

FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO

Per il testo Hegeliano mi rifaccio alla traduzione di Enrico De Negri, nell'edizione La Nuova Italia (FI) - 1979

Secondo una rappresentazione naturale, prima di affrontare la cosa stessa, ossia la reale conoscenza di ciò che è in verità, nella filosofia ci si dovrebbe preliminarmente intendere circa quel conoscere che viene considerato come strumento con cui ci si impadronisca dell'Assoluto o come mezzo con cui si possa scorgerla.

Sembra giustificata la preoccupazione che, da una parte, ci possano essere diverse specie di conoscenza delle quali l'una sia più idonea dell'altra al raggiungimento di quel fine supremo; - giustificata, cioè, dalla possibilità di una falsa scelta fra esse,...

...d'altra parte, che essendo il conoscere una facoltà di specie e comprensione determinate, si possa senza una più precisa determinazione della sua natura e del suo limite, incappare nelle nubi dell'errore invece di raggiungere il cielo della verità. Questa preoccupazione deve mutarsi fin nella convinzione che tutta l'impresa del conquistare alla coscienza, mediante il conoscere, ciò che è in sé, sia, nel suo concetto, un controsenso, e che tra il conoscere e l'Assoluto interceda una netta linea di divisione. Se infatti il conoscere è lo strumento per impadronirsi dell'Assoluto, viene fatto di pensare che l'applicazione di uno strumento a una cosa, anziché lasciarla com'essa è per sé, vi imprima una forma e inizi una alterazione.

Oppure, dato che il conoscere non sia uno strumento della nostra attività, ma un mezzo passivo attraverso il quale giunga a noi la luce della verità, tuttavia nemmeno così riceviamo quest'ultima com'essa è in sé, anzi com'essa è in e mediante tale mezzo.

*Nei due casi noi facciamo uso di un mezzo che produce immediatamente il contrario del suo scopo; ossia il controsenso sta addirittura nel far uso di un mezzo. Sembra bensì che a questo inconveniente si possa ovviare con la conoscenza del modo come lo **strumento** agisce; infatti tale conoscenza renderebbe possibile di detrarre dal risultato l'apporto dovuto, nella rappresentazione che noi con lo strumento ci facciamo dell'Assoluto, allo strumento stesso, ottenendo così il vero al suo stato di purezza. Se non che, questa correzione ci riporterebbe, in effetto, al punto di prima. Se da una cosa formata togliamo l'apporto dovuto allo strumento, essa allora, - nel nostro caso l'Assoluto, - è di nuovo ciò che già era avanti questa fatica la quale, dunque, è superflua. Se mediante lo strumento l'Assoluto, come un uccello preso alla pania, dovesse solo venirci avvicinato alquanto, senza che nulla vi si mutasse, qualora in sé e per sé non fosse e non volesse essere già presso di noi, esso si farebbe beffe di questa astuzia; un'astuzia sarebbe infatti in tal caso il conoscere; perché col suo molteplice affaccendarsi si dà l'aria di fare tutt'altro che stabilire un immediato e quindi gratuito rapporto. Ovvero, se l'esame di quel conoscere che noi ci rappresentiamo come un **mezzo**, ci fa conoscere la legge della rifrazione dei raggi in quel mezzo, non giova ancor nulla detrarre dal risultato quella rifrazione; giacché non il rifrangersi del raggio, ma il raggio stesso attraverso il quale la verità scende a toccarci, è il conoscere; e, detratto questo, non ci resterebbe che l'indicazione della pura direzione o il luogo vuoto.*

