

metodo a prestito da questa, oppure si giovava del metodo di scienze, le quali non son altro che misture di materie date, di proposizioni sperimentali e di pensieri, — o, infine, ricorreva anche al barbaro rigetto di ogni e qualunque metodo. Ma l'esposizione di quello che, solo, può essere il vero metodo della scienza filosofica, rientra nella trattazione della logica stessa; poiché il metodo è la coscienza intorno alla forma dell'interno muoversi del suo contenuto. Detti nella *Fenomenologia dello spirito* un esempio di questo metodo in un oggetto più concreto, cioè nella coscienza¹. Si hanno costì forme della coscienza, ciascuna delle quali nella sua realizzazione insieme si risolve, ha per risultato la sua propria negazione, — e con ciò è trapassata in una forma superiore. L'unico punto, per ottenere il progresso scientifico, — e intorno alla cui semplicissima intelligenza bisogna essenzialmente adoprarsi, — è la conoscenza di questa proposizione logica, che il negativo è insieme anche positivo, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto particolare, vale a dire che una tal negazione non è una negazione qualunque, ma la negazione di quella cosa determinata che si risolve, ed è perciò negazione determinata. Bisogna, in altre parole, saper conoscere che nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui esso risulta; — il che è propriamente una tautologia, perché, se no, sarebbe un immediato, e non un risultato. Quel che risulta, la negazione, in quanto è negazione determinata, ha un contenuto. Cotesta negazione è un nuovo concetto, ma un concetto che è superiore e più ricco che non il precedente. Essa è infatti divenuta più ricca di quel tanto ch'è costituito dalla negazione, o dall'opposto di quel concetto. Contiene dunque il concetto precedente, ma contiene anche di più, ed è l'unità di quel concetto e del suo opposto. — Per questa via deve il sistema dei concetti, in generale, costruir se stesso — e completarsi per un andamento irresistibile, puro, senz'accoglier nulla dal di fuori.

Come potrei io presumere che il metodo, che ho seguito

¹ Altri esempi si avranno poi negli altri oggetti concreti e nelle rispondenti parti della filosofia.

l'esser posto, e *b*) nell'effetto la causa si mostra come quello ch'essa è; l'effetto è identico colla causa, non un altro; nell'operare, dunque, la causa mostra l'esser posto come quello che essenzialmente essa è. — Quindi è che da tutti e due i lati, tanto dell'identico, quanto del negativo riferirsi dell'altro a lui, ciascuno diventa il contrapposto di se stesso; questo contrapposto però diventa ciascuno in modo che l'altro, e quindi anche ciascuno, rimane identico con se stesso. — Ma entrambi, il riferirsi identico e il riferirsi negativo, sono un solo e medesimo; la sostanza è soltanto nel suo contrapposto identica con se stessa, e ciò costituisce l'assoluta identità di quelle che son poste come due sostanze. La sostanza attiva vien manifestata come causa, ossia come sostanzialità originaria, dall'operare, in quanto cioè si pone come il suo proprio opposto, che è in pari tempo il toglier il suo presupposto esser altro, vale a dire la sostanza passiva. Viceversa, per mezzo dell'influire vien manifestato l'esser posto come esser posto, il negativo come negativo, e così la sostanza passiva come negatività riferentesi a sé; ed in questo suo altro la causa va assolutamente soltanto con sé. Per mezzo di questo porre l'originarietà presupposta ossia in sé si fa dunque per sé; ma questo essere in sé e per sé è soltanto per ciò che questo porre è insieme un togliere il presupposto, vale a dire che la sostanza assoluta è tornata a se stessa soltanto dal suo esser posta e nel suo esser posta, e solo perciò è assoluta. Quest'azione reciproca è pertanto l'apparenza che daccapo si toglie, la rivelazione della parvenza della causalità, dove la causa è come causa che quella è una parvenza. Questa infinita riflessione in se stesso, che cioè l'essere in sé e per sé è solo per ciò ch'esso è un esser posto, è il compimento della sostanza. Se non che questo compimento non è più la sostanza stessa, sibbene un che di più alto, vale a dire il concetto, il soggetto. Il passaggio del rapporto di sostanzialità avviene per la sua propria necessità immanente e non è altro che la manifestazione di lei stessa, la manifestazione che il concetto è la sua verità e che la libertà è la verità della necessità.

