
I.

La certezza sensibile o il questo e l'opinione.

Il sapere che da prima o immediatamente è nostro [1] oggetto, non può essere niente altro da quello che è esso stesso sapere immediato, *sapere dell'immediato o dell'essente*. Il nostro comportamento dovrà essere non meno *immediato*; dovremo quindi *apprendere* questo sapere come si offre, senza alterare niente in esso [*an ihm*]; e dal nostro assumere dovremo tener lungi il concepire.

2X Il contenuto concreto della *certezza sensibile* fa sì [2] che essa appaia immediatamente come la conoscenza *più ricca*, come una conoscenza d'infinita ricchezza per la quale non è dato trovare un limite, sia che noi trascorriamo *fuori* nello spazio e nel tempo, dov'essa si espande; sia che noi prendiamo una parte di tanta abbondanza e in essa penetriamo *dentro* con una suddivisione. Questa conoscenza appare inoltre come la *più verace*; infatti niente ancora dell'oggetto essa ha tralasciato, anzi lo ha in tutta la sua pienezza dinanzi a sé. **X** In effetto però tale *certezza* si dà a divedere essa stessa come la *verità* più astratta e più povera. Di ciò che essa sa, non enuncia che questo: esso è; e la sua verità non contiene che l'essere della cosa. Da parte sua in questa certezza la coscienza è soltanto come puro *Io*; o *Io* vi sono soltanto come puro *questi*, e l'og-

getto similmente soltanto come puro *questo*. Io, *questi*, son certo di questa cosa non già perché Io mi sia sviluppato come coscienza o abbia mosso variamente il pensiero. E neppure perché, secondo una moltitudine di caratteri distinti, *la cosa* di cui io son certo sia un ricco rapporto in lei stessa, o una molteplice relazione verso altre. Tutto ciò non riguarda la verità della certezza sensibile. Né Io né la cosa ha qui il significato di una varia e molteplice mediazione; Io non ha il significato di un rappresentare o di un pensare molteplice e vario; né la cosa ha il significato di molteplicità di caratteri vari: anzi la cosa è, ed è soltanto perché è; essa è, — ecco ciò che per il sapere sensibile è l'essenziale; e questo puro *essere* o questa semplice immediatezza costituisce la *verità* della cosa medesima. Altrettanto, in quanto *rapporto*, la certezza è *immediato*, puro rapporto: la coscienza è *Io* e niente altro, un puro *questi*; il *singolo* sa il puro *questo*, ossia sa il *singolo*.

[3] Ma nel *puro essere*, che, costituendo l'essenza di questa certezza, è da lei profferito come verità di lei stessa, vi è in gioco, se noi ben guardiamo, molto altro ancora. Una reale certezza sensibile non è solamente una siffatta pura immediatezza, ma è anche un *esempio* di essa e di quanto vi ha gioco. Tra le innumerevoli differenze che ivi vengono in evidenza, noi troviamo ovunque la differenza principale: che cioè in tale certezza escon tosto fuori dal puro essere i due già ricordati *questi*: un *questi* come *Io*, e un *questo* come *oggetto*. Se noi riflettiamo su tale differenza, resulterà che né l'uno né l'altro sono nella certezza sensibile soltanto *immediati*, ma vi sono in pari tempo come *mediati*: io ho la certezza *mediante* qualche cos'altro, ossia *mediante* la cosa, e anche questa è nella certezza *mediante* qualche cos'altro, ossia *mediante* Io.

[1.] Questa differenza dell'essenza e dell'esempio, della [4] immediatezza e della mediazione, non la facciamo soltanto noi, ma la troviamo nella stessa certezza sensibile; tale differenza è da intendersi in quella forma in cui essa è nella certezza sensibile, e non già in quella in cui testé la determinammo ~~no~~. Nella certezza sensibile, cioè, l'un momento è posto come ciò che, semplicemente e immediatamente, è, o come l'essenza: l'*oggetto*; ma l'altro momento è posto come l'inessenziale e il mediato che qui non è *in sé*, ma mediante qualche cos'altro: l'*Io*, un *sapere* che sa l'*oggetto* soltanto perché l'*oggetto* è; un sapere che può essere o anche non essere. ~~Ma~~ l'*oggetto* è; è il vero e l'essenza; esso è, indifferentemente dal suo venir saputo o no; esso rimane anche se non vien saputo; mentre il sapere non è, se non è l'*oggetto*.

Si dovrà dunque considerare l'*oggetto* per vedere se [5] nella certezza sensibile stessa esso sia, in effetto, come un'essenza tale quale dalla certezza sensibile vien fatto passare; si dovrà considerare se questo concetto dell'*oggetto*, di essere cioè essenza, corrisponda al modo secondo il quale l'*oggetto* medesimo si trova nella certezza sensibile. A questo scopo noi non abbiamo da riflettere sull'*oggetto*, né da indagare che cosa esso in verità possa essere; ma solo da considerarlo come la certezza sensibile lo ha in lei.

Proprio *a lei* devesi chiedere: *che cosa è il questo?* [6] Se noi lo prendiamo nel doppio aspetto del suo essere come l'*ora* e come il *qui*, la dialettica che esso ha in lui avrà ~~una~~ ⁴ forma tanto intelligibile, quanto esso stesso lo è. Alla domanda *che cosa è l'ora?* rispondiamo dunque, per es., *l'ora è la notte*. Per esaminare la verità di questa certezza sensibile è sufficiente un esperimento semplice. Noi appuntiamo per iscritto questa verità; una verità non perde niente per essere scritta, e altrettanto poco per essere conservata. Se *ora*, a

mezzogiorno, noi ritorniamo a quella verità scritta, dovremo dire che essa sa ormai di stantio.

[7] Quell'ora che è la notte vien *conservato*; ossia vien trattato come ciò per cui è stato spacciato: come un *essente*; ma esso si dimostra piuttosto come un non-essente. Senza dubbio l'ora si conserva, ma come tale ora che non è notte; similmente, rispetto al giorno che adesso è, l'ora si conserva come tale ora che neppure è giorno, o si conserva come un *negativo* in generale. X Tale ora che si conserva, non è quindi immediato, bensì mediato; infatti l'ora, come ora che resta e si conserva, è determinato *per via* che altro, ossia il giorno e la notte, non è. Ma con ciò l'ora non è meno semplice di prima, è *ora*; e in questa semplicità è indifferente verso tutto ciò che gli gioca da presso; quanto poco la notte e il giorno sono il suo essere, altrettanto poco esso è anche giorno e notte; esso non è per niente affetto da questo suo esser-altro. Un alcunché di così semplice che è per via di negazione, e che è né questo né quello, un *non-questo*, e che è anche altrettanto indifferente ad essere sia questo che quello, noi lo chiamiamo un *universale*; l'universale è dunque in effetto il vero della certezza sensibile.

[8] Anche il sensibile noi lo *enunciamo* come un universale. Ciò che noi diciamo, è: *questo*, ossia l'*universale questo*; oppure: *è*, ossia l'*essere in generale*. Certo con ciò non ci *rappresentiamo* il questo universale o l'essere in generale; ma *enunciamo* l'universale; ossia non lo enunciamo senz'altro a quel modo che in quella certezza sensibile noi lo *opiniamo*. Ma, come si vede, il più verace è il linguaggio: in esso noi confutiamo immediatamente perfino la nostra *opinione*; e poiché l'universale è il vero della certezza sensibile, e il linguaggio esprime solo questo vero, così è escluso che si possa dire quell'essere sensibile che noi *opiniamo*.

X Lo stesso sarà anche dell'altra forma del questo, [9] cioè del *qui*. Per es. il *qui* è l'*albero*. Io mi volto, e questa verità è dileguata convertendosi nella opposta: *il qui non è un albero*, ma piuttosto *una casa*. Anche il *qui* non dilegua, ma è costante nel dileguare della casa, dell'albero ecc., e gli è indifferente di essere casa o albero. Di nuovo, il *questo* si mostra dunque come *semplicità mediata* o come *universalità*. X

X La certezza sensibile, in se stessa, mostra l'univer- [10] sale come verità del suo oggetto; a tale certezza quindi resta come essenza il *puro essere*; ma non come un immediato, anzi come un qualcosa a cui sono essenziali negazione e mediazione; quindi anche non come ciò che noi *opiniamo* come *essere*, ma l'*essere* con la *determinazione* che esso è astrazione o il puro universale; e la *nostra opinione* per la quale il vero della certezza sensibile non è l'universale, è ciò che sol resta di fronte a questo vuoto o indifferente ora e qui.

Se noi raffrontiamo la relazione nella quale il *sapere* [11] e l'*oggetto* da prima sorrevano, con la relazione loro com'essi si vengono a trovare nel presente risultato, si vede che la relazione stessa si è rovesciata. L'oggetto che doveva essere l'essenziale è ora l'inessenziale della certezza sensibile; esso infatti è divenuto un universale; ma tale universale non è più ciò che l'oggetto avrebbe dovuto essenzialmente essere per la certezza sensibile; anzi questa adesso consiste nell'opposto, vale a dire nel sapere; e il sapere prima era l'inessenziale. La verità di questa certezza è nell'oggetto come oggetto *mio*, o è nell'*opinare*: l'oggetto è perché *io* so di esso. La certezza sensibile, dunque, è invero espulsa dall'oggetto; ma con ciò non è ancora tolta, anzi soltanto ricacciata indietro nell'io; ora è da vedersi che cosa ci mostri l'esperienza di tale realtà della certezza sensibile.

A.

Ragione osservativa.

110] Questa coscienza alla quale l'essere ha il significato del suo, noi la vediamo bensì di nuovo abbassarsi all'opinione e alla percezione, ma non nel senso ch'essa si abbassi alla certezza di un *Altro* puro e semplice, anzi nel senso che essa ha la certezza di essere, essa stessa, questo medesimo *Altro*. Precedentemente, alla coscienza era soltanto accaduto ~~di~~ percepire e di sperimentare, nella cosa, qualche circostanza: ora è lei che dispone le osservazioni e l'esperienza. ~~Opinione e~~ percezione che prima toglievansi per noi, vengono ora tolte dalla coscienza per lei stessa; la ragione si accinge a sapere la verità, a trovare come concetto ciò che per la opinione e la percezione è solo una cosa; si accinge cioè ad avere nella cosalità soltanto consapevolezza di lei stessa. Quindi ora la ragione prende un interesse universale al mondo, giacché è certa di avere nel mondo la sua propria presenzialità, o è certa che la presenzialità è razionale. La ragione cerca il suo *Altro*, sapendo che in ciò essa non possederà nient'altro che se stessa: essa cerca soltanto la sua propria infinità.

11] Comincia solo coll'intravedere se stessa nell'effettualità, o col saperla come ciò che è suo in generale; indi avanza in questo senso e universalmente prende possesso di ciò, di cui si è assicurata la proprietà: in ogni cima e in ogni abisso pianta il segno della sua so-

vranità. Ma questo superficiale Mio non costituisce il suo ultimo interesse; la gioia di questa universale presa di possesso trova ancora nella sua proprietà l'estraneo *Altro*, che l'astratta ragione non ha in lei stessa. La ragione si presente come un'essenza più profonda di quel che non lo è il puro Io, e deve esigere che la differenza, l'essere *multiforme*, divengano, per quell'Io, lo stesso Suo, deve esigere che l'Io intuisca sé come l'*effettualità* e che si trovi presente come figura e come cosa. Ma dopo aver frugato in tutte le viscere delle cose, dopo averne aperte tutte le vene aspettandosi quasi di veder sgorgare se stessa, la ragione non attingerà tanta fortuna; anzi deve essersi prima portata a compimento in lei stessa, per poi fare esperienza della sua perfezione.

La coscienza osserva: vale a dire, la ragione vuol [12] trovare e avere sé quale oggetto nell'elemento dell'essere, qual modo *effettuale e sensibilmente presente*. La coscienza di quest'osservare ha un bell'opinare e un bel dire di voler fare esperienza *non di se stessa*, ma, al contrario, dell'*essenza delle cose come cose*. Se la coscienza opina e dice ciò, la spiegazione si deve ricercare nel fatto che, mentre la coscienza è ragione, la ragione come tale non è ancora oggetto della coscienza. Se la coscienza sapesse la *ragione* come eguale essenza delle cose e di se stessa, e se sapesse che la ragione, nella sua figura più propria, può essere presente soltanto nella coscienza, allora la coscienza medesima si profunderebbe assai più in se stessa e cercherebbe la ragione, piuttosto che nelle cose, nel profondo di sé. Qualora la coscienza avesse nell'intimo suo trovato la ragione, questa verrebbe di lì riindirizzata all'effettualità per intuirvi la propria espressione sensibile; e subito la coscienza la prenderebbe essenzialmente come *concetto*. La ragione, com'essa *immediatamente* sorge quale certezza della co-

[12] [2.] La forza della sua verità, ormai, sta dunque nell' *Io*, nella immediatezza del mio *vedere, udire* ecc.; il dileguare del singolo ora e del singolo qui da noi opinati, viene evitato, perché ci sono io che li trattengo. *L'ora è giorno, perché io lo vedo; il qui è un albero* per la medesima ragione. Ma in questa relazione, proprio come nella precedente, la certezza sensibile fa esperienza in lei della medesima dialettica. *Io, questi, vedo l'albero e lo affermo come il qui; ma un altro Io vede la casa e afferma che il qui non è un albero, ma piuttosto una casa.* Entrambe le verità hanno una medesima autenticazione, ossia l'immediatezza del vedere e la sicurezza e l'affermazione di entrambi gli *Io* circa il loro sapere; ma nell'altra l'una dilegua.

[13] **5X** Ciò che ivi non dilegua è l'*Io* come *universale*, il cui vedere non è un vedere né dell'albero né di questa casa, ma è un vedere semplice che, mediato dalla negazione di questa casa ecc., è altrettanto semplice e indifferente verso ciò che vi è in gioco: verso la casa, l'albero ecc. *Io non è che universale, come lo sono ora, qui o questo in generale.* Certo io intendo dire un *Io* *singolo*, ma quanto poco io posso dire ciò che intendo per ora e per qui, altrettanto poco posso dire ciò che intendo per *Io*. Dicendo *questo qui, questo ora o un singolo*, io dico *ogni questo, ogni qui, ogni ora, ogni singolo*; similmente, dicendo: *Io, questo singolo Io*, dico *ogni Io* in generale: ciascuno è quello che io dico: *Io, questo singolo, Io*. Quando dalla scienza si esiga, quasi sua pietra di paragone, — paragone che peraltro essa non potrebbe sostenere, — di dedurre, costruire, trovare a priori (o come altrimenti si voglia dire) una così detta *questa cosa, o un questo essere umano*, allora è anche giusto che tale esigenza dica qual *questa cosa, qual questo Io* essa opini; ma ciò dire è impossibile.

[3.] La certezza sensibile fa dunque esperienza che [14] la sua essenza non sta nell'oggetto né nell'*Io*, e che l'immediatezza non è un'immediatezza né dell'uno né dell'altro; in quei due ciò che io opino è infatti un inessenziale, e l'oggetto e l'*Io* sono universali nei quali l'ora e il qui e l'*Io* che io opino non sussistono o non sono. Con ciò noi arriviamo a porre l'intero della certezza sensibile stessa come sua *essenza*, e non più soltanto come un momento di essa; il che succedeva nei due casi dove prima l'oggetto opposto all'*Io*, e poi *Io* dovevano essere la sua realtà. È dunque soltanto la stessa *intera* certezza sensibile che, persistendo in lei come *immediatezza*, esclude da sé ogni opposizione che aveva luogo precedentemente.

6X Così a questa pura immediatezza non interessa più [15] l'esser-altro del qui come albero, il quale passa in un qui che è non-albero; non più interessa l'esser-altro dell'ora come giorno che passa in un ora che è notte, né interessa un altro *Io* a cui è oggetto qualche cos'altro. La verità di tale immediatezza si mantiene come rapporto che resta eguale a se stesso, rapporto che tra l'*Io* e l'oggetto non fa nessuna distinzione di essenzialità e di inessenzialità, e nel quale non può quindi neppur penetrare differenza alcuna. *Io, questi, affermo dunque il qui come albero, e non mi volto, per modo che il qui mi divenga un non-albero.* *Io non voglio saperne niente che un altro Io veda il qui come non-albero, o che io stesso altra volta abbia potuto prendere il qui come non-albero e l'ora come non-giorno; ma io sono puro intuire; io, quanto a me, resto a questo: l'ora è giorno, o il qui è albero; nemmeno raffronto tra loro il qui e l'ora, ma mi attengo a una relazione immediata: l'ora è giorno.* **X**

Poiché così questa certezza più non vuol venir fuori [16] quando noi la rendiamo attenta a un ora che è notte

o a un Io a cui è notte, rechiamoci allora noi da lei e facciamoci indicare quell'ora che viene affermato. Noi dobbiamo bene farcelo *indicare*; giacché la verità di quel rapporto immediato è la verità di *questo* Io che si limita a un *ora* e a un *qui*. Se noi questa verità prendessimo in esame *dopo* o ne stessimo *lontani*, essa non avrebbe nessunissimo significato; perché toglieremo l'immediatezza che le è essenziale. Noi dobbiamo perciò penetrare nel medesimo punto del tempo o dello spazio, dobbiamo mostrarli a noi; ossia dobbiamo lasciarci immedesimare con quel medesimo Io che sa con certezza. Vediamo dunque come sia costituito quell'immediato che ci viene indicato.

[17] Vien mostrato *l'ora, questo ora. Ora*; mentre esso vien mostrato, ha già cessato di essere. *L'ora* che è, è diverso da quello mostrato, e noi vediamo che *l'ora* consiste proprio in questo: nel non essere più mentre esso è; *l'ora*, come ci vien mostrato, è un *già stato*; e questa è la sua verità; esso non ha la verità dell'essere. È dunque vero che esso è *già stato*. Ma in effetto ciò che è *già stato non è un'essenza*; *esso non è*, e invece si trattava dell'essere.

[18] In questo indicare noi scorgiamo dunque soltanto un movimento con il seguente decorso: 1) Io indico *l'ora*; ed esso è affermato come il vero; ma io lo indico come il *già stato* o come un *tolto*; io tolgo la prima verità, e 2) adesso, come seconda verità, affermo che esso è *già stato*, è *tolto*. 3) Ma il *già stato non è*: io tolgo l'esser-*già-stato* o l'esser-*tolto*, tolgo la seconda verità, nego quindi la negazione dell'*ora*, e torno così alla prima affermazione che *l'ora è*. *L'ora* e l'*indicare l'ora* son dunque così costituiti che né l'uno né l'altro è un semplice immediato, ma un movimento che ha in lui diversi momenti. Vien posto *questo*; ma piuttosto vien posto *un altro*, o il *questo* vien *tolto*; e tale *esser-altro* o

togliere del primo viene anch'esso *di nuovo tolto*, e così ricondotto al primo. Ma questo primo, riflesso in se stesso, non è precisamente ciò che era per lo innanzi, ossia un *immediato*; ma è appunto *un qualcosa di riflesso in se stesso* o di *semplice* che nell'esser-altro resta ciò che esso è: un *ora* che è assolutamente molti *ora*; e questo è il vero *ora*, *l'ora* come semplice giorno, che ha in sé molti *ora*, cioè *ore*; un tale *ora*, una *ora*, è anche molti minuti, e questo *ora* è di nuovo molti *ora* ecc. — L'*indicare* è dunque esso stesso 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*.

7Xl *qui indicato*, che io tengo fermo, è altrettanto un [19] *questo qui* che, in effetto, *non* è un *questo qui*, ma avanti e dietro, un sopra e un sotto, un destra e sinistra. Il sopra è a sua volta un tale molteplice *esser-altro* in sopra, sotto ecc. Il *qui* che doveva venir mostrato, dilegua in altri *qui*; ma anche questi, alla loro volta, dileguano. Xl'indicato, il tenuto fermo e il permanente è un *questo negativo* che è così, soltanto perché i *qui* vengon presi com'essi debbono, ma con ciò stesso si tolgono; esso è soltanto un complesso semplice di molti *qui*. Il *qui* che viene opinato sarebbe il punto; ma il punto non è; anzi, mentre esso viene indicato come *essente*, l'*indicare* mostra essere non già un sapere immediato, ma un movimento che dal *qui* opinato, attraverso molti *qui*, giunge a quel *qui* universale che è una molteplicità semplice di *qui*, proprio come il giorno è una molteplicità semplice di *ora*.

È chiaro che la dialettica della certezza sensibile [20] altro non è se non la semplice storia del movimento di questa certezza medesima o della sua esperienza; ed è pur chiaro che anche la certezza sensibile altro