*Frattanto, se la tema di cadere in errore insinua sfiducia nella scienza che senza preoccupazioni di questo genere si accinge da sé all'opera e realmente conosce, bisogna vedere come mai, per contro, in questa diffidenza non si debba insinuare una diffidenza e non s'abbia a temere che una tale paura di errare non sia già essa stessa l'errore. In effetto quella paura presuppone come verità qualcosa, anzi molto, e ne fa base delle sue apprensioni e delle loro conseguenze; del che, a sua volta, si deve ricercare se sia verità. Una tale paura presuppone, cioè, **rappresentazioni** del conoscere, inteso come **strumento e mezzo**; presuppone anche una **diffidenza di noi stessi da questo conoscere**; ma, sopra tutto, presuppone che l'Assoluto **se ne stia da una parte e il conoscere dall'altra**, per sé e separato dall'Assoluto, pur essendo qualcosa di reale; ovverosia presuppone che il conoscere, il quale fuori dell'Assoluto è indubbiamente anche fuori della verità, sia poi tuttavia veridico: assunzione per cui ciò che si chiama paura dell'errore si fa invece piuttosto conoscere come paura della verità.*

Questa conseguenza risulta dal fatto che l'Assoluto solo è il vero, o il Vero solo è assoluto.

Contro tale conseguenza si potrebbe sollevare l'eccezione che un conoscere il quale non conosca, - come la scienza invece richiede, - l'Assoluto, è tuttavia anche vero; e che il conoscere in generale, quando pur fosse incapace di attingere l'Assoluto, potrebbe tuttavia esser capace di altra verità. Ma noi vediamo appunto che un tale dibattito va a finire in un'oscura differenza tra un vero Assoluto e un Vero comune, e che l'Assoluto, il conoscere ecc., sono termini i quali presuppongono un significato che occorre da prima industriarsi di attingere.

Invece di rompersi il capo con simili inutili immaginazioni e chiacchiere intorno al conoscere come strumento per impossessarsi dell'Assoluto, o come mezzo attraverso il quale ci sia dato scorgere la verità ecc., - posizioni alle quali si riconducono tutte queste immaginazioni di un conoscere separato dall'Assoluto e di un Assoluto separato dal conoscere; - invece di ricorrere a quelle scappatoie che l'incapacità di lavorare secondo criteri scientifici trae dal presupposto di quelle posizioni medesime, a scansare la fatica della scienza, dandosi nello stesso tempo l'aria di una operosità rigorosa e scrupolosa; e invece di rompersi il capo per trovare delle risposte a tutto ciò, sarebbe meglio rifiutarle senz'altro come immaginazioni accidentali e arbitrarie; e l'uso a ciò congiunto di termini, - come qui l'Assoluto o anche l'oggettivo, il soggettivo e innumerevoli altri, il significato dei quali si presuppone comunemente noto, - potrebbe essere considerato a dirittura un inganno. Infatti, il simulare e che il loro significato è comunemente noto, e che se ne ha perfino il concetto, sembra piuttosto un modo per esimersi dal compito principale, che è di dare il concetto. A maggior ragione si potrebbe, per contro, evitare la fatica di prender atto di tali immaginazioni e chiacchiere mediante le quali si vuole tenere in scacco proprio la scienza. Esse infatti costituiscono solo una vuota apparenza del sapere, che dilegua immediatamente dinanzi al sorgere della scienza.

*Ma nel momento del suo sorgere la scienza è essa stessa apparenza; il suo sorgere non è ancora essa attuata e dispiegata nella sua verità. Rappresentarsi **la scienza** come apparenza perché compare **accanto ad altro**, oppure chiamare sua apparenza quell'altro non vero sapere, è qui indifferente. Ma la scienza deve liberarsi da tale parvenza, e lo può fare soltanto col volgersi contro quella parvenza medesima. La scienza infatti non può né gettar via un sapere che non è verace, considerandolo soltanto come una visione volgare delle cose, assicurando se stessa essere una conoscenza di tutt'altro tipo e dichiarando che per lei un tale sapere è assolutamente nullo; né può appellarsi a quel barlume di un miglior sapere che aleggia nel sapere non verace. Con tale **assicurazione** essa affermerebbe come propria forza il proprio **essere**; ma anche il sapere non verace fa altrettanto appello al fatto **ch'esso è**; ed **assicura** che la scienza per lui non è niente: ma **una** secca assicurazione non conta più dell'altra. Ancor meno la scienza può richiamarsi al*

barlume migliore che si troverebbe nel sapere non verace e che, in questo, a lei accennerebbe; ché, da una parte, essa richiamerebbesi ancora a un essere; ma d'altra parte si richiamerebbe a se stessa in quel modo secondo il quale essa è nel sapere non verace, ossia in un cattivo modo del suo proprio essere, e piuttosto alla propria apparenza che non a sé in quanto in sé e per sé. Per questa ragione si deve qui intraprendere la presentazione del sapere apparente o fenomenico.

Ora, poiché questa presentazione ha per oggetto soltanto il sapere apparente o fenomenico, sembra ch'essa stessa non sia la libera scienza muoventesi nella sua figura peculiare; anzi, da questo punto di vista, può venir considerata come l'itinerario della coscienza naturale, la quale urge verso il vero sapere; o come l'itinerario dell'anima percorrente la serie delle sue figurazioni quali stazioni prescritte dalla sua natura perché si rischiari a spirito e, mediante la piena esperienza di se stessa, giunga alla conoscenza di ciò che essa è in sé stessa.

La coscienza naturale mostrerà di essere soltanto concetto del sapere, ossia sapere non reale. Ma giacché quella ritiene sé, immediatamente, il sapere reale, questo itinerario ha per lei significato negativo e, rispetto a lei, ciò che è realizzazione del concetto vale più tosto come perdita di sé stessa. In questo itinerario, infatti, tale coscienza perde la sua verità.

*Può quindi venir considerato come la via del **dubbio** o, più propriamente, la via della disperazione. In essa, cioè, non si riscontra quel che si suole indicare come dubbio, ossia uno scalzare questa o quella presunta verità, al quale consegue la conveniente scomparsa del dubbio e il ritorno a quella verità, cosicché, alla fine, la cosa vien presa come prima. Anzi il dubbio è il consapevole discernimento della non verità del sapere apparente, per il quale la realtà più piena consiste in quello che, per vero, è invece il concetto non realizzato. Questo scetticismo che viene a maturazione non è quindi ciò di cui il burbero zelo per la verità e la scienza vaneggia essersi apprestato e armato per esse: il **proposito** di non arrendersi, nella scienza, all'autorità del pensiero altrui, ma di esaminare tutto da se stesso, di dar retta soltanto alla propria convinzione o, meglio ancora, di produrre tutto da sé, credendo che il vero sia solo quanto esso fa.*

*La serie delle figurazioni di quello scetticismo che la coscienza in questo itinerario percorre, è piuttosto la storia particolareggiata della **formazione** della coscienza stessa a scienza. Quel proposito presenta la formazione, - o **cultura**, - nella semplice guisa del proposito, come immediatamente definita e attuata; invece, di fronte a tale non verità, questo itinerario è l'attuazione effettiva. Seguire la propria convinzione val certo più che arrendersi all'autorità; ma invertendo la credenza fondata sulla autorità in quella fondata sulla propria convinzione, non ne viene necessariamente mutato il contenuto, nè la verità subentra all'errore. Restare abbarbicato al sistema dell'opinione e del pregiudizio per autorità altrui o per convinzione propria, differisce soltanto per la vanità che si annida nella seconda maniera. Invece, soltanto lo scetticismo rivolgentesi all'intero ambito della coscienza apparente, rende capace lo spirito di esaminare che cosa sia verità, inducendo a disperare delle così dette rappresentazioni, pensieri e opinioni naturali; è indifferente chiamarle rappresentazioni proprie o altrui; di esse è ancora grossa e inficiata la coscienza che **senza preamboli** si accinga all'esame; ma per questo appunto è davvero incapace di ciò che vuole intraprendere.*

