874, in 2 voll., fondamentale per la priorità cronologica rispetto alle

altre raccolte di lettere e materiale inedito, difetta chiaramente di ordine e rigore critico.

Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach. Zum Sekulärgedächtniß seiner Geburt, a cura di W. Bolin, Leipzig, O. Wigand, 1904, in 2 voll.; questa raccolta è piú ordinata, ma anche disinvolta nell'omettere perché «privo di importanza» materiale che poteva gettar luce sui rapporti culturali di Feuerbach con l'ambiente hegeliano e con le correnti progressiste dell'Europa, mentre a tal punto privilegia i rapporti personali da favorire una visione quasi privatistica della figura di Feuerbach.

Recentemente H.-M. Saß nel ristampare l'edizione delle *Sämtliche Werke* di Bolin e Jodl, ha pubblicato come volume undicesimo gli scritti giovanili nel loro testo originario e come dodicesimo e tredicesimo l'epistolario del Bolin integrato con 21 nuove lettere, fra cui 18 a Ruge.

L. FEUERBACH, *Briefwechsel*, a cura di W. Schuffenhauer, Leipzig, P. Reclam, 1963, si distingue sia per l'inserimento di nuove lettere importanti dal punto di vista storico-politico, sia per la fedeltà rigorosa e l'apparato critico.

Materiale prezioso è contenuto anche in:

W. BOLIN, *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, Stuttgart, Cotta, 1891, e nella sua introduzione biografica all'epistolario da lui curato;

A. KOHUT, *Ludwig Feuerbach, sein Leben und seine Werke*, Leipzig, F. Eckardt, 1909.

Recenti accessioni al Corpus Feuerbachiano

La riscoperta e rivalutazione del *Nachlaß* di Feuerbach grazie principalmente a Werner Schuffenhauer ha dato l'avvio a un intenso lavoro di lettura e trascrizione, nel quale si è distinto il nostro compianto Carlo Ascheri. I primi risultati sono già arrivati alle stampe:

L. FEUERBACH, *Notwendigkeit einer Veränderung*, a cura di C. Ascheri in: «De Homine», 19-20 (1966), pp. 259-93 (con trad. it. a fronte), ora riprodotto anche nel volume *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento e altri saggi. Con un ricordo di C. Ascheri*, a cura di C. Cesa, Firenze, Sansoni, 1970, pp. 118-55;

Ein unbekannter Brief von Ludwig Feuerbach an Karl Daub, a cura di C. Ascheri in: *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, p. 441, riprodotta pure nel citato volume *Feuerbach 1842. Necessità...*, pp. 181-89;

Un inedito latino del 1829, a cura di C. Ascheri e C. Cesa in: «Rivista critica di storia della filosofia» (1970), pp. 185-96;

L. FEUERBACH, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie (1835-36)*, a cura di C. Ascheri ed E. Thies, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974;

- L. FEUERBACH, *Einleitung in die Logik und Metaphysik* (1829-30), a cura degli stessi, Darmstadt 1975;
- L. FEUERBACH, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (1830-31), a cura degli stessi, Darmstadt 1976.

Il corpus feuerbachiano si è recentemente arricchito anche per l'inclusione di scritti, precedentemente non attribuiti all'autore. Ricordiamo:

- [*Wastebook 7. Das Pathos der Kritik und die Kritik der unreinen Vernunft*], in: « Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst » (1842), nr. 12 del 12 gennaio 1840, coll. 93-4. L'articoletto a firma R[uge], tranne che per il titolo, il primo e l'ultimo capoverso, consiste nella citazione della lettera di un collaboratore, chiaramente Feuerbach. L'individuazione di questa lettera, altrimenti ignota, si deve ad E. RAMBALDI, *La prima presentazione dell'Essenza del cristianesimo*, in: « Rivista critica di storia della filosofia » (1966), pp. 291-2. L'articoletto col frammento di lettera di Feuerbach è ora riprodotto nel testo tedesco originale dalla edizione di W. Schuffenhauer, *G. W.*, IX, pp. 80-1.
- Zur Erklärung vom Verfasser des Hippokrates in der Pfaffenkutte*, in: « Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst » (1842), nr. 3 del 5 gennaio 1842, p. 12 [anonimo]. Sull'attribuzione a Feuerbach si sono espressi sia A. Zanardo, cfr. « Annali Feltrinelli » (1970), p. 346, sia W. Schuffenhauer, che l'ha inserito nella sua edizione, *G. W.*, IX, pp. 154-55.
- Ringseiana. Eine Stimme aus Bayern*, in: « Deutsche Jahrbücher ... » (1842), nr. 25-26 (31 gennaio - 1 febbraio 1842), pp. 97-8, 101-02 [anonimo]. L'attribuzione è di nuovo rivendicata da A. Zanardo (art. cit., p. 348), che definisce lo scritto « sicuramente di Feuerbach », tuttavia tale sicurezza allo stato attuale non è generalmente condivisa.
- Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach*, in *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, Zürich - Winterthur 1843, II, pp. 206-8. Questo scritto firmato « Kein Berliner », precedentemente attribuito a Ruge, poi a Marx, è stato ora rivendicato a Feuerbach in modo decisamente probante da H.-M. Saß nell'articolo: *Feuerbach statt Marx. Zur Verfasserschaft des Aufsatzes "Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach"*, in: « International Review of Social History » (1967), pp. 108-19.
- Andenken an Eduard August Feuerbach*, C. Brügel (s. d. presumibilmente del 1843) [anonimo]. La paternità feuerbachiana di questo necrologio è stata riconosciuta da W. Schuffenhauer e W. Harich, che rimandano a un esemplare giacente nel *Nachlaß*, sulla copertina del quale sotto il titolo sarebbe segnato per mano dell'autore: « Von Ludwig Feuerbach ». Il testo, di cui K. Grün (op. cit., I, p. 413) aveva pubblicato estratti, è ora riprodotto integralmente in *G. W.*, IX, pp. 344-52.
- [*Paul-Johann Anselm von Feuerbach und seine Söhne*], in: « Wigands Conversations-Lexikon. Für alle Stände », V (Leipzig 1847), pp. 35-39 [anonimo]. L'attribuzione a Feuerbach è dovuta a W. Harich, che ne ha curato la pubblicazione in *G. W.*, X, pp. 324-332.

- [Paul-Joh. Anselm Ritter von Feuerbach]. *Feuerbach* (1), in: *Allgemeine deutsche Realenzyklopädie für die gebildeten Stände. Konversationslexikon*, VI, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1852, 10^a ediz., pp. 34-6 [anonimo]. Secondo W. Schuffenhauer e W. Harich Ludwig Feuerbach in occasione di questa edizione avrebbe corretto e modificato l'articolo non suo della nona edizione. Il testo con le preziose varianti è riprodotto in *G. W.*, XI, pp. 3-8.
- [Ludwig Feuerbach]. *Feuerbach* (2), sempre nel citato volume del *Konversationslexikon* di Brockhaus, p. 36 [anonimo]. W. Schuffenhauer e W. Harich rivendicano questo articolo interamente a L. Feuerbach. È pubblicato in *G. W.*, XI, pp. 9-10.

Principali riferimenti per una storia del dibattito sulla consistenza e dialetticità del pensiero di Feuerbach

- F. A. LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, J. Baedeker, 1866, pp. 284-92 (nelle successive edizioni i toni critici vengono smorzati);
- A. RAU, *Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart*, Leipzig, J. A. Barth, 1882;
- C. N. STARCKE, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, F. Enke, 1885;
- F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* (prima edizione in tedesco sulla rivista: « Die neue Zeit », 1886, nr. 4 e 5));
- F. JODL, *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, Stuttgart, Cotta, 1882-89, vol. II, pp. 269 ss.; dello stesso A., *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart - Bad Cannstatt, F. Frommann, 1904;
- M. KRONENBERG, *Moderne Philosophen*, München, Beck, 1899;
- A. LEVY, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la litterature allemande*, Paris, F. Alcan, 1904;
- G. PLEKHANOV, *Le questioni fondamentali del marxismo* (in lingua russa nel 1908, in tedesco nel 1910, in italiano presso l'Istituto Editoriale Italiano di Milano nel 1947);
- V. I. LENIN, *Materialismo ed empiriocriticismo* (scritto nel 1908, pubblicato per la prima volta a Mosca nel 1909);
- R. MONDOLFO, *La filosofia del Feuerbach e le critiche del Marx*, in: « Cultura filosofica », 1909;
- K. BARTH, *Ludwig Feuerbach*, in: « Zwischen den Zeiten », 5 (1927), pp. 11-40;
- K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, München 1928 (riprod. fotomecc. 1962); dello stesso A., *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: « Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur », 17 (1928), pp. 323-47;
- S. RAWIDOWICZ, *Ludwig Feuerbachs Philosophie, Ursprung und Schicksal*, Berlin, Reuther e Reichard, 1931 (riprod. fotomecc. 1964);

- F. LOMBARDI, *Ludovico Feuerbach. Seguito da una scelta di passi tradotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1935;
- S. HOOK, *From Hegel to Marx*, New York, Reynal e Hitchcock, 1936 (trad. it. C. Camporesi, Firenze, G. C. Sansoni, 1972);
- M. BUBER, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg, L. Schneider, 1948;
- G. PRETI, *Kierkegaard, Feuerbach e Marx*, in: « Studi filosofici », 1949, III, pp. 187-208;
- E. BLOCH, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin, Aufbau Verlag, 1949, pp. 378-85 (trad. it. R. Bodei, Bologna, Il Mulino, 1975, pp. 418-25); dello stesso A., *Keim und Grundlinie. Zu den Elf Thesen von Marx über Feuerbach*, in: « Deutsche Zeitschrift für Philosophie » (1953), pp. 237-61 (trad. it. L. Tosti nel volume *Karl Marx*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 81-135);
- L. PAREYSON, *Due possibilità: Kierkegaard e Feuerbach*, in: *Esistenza e Persona*, Torino, Taylor, 1950;
- H. ARVON, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, Presses universitaires de France, 1957;
- W. MAIHOFER, *Konkrete Existenz. Versuch über die philosophische Anthropologie Ludwig Feuerbachs*, in: *Existenz und Ordnung. Festschrift f. Erik Wolf zum 60. Geburtstag*, a cura di Th. Würtenberger, W. Maihofer e A. Hollerbach, Frankfurt/Main, Klostermann, 1962;
- K. LÖWITH, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, in: *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1966, pp. 198-227;
- M. XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la théologie de la secularisation*, Paris, Ed. du Cerf, 1970;
- A. SCHMIDT, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, München, Hanser, 1973 (trad. it. di G. Valera e G. Marramao, *Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach*, Bari, De Donato, 1975).

Importanti puntualizzazioni nella ricostruzione dello sviluppo di Feuerbach

- C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, Bari, Laterza, 1963;
- W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften VEB, 1965, 2ª ediz. 1972;
- E. RAMBALDI, *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*, Firenze, La Nuova Italia, 1966;
- C. ASCHERI, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, in: « De Homine », 19-20 (1966), pp. 147-256;
- H.-M. SAß, *Feuerbach statt Marx. Zur Verfasserschaft des Aufsatzes "Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach"*, in: « International Review of Social History » (1967), pp. 108-19;

- P. CORNEHL, *Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach*, in: « Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie » (1969), pp. 39-93;
- A. PHILONENKO, *Étude leibnizienne: Feuerbach et la monadologie*, in: « Revue de Métaphysique et de Morale » (1970), pp. 20-46;
- U. SCHOTT, *Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825*, Göttingen, Vandenhoeck - Ruprecht, 1973;
- W. SCHUFFENHAUER (con I. TAUBERT), *Marx oder Feuerbach? Zur Verfasserschaft von "Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach"*, in: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR*, nr. 20/1973, Berlin 1975, pp. 32-54; dello stesso A., *Aut Deus- aut Natura. Zu Ludwig Feuerbachs Leibniz- und Spinoza-Bild*, in: *Lo spinozismo ieri e oggi. Archivio di Filosofia*, Padova, Cedam, 1978, pp. 267-90.

Recenti raccolte di studi e dibattiti

- « Differenze », 9, Urbino, Argalia, 1970;
- « Revue internationale de Philosophie », nr. 101 (1972), pp. 255-423;
- « Deutsche Zeitschrift für Philosophie » (1972), pp. 1077-1145 e 1461-73;
- Ludwig Feuerbach. Referentenkonferenz der Zentralen Kommission Wissenschaft*, Berlin, Deutscher Kulturbund, 1972;
- Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach*, a cura di H. Lübke e H.-M. Saß, München - Mainz, Kaiser - Grünwald Verlag, 1975;
- Ludwig Feuerbach*, a cura di E. Thies, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976;
- Feuerbach, Marx and the Left Hegelians* (Philosophical F. 1978 [8] nr. 2-4), Boston (Mass.), Boston University, Department of Philosophy, 1978, pp. 6-20, 31-47, 52-65, 269-309.

Recenti monografie

- M. VON GAGERN, *Ludwig Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik. Die "neue" Philosophie*, München - Salzburg, Pustet, 1970;
- E. KAMENKA, *The philosophy of Ludwig Feuerbach*, London - New York, Routledge e Kegan, 1970;
- H.-J. BRAUN, *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*, Stuttgart - Bad Cannstatt, F. Frommann, 1971; dello stesso A., *Die Religionsphilosophie L. Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen*, Stuttgart - Bad Cannstatt, F. Frommann, 1972 (i due libri insieme abbracciano l'intera produzione di Feuerbach);
- MARX W. WARTOFKY, *Feuerbach*, London - New York - Cambridge, Univ. Press, 1977.

INDICE DEI NOMI

- ABELARDO, 22-24, 39.
ADAMO, 94.
ANSELMO (s.), 110-11.
ARISTOTELE, 17, 19-22, 28, 29, 31, 36-39, 42-45, 94.
ASCHERI C., 3, 8, 32, 40, 85, 136, 139.
ARVON H., 139.
- BACONE F., 19.
BARTH K., 138.
BAUER B., 94.
BAUMEISTER, 33.
BAYER K., 25.
BAYLE P., 25.
BEKKER I., 38.
BLOCH E., 139.
BODEI R., 139.
BOLIN W., x, 135, 136.
BRAUN H.-J., 140.
BRUNO G., 24.
BUBER M., 139.
BUHLE J. G., 37, 38.
BÜLFINGER G. B., 33.
- CALOGERO G., 21.
CAMPORESI C., 139.
CARTESIO (vedi DESCARTES).
CASAUBONUS, 38.
CESA C., x, 2, 8, 9, 10, 13, 23, 25, 28, 85, 135, 136, 139.
- COLLI G., 45.
CORNEHL P., 140.
- DAL PRA M., x.
DAUB K., 136.
DE NEGRI E., 6.
DESCARTES R., 3, 19, 29, 84, 89-91, 114-17, 120-25.
- ELOISA, 22, 39.
ENGELS F., 2, 138.
ERDMANN J. E., 19.
ERSCH J. S., 37.
- FEUERBACH E. August, 137.
FEUERBACH P.-J. Anselm, 137, 138.
FICHTE J. G., 16, 20, 23-28, 30.
FICHTE I. H., 23, 24.
FISCHER F., 38.
- GAGERN M., 140.
GRUBER J. G., 37.
GRÜN K., 135, 137.
- HARICH W., 137, 138.
HEGEL G. W. F., 4, 5-7, 9-20, 24-25, 29, 88, 94, 108-9, 139.
HOLLERBACH A., 139.
HOOK S., 139.
- IPPOCRATE, 137.
IRRLITZ G., 1.

- JACOBI F. H., 14, 37.
 JAEGER W., 21.
 JODL F., x, 135, 136, 138.
- KAMENKA E., 140.
 KANT I., 5, 16, 74-5, 91, 108-9, 124-25.
 KAPP Ch., 23, 25, 94.
 KIERKEGAARD S., 139.
 KOHUT A., 136.
 KOSING A., 1.
 KRONENBERG M., 138.
- LANGE F. A., 138.
 LASSON G., 9.
 LEIBNIZ G. W., 5, 16, 19, 22, 24, 25, 91, 124-29, 140.
 LENIN V. I., 1, 138.
 LESSING C. F., 38.
 LEVY A., 138.
 LOMBARDI F., 139.
 Löw Berta, 23, 24.
 LÖWITZ K., 1, 29, 136, 138, 139.
 LÜBBE H., 2, 135, 140.
 LUTERO M., 3, 29, 84, 137, 139, 140.
- MADER J., 25, 26.
 MAIHOFER W., 139.
 MALEBRANCHE N., 16.
 MARCUSE H., 2.
 MARRAMAO G., 2, 139.
 MARTINI Cornelius, 108-9.
 MARX K., 2, 137, 139, 140.
 MONDOLFO R., 138.
 MONI A., 9.
- PACCHI A., x.
 PAREYSON L., 139.
 PARMENIDE, 14.
 PHILONENKO A., 24, 25, 140.
 PLATONE, 36.
 PLEKHANOV, 138.
 PRETI G., 139.
- RAMBALDI E., 4, 137, 139.
 RAU A., 138.
 RAWIDOWICZ S., 3, 138.
 REIFF J. F., 26.
 RUGE A., 26, 28, 94, 136, 137.
 RUSSO A., 45.
- SAß H.-M., x, 1, 2, 32, 135, 136, 137, 139, 140.
 SCHELLING F. W., 20, 44-45.
 SCHELLING K. F. W., 44-45.
 SCHMIDT A., 2, 139.
 SCHOTT G., x.
 SCHOTT U., 135, 140.
 SCHUFFENHAUER W., ix, x, 1, 4, 32, 40, 135, 136, 137, 138, 139, 140.
 SONER E., 37, 38.
 SPINOZA B., 16, 19, 22, 37, 88, 102-3, 140.
 STAHR A., 37, 38.
 STARCKE C. N., 138.
 STRAUß D. F., 137, 139, 140.
- THIES E., 3, 29, 32-36, 136, 140.
 TOSTI L., 139.
- VALERA G., 2, 139.
 VICTORIA A., 38.
- WARTOFSKY M. W., 140.
 WEISSE C. H., 37.
 WOLFF Ch., 33.
 WÜRTENBERGER Th., 139.
- XENOFANE, 37.
 XHAUFFLAIRE M., 2, 139.
- ZAHN P., x.
 ZANARDO A., 137.
 ZELLER E., 8.

**Stampato presso la Tipografia
Edit. Vittore Gualandi di Vicenza**