

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.

[11] 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-sé* 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.

[12] 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* [*an sich*]: 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*. X

Ma non solo secondo questo lato per cui concetto [13] 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*. Su questa distinzione, la quale è data, si basa l'esame. 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

— 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 accenderebbe; ché, da una parte, essa richiamerebbsi 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 moventesi 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 rischiarì a spirito e, mediante la piena esperienza di se stessa, giunga alla conoscenza di ciò che essa è in sé stessa. ~~X~~

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 se 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, né 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, inducen-

do 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 [7] 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. ~~3~~ Questa figura non è che lo scetticismo il quale nel risultato vede sempre soltanto il *puro nulla*, e astraе 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. ~~X~~

Ma al sapere è di necessità inerente non meno la [8] *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, né 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-sé.

Ciò detto, provvisoriamente e in generale, circa il modo e la necessità del processo, potrà essere utile [9] 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 una certa misura, per decidere, dalla resultante 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-sé*. Ma qui, dove la scienza sta soltanto sorgendo, né essa né alcun'altra cosa si sono giustificate come l'essenza o come lo *in-sé*; senza di che non sembra poter aver luogo esame alcuno.

Questa contraddizione e la sua rimozione risulteranno [10] 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-sé*; il rapportato al sapere viene altrettanto distinto da esso e posto come *essente* anche fuori di questo rapporto; il lato di tale *in-sé* 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.

[11] 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-sé* 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.

[12] **5X** 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* [*an sich*]: 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. **X** 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 [13] 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*. Su questa distinzione, la quale è data, si basa l'esame. **6X** 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.

[14] 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.

[15] 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* [*an dem*] 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,

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.

[14] 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.

[15] 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* [*an dem*] 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. ~~7X~~ 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.

[16] 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*. **X**

[17] 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.

[A. COSCIENZA]

il particolare. — Per di più, in un tale aggregato di nozioni che non a buon diritto porta il nome di scienza, una conversazione intorno al fine e a simili generalità suole non esser differente da quel modo d'indagine meramente storico e non ancora concettuale, nel quale si parla anche del contenuto stesso, dei nervi, dei muscoli ecc. Nella filosofia invece sorgerebbe questo squilibrio: che farebbe uso di un tal modo di indagine, mentre essa stessa lo dichiarerebbe incapace a cogliere la verità.

12 Similmente, proprio il modo di determinare il rapporto che un'opera filosofica crede di avere con altri tentativi riguardanti il medesimo soggetto, introduce un interesse estraneo e offusca ciò da cui dipende la conoscenza della verità. Quanto più rigidamente l'opinione concepisce il vero e il falso come entità contrapposte, tanto più poi, in rapporto a un diverso sistema filosofico, si aspetta unicamente o approvazione o riprovazione, e soltanto o l'una o l'altra sa vedere in una presa di posizione rispetto a quel diverso sistema stesso. Non tanto l'opinione riesce a farsi un concetto della diversità dei sistemi filosofici, quanto piuttosto nella diversità scorge più la contraddizione che non il progressivo sviluppo della verità. Il boccio dispare nella fioritura, e si potrebbe dire che quello vien confutato da questa; similmente, all'apparire del frutto, il fiore vien dichiarato una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità. Tali forme non solo si distinguono; ma ciascuna di esse dilegua anche sotto la spinta dell'altra, perché esse sono reciprocamente incompatibili. Ma in pari tempo la loro fluida natura ne fa momenti dell'unità organica, nella quale esse non solo non si respingono, ma sono anzi necessarie l'una non meno dell'altra; e questa eguale necessità costituisce ora la vita dell'intero. X

Ma come, da una parte, la contraddizione verso un sistema filosofico non suole concepire se stessa in tal modo, così, d'altra parte, la coscienza che accoglie in sé questa contraddizione non la sa liberare o mantener libera dalla sua unilateralità, né in ciò che appare sotto forma di lotta contro se stesso, sa riconoscere momenti reciprocamente necessari.

La pretesa di chiarimenti di tal fatta, nonché il modo di soddisfarla, conducono con molta facilità a discacciare l'essenziale. Dove meglio potrebbe trovarsi espresso l'intimo significato di un'opera filosofica, che nei fini e nei risultati di essa? E come questi fini e questi risultati potrebbero venire più determinatamente conosciuti, che mediante la differenza loro da ciò che la cultura di un'età produce nello stesso campo? Tuttavia, non che un tale procedere debba valere oltre il cominciamento del conoscere; non ch'esso debba valere per il conoscere effettuale, lo si deve nel fatto annoverare tra quei ritrovati che servono soltanto a girar attorno alla cosa stessa, e a travisare l'effettiva mancanza di disciplina con l'apparenza del lavoro serio. — Infatti, la cosa stessa non è esaurita nel suo *fine* bensì nella sua *attuazione*; né il *resultato* è l'Intiero *effettuale*; anzi questo è il risultato con il suo divenire; per sé il fine è l'universale non vitale così come la tendenza è il mero slancio ancor privo della sua effettualità; e il nudo risultato è la morta spoglia che ha lasciato dietro di sé la tendenza. — Similmente, la *diversità* è piuttosto il *limite* della cosa; essa è là dove la cosa cessa, o è ciò che questa non è. Un tale lavoro intorno al fine o ai risultati, e intorno alle diversità di questo e di quello e ai giudizi che se ne fanno, è una fatica più lieve di quanto forse non sembri. Infatti, invece di concentrarsi nella cosa, un tale procedere non fa altro che scavalcarla; invece di indugiare in essa e di