*Il **ciclo completo** delle forme della coscienza non reale risulterà dalla necessità stessa del processo e della concatenazione.*

*Per render ciò concepibile si può preliminarmente notare in generale che la presentazione della coscienza non verace nella sua non verità, non è un movimento meramente **negativo**, qual è invece secondo il modo di vedere unilaterale della coscienza naturale; e un sapere che di tale unilateralità faccia la propria essenza, è una delle figure della coscienza imperfetta e, come tale, rientra a sua volta nel corso di tale itinerario, e ivi verrà a mostrarsi. Questa figura non è che lo scetticismo il quale nel risultato vede sempre soltanto il **puro nulla**, e astrae dal fatto che questo nulla è per certo il nulla **di ciò da cui risulta**. Ma il nulla preso come il nulla di ciò da cui risulta non è, in effetto, se non il risultato verace; quindi è esso stesso un nulla **determinato** e ha un **contenuto**. Lo scetticismo che termina con l'astrazione del nulla o con la vacuità, non può da questa procedere oltre, ma deve aspettare se gli si possa mostrare un che di nuovo per gettarlo nel medesimo vuoto abisso. Se invece il risultato viene inteso come in verità esso è, come negazione **determinata**, ecco che allora è immediatamente sbocciata una nuova forma, e nella negazione è stato aperto il passaggio pel quale avviene lo spontaneo processo attuantesi attraverso la completa serie delle figure*

*Ma al sapere è di necessità inerente non meno la **meta** che la serie del processo; la meta è là dove il sapere non ha più bisogno di andare oltre se stesso, dove trova se stesso, dove il concetto corrisponde all'oggetto e l'oggetto al concetto. Il processo verso questa meta non può quindi subire arresti, nè appagarsi di alcuna precedente sosta. Ciò che è ristretto a una vita naturale non ha il potere di andare oltre il proprio immediato esserci; ma ne è tratto fuori da un Altro, e questo esserne tratto fuori è la sua morte.*

*Ma la coscienza è per se stessa il suo **concetto**, ed è quindi, immediatamente, l'atto del sorpassare il limitato, e, poiché questo limitato le appartiene, del sorpassare se stessa.*

*Insieme col singolo, alla coscienza è posto parimente l'al di là, sia pure soltanto come nell'intuizione spaziale, **accanto** al limitato. La coscienza subisce quindi da lei medesima la violenza del guastarsi ogni appagamento limitato. Nel sentimento di tale violenza, l'angoscia avrà un bell'arretrare di fronte alla verità, per tentar di salvare a sé ciò, la cui perdita incombe; ma l'angoscia non potrà trovar pace, sia che essa voglia adagiarsi in un'obliosa inerzia, - il pensiero guasta la festa al torpore mentale e la sua inquietudine guasta l'inerzia, - sia ch'essa si corrobora in una sensitività la quale assicura di trovare che tutto è **buono, a modo suo**; ma tale assicurazione viene inficiata dalla ragione, la quale intanto trova che qualcosa non è buono, in quanto esso è un modo. Ossia, la paura della verità potrà ben occultarsi a sé e agli altri dietro la finzione che l'ardente zelo per la verità stessa le renda difficile, anzi impossibile, trovare un'altra verità al di fuori di quella unica della vanità d'esser sempre più intelligente di qualsivoglia pensiero, provenga esso da se stesso o da altri; questa vanità che è capace di vanificare ogni verità per tornarsene poi in se stessa, e che si pasce del suo proprio intelletto il quale, dissolvendo ogni pensiero, non sa ritrovare un contenuto, ma soltanto l'arido Io, questa vanità è una soddisfazione che deve venir lasciata solo a se stessa; essa, infatti, fugge l'universale e cerca soltanto l'esser-per-sè.*

*Ciò detto, provvisoriamente e in generale, circa il modo e la necessità del processo, potrà essere utile spendere due parole ancora sul **metodo della trattazione**. Se questa esposizione viene rappresentata come un **comportamento** della scienza verso il sapere **apparente o fenomenico**, e come **ricerca ed esame della realtà del conoscere**, sembrerà che l'esposizione stessa non possa aver luogo senza un qualche presupposto che venga stabilito come **unità di misura**. L'esame*

consiste infatti nell'applicare alla cosa che viene esaminata con una certa misura, per decidere, dalla risultante eguaglianza o ineguaglianza, se la cosa sia giusta o no; e la misura in genere, e quindi anche la scienza se fosse la misura, sono prese in tal caso come l'essenza o come lo in-sè. Ma qui, dove la scienza sta soltanto sorgendo, nè essa nè alcun'altra cosa si sono giustificate come l'essenza o come lo in-sè; senza di che non sembra poter aver luogo esame alcuno.

*Questa contraddizione e la sua rimozione risulteranno in modo più determinato, se prima si richiamano alla memoria le astratte determinazioni del sapere e della verità, come esse trovansi nella coscienza. Questa, cioè, **distingue** da sé un alcunché al quale in pari tempo si **rapporta**; o, in altri termini, quell'alcunché è qualcosa **per la coscienza**; e il lato determinato di questo **rapportare** o dell'essere di un alcunché **per una coscienza**, è il **sapere**. Ma da questo essere per un altro noi distinguiamo l'esser-in-sè; il rapportato al sapere viene altrettanto distinto da esso e posto come **essente** anche fuori di questo rapporto, il lato di tale in-sè dicesi **verità**. Che cosa propriamente ci sia in queste determinazioni, a noi non interessa oltre; perché, essendo nostro oggetto il sapere apparente, vengon preliminarmente accettate anche le sue determinazioni a quel modo che esse immediatamente si offrono; e così come sono state prese, così anche è sicuro ch'esse si offrono. Indagando, ora, la verità del sapere, sembra che noi indaghiamo ciò che è **in sé**. Solo, in tale indagine esso è nostro oggetto, è **per noi**; e lo **in-sè** di esso quale risultasse, sarebbe piuttosto il suo essere **per noi**; ciò che noi affermeremmo quale sua essenza, non sarebbe già sua verità, ma soltanto il nostro sapere di esso. L'essenza o la misura cadrebbero in noi, e ciò che alla misura dovrebbe venir comparato e intorno a cui in questa comparazione si dovrebbe decidere, non sarebbe tenuto a necessariamente riconoscerla.*

*Ma la natura dell'oggetto da noi esaminato rende vana questa separazione o questa parvenza di separazione e di presupposizione. La coscienza dà in lei stessa la propria misura, e la ricerca sarà perciò una comparazione di sé con se stessa; giacché la distinzione testé fatta cade nella coscienza. Essa è in lei uno **per un** altro, ossia ha in lei in generale la determinatezza del momento del sapere; in pari tempo questo altro è a noi nel soltanto **per lei** ma è anche oltre questo rapporto o **in sé**: il momento della verità. Dunque, in ciò che la coscienza, dentro di sé, designa come lo **in-sé** o come il **vero**, noi abbiamo la misura da lei stessa stabilita per commisurarvi il suo sapere. Chiamando il **sapere concetto**, e l'essenza o il **vero** l'essente o l'**oggetto**, l'esame consiste nel vedere se il concetto corrisponda all'oggetto. Chiamando peraltro l'essenza o lo in-sé **dell'oggetto concetto**, e intendendo per contro quale **oggetto** il concetto come **oggetto**, com'esso, cioè, è **per un altro**, l'esame consiste nel vedere se l'oggetto corrisponde al suo concetto. Ben si vede che le due cose sono lo stesso; ma l'essenziale sta nel far sì che durante l'intera ricerca entrambi i momenti, **concetto e oggetto, esser-per-altro ed esser-in-se stesso**, cadano essi stessi nel sapere da noi indagato, e nel far sì che, quindi, noi non abbiamo bisogno di portar con noi altre misure, né di applicare nel corso dell'indagine le **nostre** trovate e i nostri pensamenti; anzi, lasciandoli in disparte, noi otteniamo di considerare la cosa come essa è **in e per se** stessa.*

*Ma non solo secondo questo lato per cui concetto e oggetto, la misura e la materia dell'esame, si trovano nella coscienza stessa, diviene superflua ogni nostra aggiunta, ma noi veniamo anche dispensati dalla fatica della comparazione dei due elementi o del vero e proprio **esame**; cosicché, mentre la coscienza esamina se stessa, anche per questo lato a noi resta soltanto il puro stare a vedere. Infatti, da una parte la coscienza è coscienza dell'oggetto; e dall'altra, coscienza di se stessa: coscienza di ciò che ad essa è il vero, e coscienza del suo sapere ciò. Mentre entrambi questi momenti sono **per la coscienza**, essa stessa è la loro comparazione; diviene **per la coscienza** se il suo sapere l'oggetto corrisponda a quest'ultimo o no. Pare bensì che per essa l'oggetto sia*

soltanto così com'essa lo sa; par quasi che essa non possa rintracciare come l'oggetto sia **non per lei stessa, ma in sé**; e pare che non le sia possibile mettere alla prova, in quello, il proprio sapere.

Se non che, proprio perché la coscienza sa, in generale, un oggetto, è già data la differenza che qualche cosa **le** è lo **in-sé**; ma che, peraltro, il secondo momento è il sapere o l'essere dell'oggetto **per la** coscienza. Se in questo raffronto entrambi i membri non si corrispondono, allora la coscienza sembra dover mutare il proprio sapere per renderlo adeguato all'oggetto; ma nel mutarsi del sapere le si muta, in effetto, anche l'oggetto stesso; infatti quel dato sapere era essenzialmente sapere un oggetto il quale, poiché al sapere essenzialmente apparteneva, insieme con il sapere diviene anch'esso un altro oggetto. Diviene quindi alla coscienza che ciò che prima le era lo **in-sé**, non è in sé, ma era **in sé solo per lei**. Mentre essa dunque nel proprio oggetto trova che il proprio sapere non gli corrisponde, neanche l'oggetto stesso sta saldo; vale a dire, la misura dell'esame si muta, se ciò di cui essa dovrebbe esser misura non permane nell'esame; e l'esame non è soltanto un esame del sapere, ma anche dell'unità di misura dell'esame stesso.

Questo movimento **dialettico** che la coscienza esercita in lei stessa, - e nel suo sapere e nel suo oggetto, - **in quanto gliene sorge il nuovo vero oggetto**, è propriamente ciò che dicesi **esperienza**.

Per questo riguardo nel processo testé considerato è da mettersi ulteriormente in rilievo un momento onde si spargerà una nuova luce sul lato scientifico della seguente trattazione. La coscienza sa **qualcosa**; questo oggetto è l'essenza o lo **in-sé**; ma esso è lo **in-sé** anche per la coscienza; e con ciò entra in gioco l'ambiguità di quel vero. Noi vediamo che la coscienza ha ora due oggetti; l'uno è il primo **in-sé**, l'altro è **l'esser-per-lei di questo in sé**. Quest'ultimo oggetto sembra essere da prima soltanto la riflessione della coscienza entro se stessa: rappresentazione non già di un oggetto, ma soltanto del sapere che essa coscienza ha di quel primo oggetto. Se non che, ed è stato mostrato, ora le si muta il primo oggetto; esso cessa di essere lo **in-sé**, e le diviene un oggetto siffatto che è lo **in-sé solo per lei**; ma così ciò, **l'esser-per-lei di questo in-sé**, è poi il vero; il che significa peraltro che questa è l'**essenza**, o il suo **oggetto**. Questo nuovo oggetto contiene la nullità del primo, ed è l'esperienza fatta su di esso.

In questa presentazione del corso dell'esperienza, c'è un momento pel quale essa sembra non concordare con ciò che si suole intendere come esperienza. Ossia, il passaggio dal primo oggetto e dal sapere di esso stesso all'altro oggetto **nel quale** si dice essere stata fatta l'esperienza, fu accennato così che il sapere del primo oggetto, o il **per-la-coscienza** del primo **in-sé**, debba divenire il secondo oggetto. Sembra invece comunemente che **in un altro** oggetto noi facciamo esperienza della non-verità del nostro primo concetto; in un altro oggetto che noi troviamo accidentalmente ed esteriormente, per modo che in noi cada soltanto il puro **accogliere** ciò che è **in-sé e per-sé**.

In quel modo di vedere, invece, il nuovo oggetto si mostra come divenuto mediante un **rovesciamento della coscienza stessa**. Nostra aggiunta è una tale considerazione della cosa, per cui la serie delle esperienze della coscienza si elevi ad andatura scientifica: considerazione che non è per la coscienza da noi considerata. Ma ciò non è in effetto se non quella circostanza di cui già sopra parlammo a proposito della relazione di questa presentazione con lo scetticismo: che cioè ciascun risultato come si dà in un sapere non verace, non debba sfociare in un vuoto nulla, ma

*debba necessariamente venir riguardato come il nulla **di ciò di cui è risultato**, - risultato contenente quel che il precedente sapere ha in sé di vero.*

*Ciò ora qui si presenta così, che quanto per lo innanzi appariva come l'oggetto, si abbassa, per la coscienza, a sapere di esso, e lo **in-sé diviene un esser-per-la-coscienza dello in-sé**: questo è il nuovo oggetto, con il quale compare anche una nuova figura della coscienza, figura alla quale l'essenza è qualche cos'altro che non alla figura precedente. Questa è la circostanza che conduce nella sua necessità l'intera successione delle figure della coscienza. Solo questa necessità stessa o il **sorgere** del nuovo oggetto che, senza che essa sappia come le accade, si offre alla coscienza, è ciò che per noi si muove, per così dire, dietro le spalle di essa. Nel movimento della coscienza si produce quindi un momento dell'**esser-in-sé o esser-per-noi**; momento che non si presenta per essa, la quale è essa medesima immersa nell'esperienza; ma il **contenuto** di ciò che a noi vien sorgendo è **per la coscienza**; e noi di esso comprendiamo soltanto il lato formale o il suo puro sorgere; **per quella** ciò che è sorto è solo come oggetto; **per noi** è in pari tempo come movimento e divenire. Per questa necessità, un tale itinerario verso la scienza è esso stesso già **scienza**, e, secondo il contenuto di quest'ultima, è quindi scienza dell'**esperienza della coscienza**.*

*L'esperienza che la coscienza fa di sé, non può, secondo il concetto dell'esperienza stessa, comprendere in sé meno dell'intero sistema della coscienza, ossia l'intero regno della verità dello spirito; così che i momenti della verità si presentano in questa peculiare determinatezza: non essere puri momenti astratti; si presentano, anzi, così come essi sono per la coscienza, o come questa stessa compare nel suo rapporto con quelli, per modo che i momenti dell'intero sono **figurazioni della coscienza**. Sospingendo la coscienza se stessa verso la sua esistenza vera, raggiungerà un punto nel quale depone la sua parvenza di essere inficiata di un alcunché estraneo, che è solo per lei ed è come un altro; o dove l'apparenza diviene eguale all'essenza, dove, quindi, la presentazione della coscienza coincide proprio con questo punto della scienza dello spirito propriamente detta; e dove infine, nel cogliere questa sua essenza, la coscienza medesima segnerà la natura dello stesso sapere assoluto.*