Fu già innanzi menzionato nel libro secondo della logica oggettiva, p. 604 sg., Nota, che la filosofia che si colloca nel punto

di vista della sostanza e vi si tien ferma, è il sistema di Spinoza. In quel medesimo luogo fu anche indicato il difetto di questo sistema sia riguardo alla forma, sia riguardo alla materia. Ma altra cosa è la sua confutazione. Per ciò che si riferisce alla confutazione di un sistema filosofico è stata fatta parimenti altrove l'osservazione generale che bisogna sbandirne la rappresentazione storta, come se il sistema si dovesse mostrare intieramente falso, e come se il sistema vero non avesse ad essere che l'opposto del falso. Dalla connessione in cui si presenta qui il sistema spinozistico surge di per sé la sua vera piattaforma, nonché quella della domanda se quel sistema sia vero, oppur falso. Il rapporto di sostanzialità si generò per la natura dell'essenza. Questo rapporto, come pure l'esposizione sua in un sistema, ampliata fino a diventare un tutto, è quindi una posizione necessaria, in cui l'assoluto si colloca. Un tal punto di vista non si deve pertanto riguardare come un'opinione, una soggettiva, arbitraria maniera d'immaginare e pensare propria di un individuo, quasi un'aberrazione della speculazione; anzi, la speculazione, nel percorrer la sua via, s'imbatte necessariamente in quel punto di vista, epperò il sistema è perfettamente vero. — Ma non è il punto di vista più alto. Se non che perciò non il sistema può esser riguardato come falso, come bisognoso e capace di confutazione, sibbene soltanto questo è da ritener costì come il falso, che cioè quel sistema costituisca il più alto punto di vista. Quindi è che il sistema vero non può nemmeno avere verso di quello il rapporto di essergli soltanto opposto; perché così questo opposto sarebbe esso stesso un che di unilaterale. Anzi essendo il superiore, deve contenere in sé il subordinato.

La confutazione non deve inoltre venir dal di fuori, ossia non deve partire da supposizioni che stan fuori di quel sistema e a cui esso non corrisponde. Non v'è che da non ammettere quelle supposizioni; il difetto è un difetto soltanto per colui che muove dai bisogni e dalle esigenze fondate su quelle. Si disse pertanto che chi non presupponga per sé come certa la libertà e indipendenza del soggetto autocosciente, per lui non possa aver luogo alcuna confutazione dello spinozismo. Oltreché un punto di vista così alto e in sé già così ricco, come il rapporto di

sostanzialità, non ignora quelle supposizioni, ma le contiene anche; uno degli attributi della sostanza spinozistica è il pensare. Quel punto di vista sa anzi risolvere e tirare a sé le determinazioni sotto cui queste supposizioni lo contrastano, cosicché queste vi appaiono, ma però con quelle modificazioni che gli si convengono. Il nerbo del confutare estrinseco si basa allora soltanto sul mantenere dal canto proprio rigide e ferme le forme opposte di quelle supposizioni, per es. l'assoluto sussister per sé dell'individuo pensante contro la forma del pensare secondo che vien posto nella sostanza assoluta come identico coll'estensione. La vera confutazione deve penetrare dov'è il nerbo dell'avversario e prender posizione là dove risiede la sua forza; attaccarlo fuor di lui stesso e sostener le proprie ragioni là dov'egli non si trova, non conclude a nulla. L'unica confutazione dello spinozismo può quindi consistere soltanto in ciò che si riconosca anzitutto come essenziale e necessario il suo punto di vista, e che poi in secondo luogo si elevi questo punto di vista da se stesso al punto di vista superiore. Il rapporto di sostanzialità, considerato intieramente solo in sé e per se stesso, si trasporta al suo opposto, cioè al concetto. L'esposizione della sostanza contenuta nell'ultimo libro, esposizione che mena al concetto, è quindi l'unica e vera confutazione dello spinozismo. È il scoprimento della sostanza, e cotesto scoprimento è la genesi del concetto, i momenti principali della quale sono stati riassunti dianzi. — L'unità della sostanza è il suo rapporto di necessità. Ma così essa è soltanto necessità interna. In quanto mediante il momento della negatività assoluta si pone, essa diventa identità manifestata ossia posta; diventa con ciò la libertà, che è l'identità del concetto. Questo, cioè la totalità risultante dall'azione reciproca, è l'unità di entrambe le sostanze e dell'azione reciproca, però in modo ch'esse appartengono ormai alla libertà, in quanto non hanno più la loro identità come un che di cieco, vale a dire d'interno, ma hanno essenzialmente la determinazione di essere come parvenza o come momenti di riflessione, per cui ciascuna è insieme immediatamente fusa col suo altro o col suo esser posto, e ciascuna contiene in se stessa il suo esser posto, epperò nel suo altro è posta come soltanto identica con sé.

Nel concetto si è quindi aperto il regno della libertà. Il concetto è il libero, perché l'identità in sé e per sé, che costituisce la necessità della sostanza, è in pari tempo come tolta, ossia è come esser posto, e questo esser posto, come riferentesi a se stesso, è appunto quell'identità. L'oscurità reciproca delle sostanze che stanno nel rapporto causale è scomparsa, poiché l'originarietà del loro sussister per sé è trapassata in esser posto, e si è perciò fatta chiarezza trasparente a se stessa. La cosa originaria¹ è questo, in quanto non è che la causa di se stessa, e questo è la sostanza liberata fino ad esser concetto.

Da ciò risulta subito per il concetto la seguente più precisa determinazione. Siccome l'essere in sé e per sé è immediatamente come esser posto, il concetto, nella sua semplice relazione a se stesso, è assoluta determinatezza, determinatezza però che come riferentesi soltanto a sé, è anche immediatamente semplice identità. Ma questa relazione della determinatezza a se stessa, essendo il suo fondersi con sé, è in pari tempo la negazione della determinatezza, e il concetto è, come questa eguaglianza con sé, l'universale. Ma questa identità ha insieme la determinazione della negatività; è la negazione o determinatezza che si riferisce a sé, e così il concetto è un singolo. Ciascuno di quelli è la totalità, ciascuno contiene in sé la determinazione dell'altro, epperò queste totalità non sono in pari tempo che una sola, come questa unità è il suo proprio dirimersi nella libera parvenza di questa dualità, — dualità la quale appare nella differenza del singolo e dell'universale come perfetta opposizione, opposizione però che è talmente parvenza, che, in quanto vien concepito ed enunciato l'uno, in ciò è immediatamente concepito ed enunciato l'altro.

Quello che qui sopra si è esposto è da riguardare come il concetto del concetto. Se può sembrare che si dilunghi da ciò che altrimenti s'intende per concetto, si potrebbe desiderare

¹ [Hegel allude al significato etimologico della parola tedesca *Ursache*. La causa è la cosa originaria, quella che sta per sé senza bisogno di un'altra cosa, a differenza dell'effetto. (M.)]

NOTA

Al concetto dell'assoluto e al rapporto della riflessione verso di esso, così come si è presentato qui, corrisponde il concetto della sostanza spinozistica. Lo spinozismo è una filosofia difettosa in questo, che la riflessione e il suo molteplice determinare è un pensare estrinseco. — La sostanza di questo sistema è una sostanza unica, un'unica totalità inseparabile. Non si dà alcuna determinatezza che non sia contenuta e risolta in questo assoluto, ed è assai importante che tutto quello che appare e sta dinanzi come indipendente all'immaginazione naturale o all'intelletto determinativo viene in quel concetto necessario intieramente rabbassato a un semplice esser posto. — La determinatezza è negazione; questo è il principio assoluto della filosofia spinozistica. Cotesta veduta vera e semplice fonda l'assoluta unità della sostanza. Se non che Spinoza resta fermo alla negazione come determinatezza o qualità; non si avanza fino alla conoscenza di essa come negazione assoluta, vale a dire come negazione che si nega. Perciò la sua sostanza non contiene essa stessa la forma assoluta, e la conoscenza di essa non è conoscenza immanente. È vero che la sostanza è assoluta unità del pensare e dell'essere ossia dell'estensione, cosicché contiene anche il pensare; lo contiene però soltanto nella sua unità coll'estensione, vale a dire non come tale che si separa dall'estensione, epperò in generale non come un determinare e un formare, e nemmeno come il movimento che ritorna e che comincia da se stesso. Da una parte manca per questa cagione alla sostanza il principio della personalità (difetto che principalmente mosse a sdegno contro il sistema spinozistico), d'altra parte il conoscere è la riflessione estrinseca, la quale non comprende e deduce dalla sostanza quello che appare come finito, la determinatezza dell'attributo e il modo, come anche in generale se stessa, ma è attiva come un intelletto estrinseco, prende le determinazioni come date e le riconduce all'assoluto, in luogo di desumer da questo i loro cominciamenti.

I concetti che Spinoza dà della sostanza sono i concetti

della causa di sé, — che essa è quello la cui essenza include in sé l'esistenza, — che il concetto dell'assoluto non abbisogna del concetto di un altro da cui debba esser formato. Questi concetti, per quanto profondi ed esatti, son definizioni, che vengono ammesse immediatamente all'inizio della scienza. La matematica e le altre scienze subordinate debbon cominciare con un presupposto che ne costituisce l'elemento e la base positiva. Ma l'assoluto non può essere un primo, un immediato; esso è essenzialmente il suo risultato.

Dopo la definizione dell'assoluto si affaccia poi presso Spinoza la definizione dell'attributo, che è determinato come la maniera in cui l'intelletto concepisce l'essenza di quello¹. Oltreché l'intelletto secondo la sua natura vien preso come posteriore all'attributo, — poiché Spinoza lo determina come modo, — l'attributo, la determinazione come determinazione dell'assoluto, vien fatto dipendere da un altro, cioè dall'intelletto, che si affaccia di fronte alla sostanza in maniera estrinseca ed immediata.

Spinoza determina inoltre gli attributi come infiniti, e precisamente infiniti anche nel senso di una infinita pluralità. È vero che poi ne vengon fuori soltanto due, il pensiero e l'estensione, e non si mostra in che modo la pluralità infinita si riduca necessariamente solo all'opposizione e precisamente a quest'opposizione determinata del pensiero e dell'estensione. — Questi due attributi son perciò assunti empiricamente. Il pensiero e l'essere rappresentano l'assoluto in una determinazione; l'assoluto stesso è la loro assoluta unità, cosicché essi non sono che forme inessenziali; l'ordine delle cose è lo stesso che quello delle rappresentazioni o pensieri, e l'unico assoluto vien considerato solo dalla riflessione estrinseca, cioè da un modo, sotto quelle due determinazioni, una volta come totalità di rappresentazioni, l'altra volta come totalità di cose e dei loro mutamenti. Com'è questa riflessione esterna che fa quella differenza, così è anch'essa che la riconduce e sprofonda nell'as-

¹ [* Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam eiusdem essentiam constituens »: SPINOZA, *Ethica*, Parte I, def. IV. (M.)]

solata identità. Ma tutto questo movimento avvien fuori dell'assoluto. È vero che questo stesso è anche il pensare, e che perciò un tal movimento è soltanto nell'assoluto. Ma, come si è notato, esso è nell'assoluto solo come unità coll'estensione, epperò non come questo movimento, che è essenzialmente anche il momento dell'opposizione. — Spinoza fa al pensiero la sublime richiesta di pensar tutto sotto la forma dell'eternità, *sub specie aeterni*, vale a dire così com'è nell'assoluto. Ma in quell'assoluto che è soltanto l'identità immobile, l'attributo, come il modo, è solo come dileguantesi, non come tale che diviene, per modo che così anche quel dileguarsi prende il suo cominciamento positivo soltanto dal di fuori¹.

Il terzo, il modo, è presso Spinoza un'affezione della sostanza, la determinatezza determinata, quello che è in un altro e che vien compreso mediante questo altro. Gli attributi hanno propriamente per loro determinazione soltanto la diversità indeterminata. Ciascuno deve esprimere la totalità della sostanza ed esser concepito in base a se stesso; ma in quanto è l'assoluto come determinato, contien l'esser altro, e non può esser concepito soltanto in base a se stesso. Soltanto nel modo è quindi propriamente contenuta la determinazione dell'attributo. Questo terzo resta inoltre un semplice modo; da un lato è un che di dato immediatamente, dall'altro la nullità sua non vien conosciuta qual riflessione in sé. — L'esposizione spinozistica dell'assoluto, pertanto, è bensì completa, poiché comincia dall'assoluto, fa seguire a questo l'attributo, e finisce col modo; ma questi tre vengon soltanto enumerati un dopo l'altro senz'alcuna consecuzione interna di sviluppo, e il terzo non è la negazione come negazione, non è una negazione che si riferisca negativamente a sé, così che sia in lei stessa il ritorno nella prima identità e questa sia vera identità. Manca quin-

¹ [L'attributo (e quindi anche il modo), come accidente della sostanza, è il movimento di un cadere in questa. Ora di una tal caduta si vede bensì il termine, che è la sostanza in cui l'attributo (o il modo) va a perdersi. Ma dove n'è l'inizio? Di dove comincia il movimento di quel cadere? Finché l'assoluto vien concepito come una identità immobile, resta il presupposto di un di fuori, di dove comincia il movimento e dal quale l'assoluto stesso riman perciò limitato. (M.)]

di la necessità dell'avanzamento dell'assoluto fino all'inessenzialità, come anche la risoluzione di questa, in sé e per se stessa, nella identità; ossia mancano tanto il divenire dell'identità quanto quello delle sue determinazioni.

In pari maniera nella rappresentazione orientale dell'emanazione l'assoluto è la luce che illumina se stessa. Se non che non s'illumina soltanto, ma si espande anche. Le sue espansioni sono allontanamenti dalla sua limpida chiarezza; le creazioni susseguenti son più imperfette che le precedenti dalle quali provengono. L'espandersi è preso unicamente come un accadere, il divenire soltanto come una progressiva perdita. Così l'essere si offusca sempre più, e la notte, il negativo, è l'estremo termine della linea, che non torna più nella prima luce.

La mancanza della riflessione in sé, da cui è affetta così l'esposizione spinozistica dell'assoluto come la dottrina dell'emanazione, riceve la sua integrazione nel concetto della monade leibniziana. — All'unilateralità di un principio filosofico suol contrapporsi l'unilateralità opposta, così che si abbia, anche qui come in tutto, la totalità almeno come una integrità sparpagliata¹. — La monade è soltanto Uno, un negativo riflesso in sé; è la totalità del contenuto del mondo. Il diverso molteplice vi è non solo scomparso, ma conservato in maniera negativa. (La sostanza spinozistica è l'unità di ogni contenuto; se non che questo contenuto molteplice del mondo non è come tale nella sostanza, ma è nella riflessione esterna a quella.) La monade è quindi essenzialmente rappresentativa. Benché però sia una monade finita, non ha alcuna passività, ma i mutamenti e le determinazioni che vi hanno luogo son manifestazioni di lei in lei stessa. Essa è entelechia; il rivelare è l'operazione sua propria. — Con ciò la monade è anche determinata, diversa da altre monadi; la determinatezza cade nel conte-

¹ [« La filosofia di Leibnitz è metafisica, e si contrappone essenzialmente e decisamente allo Spinozismo, a questa sostanza unica, dove ogni determinato non è che un transeunte. Per contrapposto alla semplice sostanza universale di Spinoza, Leibnitz pone a fondamento la pluralità assoluta, la sostanza individuale, cui egli dietro l'esempio degli antichi dà il nome di monadi, espressione adoprata già dai Pitagorici »: Hegel. Cfr. *Lezioni sulla st. d. filos.*, trad. ital. cit., III, 2, p. 187. (M.)]

nuto particolare e nella maniera della manifestazione. La monade è quindi la totalità in sé, secondo la sua sostanza, non nella sua manifestazione. Questa limitazione della monade cade necessariamente non nella monade che pone se stessa o si rappresenta, ma nel suo essere in sé, ossia è un limite assoluto, una predestinazione che vien posta da un altro essere che non sia essa monade. Inoltre, siccome i limitati son soltanto come riferentisi ad altri limitati, e la monade è in pari tempo un Assoluto chiuso in sé, così l'armonia di queste limitazioni, vale a dire la reciproca relazione delle monadi, cade fuor di loro ed è anch'essa prestabilita da un altro essere, ovvero prestabilita in sé.

È chiaro che mediante il principio della riflessione in sé, il quale costituisce la determinazione fondamentale della monade, son bensì eliminati in generale l'esser altro e l'influsso dal di fuori, e i mutamenti della monade sono il suo proprio porre, — ma d'altro lato è anche chiaro che la passività per via d'altro è soltanto trasformata in un termine assoluto, in un termine dell'essere in sé. Leibnitz attribuisce alle monadi una certa perfezione in se stesse, una sorta d'indipendenza; le monadi sono esseri creati. — A considerar più davvicino il loro limite, si vede da questa esposizione come quella manifestazione di loro stesse, che loro spetta, sia la totalità della forma. È un concetto della più alta importanza che i mutamenti della monade vengano immaginati come azioni prive di passività, come manifestazioni di lei stessa e che il principio della riflessione in sé, o dell'individuazione, sorga come essenziale. È inoltre necessario che si faccia consistere la finità in ciò che il contenuto, ossia la sostanza, sia distinto dalla forma, e poi che quello sia limitato, questa invece infinita. Ma nel concetto della monade assoluta si dovrebbe ora trovare non solo quell'assoluta unità della forma e del contenuto, sibbene anche la natura della riflessione, di respingere sé da sé in quanto negatività che si riferisce a se stessa, un respingere per cui essa pone e crea. Nel sistema leibniziano vi è per vero dire anche quest'altro, che cioè Dio è la fonte dell'esistenza e dell'essenza delle monadi, vale a dire che quei termini assoluti nell'essere in sé delle monadi non son termini che siano in sé e per sé,

ma spariscono nell'assoluto. Ma in queste determinazioni non si mostrano che le rappresentazioni ordinarie, le quali venner lasciate senza sviluppo filosofico, senza innalzarle a concetti speculativi. Così il principio d'individuazione non ottiene la sua più profonda elaborazione. I concetti intorno alle distinzioni delle diverse monadi finite e intorno al rapporto in cui esse stanno verso il loro assoluto non scaturiscono da questa essenza stessa oppur non ne scaturiscono in maniera assoluta, ma appartengono alla riflessione ragionante, dogmatica, e non son quindi pervenuti ad alcuna interna coerenza¹.

CAPITOLO SECONDO

LA REALTÀ

L'assoluto è l'unità dell'interno e dell'esterno come unità prima, unità in sé. L'esposizione appariva qual riflessione esterna, che ha da parte sua l'immediato come un che di trovato, ma in pari tempo è il movimento e il riferimento di esso all'assoluto e come tale lo riconduce in questo e lo determina quale una semplice maniera. Ma questa maniera è la determinazio-

¹ [« Nell'insieme, Leibnitz procedé nella sua filosofia come ancora procedono i fisici nella formazione di un'ipotesi. Si hanno dei dati e si devono spiegare. Bisogna trovare una rappresentazione universale da cui si possa derivare il particolare; qui, a cagione dei dati che si hanno, la rappresentazione universale (p. es. la determinazione riflessiva di forza o materia) bisogna ora disporla nelle sue determinazioni in modo tale, che si adatti ai dati. Così la filosofia di Leibnitz ha meno l'aria di un sistema filosofico che non di un'ipotesi, quasi di pensieri sopra l'essenza del mondo, in che modo questa essenza s'abbia a determinare, secondo le accettate determinazioni metafisiche, i dati e i presupposti dell'immaginazione . . . Presi per sé, i pensieri di Leibnitz non mostrano nel nesso loro alcuna necessità. La sua filosofia sembra consistere in affermazioni fatte da lui e che vengono una dietro all'altra. Le affermazioni sue hanno l'aspetto di rappresentazioni arbitrarie, di un romanzo metafisico; s'impara ad apprezzarle solo quando si vede che cosa con esse Leibnitz ha voluto evitare »: Hegel. *Cfr. Lezioni sulla st. d. filos.*, trad. ital. cit., III, 2, pp. 186-87. (M.)]

ne dell'assoluto stesso, cioè la sua prima identità o la sua unità che è semplicemente in sé. E precisamente mediante questa riflessione non solo quel primo essere in sé vien posto come determinazione non essenziale, ma siccome essa è negativa relazione a sé, quel modo viene ad essere soltanto per via di lei. Solo questa riflessione, come quella che toglie se stessa nelle determinazioni sue e in generale come movimento rientrante in sé, è veramente assoluta identità, mentre è in pari tempo il determinare dell'assoluto ossia la sua modalità. Il modo è quindi l'esteriorità dell'assoluto, ma anche solo come sua riflessione in sé; — ossia è la propria manifestazione di esso, così che questa estrinsecazione è la sua riflessione in sé e con ciò il suo essere in sé e per sé.

Preso così come la manifestazione, in modo che all'infuori di questa esso non sia altro, né abbia altro contenuto che di esser la manifestazione di sé, l'assoluto è l'assoluta forma. La realtà dev'essere intesa come quest'assolutezza riflessa. L'essere non è ancora reale. È la prima immediatezza. Quindi la sua riflessione è un divenire e un passare in altro, ossia la sua immediatezza non è un essere in sé e per sé. La realtà sta ancora al di sopra dell'esistenza. Questa è bensì l'immediatezza sorta dalla ragion d'essere e dalle condizioni, ovvero dall'essenza e dalla sua riflessione, ed è quindi in sé quello che è la realtà, cioè riflessione reale; ma non è ancora l'unità posta della riflessione e dell'immediatezza. L'esistenza passa quindi ad essere apparenza o fenomeno in quanto sviluppa la riflessione che contiene. Essa è il fondamento andato giù; la determinazione o destinazione sua è il ristabilimento di quello; così l'esistenza diventa rapporto essenziale, e l'ultima sua riflessione è che la sua immediatezza è posta come la riflessione in sé e viceversa. Questa unità, nella quale l'esistenza o l'immediatezza, e l'essere in sé, il fondamento ossia il riflesso, sono assolutamente momenti, è ora la realtà. Il reale è perciò manifestazione; non viene dalla sua esteriorità tirato nella sfera del mutamento, né è il suo apparire in un altro, ma si manifesta; vale a dire che nella sua esteriorità è lui stesso, e che solo in quella, cioè solo come movimento che si distingue da sé e si determina, è lui stesso.