partiti; questo licenziare sé dalla forma del suo Sé, è la libertà suprema e la sicurezza del suo saper di sé.

[20] Tuttavia questa alienazione è ancora imperfetta; essa esprime il *rapporto* della certezza di se stesso con l'oggetto, il quale, proprio perché è nel rapporto, non ha conseguito la sua piena libertà. Il sapere non conosce soltanto sé, ma anche il negativo di se stesso o il suo limite. Sapere il suo limite vuol dire sapersi sacrificare. Questo sacrificio è l'alienazione, in cui lo spirito presenta il suo farsi spirito nella forma del *libero, accidentale accadere*, intuendo fuori di lui il suo puro Sé come il *tempo*, e, similmente, il suo *essere* come spazio. Quest'ultimo farsi dello spirito, *la natura*, è il suo vitale e immediato farsi; essa, lo spirito alienato, nel proprio esserci non è se non questa eterna alienazione del proprio *sussistere*, e il movimento che istituisce il *soggetto*.

[21] Ma l'altro lato del farsi dello spirito, *la storia*, è il farsi che si *attua nel sapere e media* se stesso, — è lo spirito alienato nel tempo; ma questa alienazione è altrettanto l'alienazione di se stessa; il negativo è il negativo di se stesso. Questo farsi presenta un torpido movimento e una successione di spiriti, una galleria d'immagini ciascuna delle quali, provveduta della completa ricchezza dello spirito, si muove con tanto torpore proprio perché il Sé ha da penetrare e da digerire tutta questa ricchezza della sua sostanza. Consistendo la sua perfezione nel *sapere* perfettamente ciò ch'esso è, ossia la sua sostanza, questo sapere è il suo *insearsi*, nel quale lo spirito abbandona il suo esserci e ne consegna la figura alla memoria. Nel suo insearsi lo spirito è calato nella notte della sua autocoscienza; ma ivi è conservato il suo dileguato esserci; e questo tolto esserci, — quello di prima, ma rinato or ora dal sapere, — è il nuovo esserci, un mondo nuovo e una nuova figura spirituale. In essa e con la sua immedia-

tezza, lo spirito ha da ricominciare da principio, in modo altrettanto fresco, e da farsi grande partendo da essa, come se tutto ciò che precede fosse per lui perduto, ed esso non avesse imparato nulla dall'esperienza degli spiriti antecedenti. Ma la *memoria* li ha conservati ed è l'interno e la forma, in effetto più elevata, della sostanza. Se dunque questo spirito ricomincia da principio la sua cultura sembrando prender le mosse soltanto da sé, tuttavia esso comincia in pari tempo da un grado più alto. Il regno degli spiriti che in questo modo si è foggiato nell'esserci, costituisce una successione in cui uno spirito ha sostituito l'altro e ciascuno ha preso in consegna dal precedente il regno del mondo. La meta di quella successione è la rivelazione del profondo; e questa rivelazione è *il concetto assoluto*; questa rivelazione è quindi il togliere della profondità del concetto, o è l'*estensione* di esso, la negatività di quest'lo inseantesi, la quale è la sua alienazione o sostanza, ed anche il suo *tempo*, — il tempo per cui questa alienazione si aliena in lei stessa e così nella sua estensione è altrettanto nella sua profondità, nel ~~9~~⁹~~X~~^X *La meta*, il sapere assoluto o lo spirito che si sa come spirito, ha a sua via la memoria degli spiriti com'essi sono in loro stessi e compiono l'organizzazione del loro regno. La loro conservazione secondo il lato del loro libero esserci apparente nella forma dell'accidentalità, è la storia; ma secondo il lato della loro organizzazione concettuale, è la *scienza del sapere apparente*; tutti e due insieme, cioè la storia concettualmente intesa, costituiscono la commemorazione e il calvario dello spirito assoluto, l'effettualità, la verità e la certezza del suo trono, senza del quale esso sarebbe l'inerte solitudine, ~~X~~^X soltanto

aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit.